بول ريكور

الذاكرة، التاريخ، النسيان

ترجمة وتقديم وتعليق

د. جورج زيناتي





الكتاب الجديد



بول ريكور

- مواليد 1913 في فالنس فرنسا، وتوفي في أيار 2005.
- فيلسوف فرنسي، جمع بين الفينومينولوجيا الوصفية والتأويل الهرمينوطيقي
- أسر في الحرب العالمية الثانية سنة 1940 وبقي 5 سنوات في السجن.
- حصل على الدكتوراه سنة 1950 لترجمة كتاب الأفكار لهوسيرل، وتقديم أطروحة عن فلسفة الإرادة، (نشرت لاحقاً تحت عنوان الإرادي واللاإرادي).
- درّس في عدّة جامعات فرنسية منها: ستراسبورغ، السوربون، نانتير، وفي لوفين ببلجيكا.
- غادر الى الولايات المتحدة ودرّس في جامعة شيكاغو حيث بقي فيها من سنة 1970 إلى سنة 1985.
- ترجمت أعماله إلى أغلب اللغات الحيّة ومنح شهادات دكتوراه فخرية وجوائز أكاديمية عديدة.

المؤلفات

التناهي والعقاب في جزأين (1960).

فرويد والفلسفة: مقال في التأويل (1965).

صراع التأويلات (1969).
(صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2005).

الاستعارة الحية (1975).

مدرسة الفينومينولوجيا (1986).

الزمان والسرد في 3 أجزاء (1983-1985).
(صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2006).

محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا (1985).
(صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة 2002)، ط2، 2009.

الذات عينها كآخر (1990)
صدر بترجمة د. جورج زيناتي عن المنظمة العربية للترجمة (2005).

مسار التعرف (2004).

العادل (الجزء الأول 1991 و الجزء ثاني 1992)
(صدر بالعربية عن بيت الحكمة قرطاج- تونس 2003).



د. جورج زيناتي

مواليد 1935 حيفا، وحائز على جائزة الشيخ زايد للكتاب في الترجمة، الإمارات العربيّة المتحدة، 2007.

التحصيل الجامعي

- دكتوراه دولة في الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باريس، فرنسا 1972.
- الأطروحة الرئيسيّة بإشراف الفيلسوف بول ريكور.
- أطروحة ثانية حول ابن باجه الأندلسي.
- يتقن اللّغات: العربية، الفرنسيّة، الإنكليزيّة، الإيطاليّة.
- يلمّ باللغات: اللاتينيّة، الألمانيّة، واليونانيّة.

التجارب المهنيّة

- أستاذ في جامعة زئير لوبومباشي – الكونغو 1973-1977.
- رئيس تحرير مجلّة الباحث – باريس / فرنسا.
- أستاذ فلسفة حديثة ومعاصرة ودراسات عليا في الجامعة اللبنانيّة.

المؤلفات المنشورة

باللغة الفرنسيّة

- La Bipolarité de La Liberté: Thèse inédite, France 1972
- La Morale D'avempace, Paris, Vrin 1979

باللغة العربيّة

- الظمأ الأبدي، بيروت، 1966.
- رحلات داخل الفلسفة الغربية، بيروت، 1992.
- الفلسفة في مسارها، بيروت، 2002.

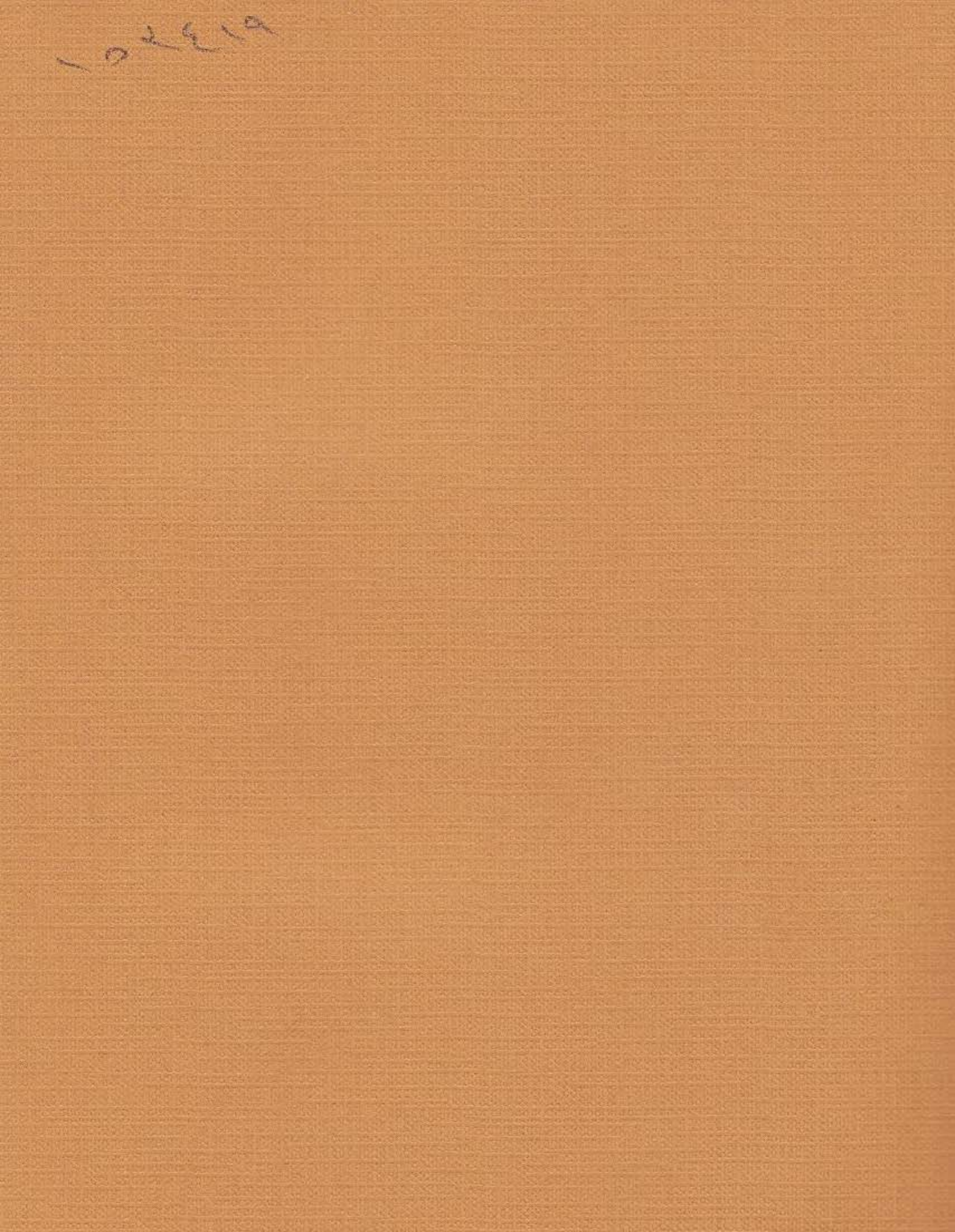
له عدد كبير من المقالات المنشورة في مجلات فكريّة متخصّصة.
حرّر عدداً كبيراً من المواد والمقالات في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، الصادرة في معهد الإنماء العربي.

الترجمات

- انفعالات النفس لـ رينيه ديكارت.
- الذات عينها كآخر لـ بول ريكور.
- وترجم أيضًا "الفلسفة الأخلاقيّة" لـ مونيك كانتو سبيربر وروفين أوجيان، و"تاريخ الكثلكة" لـ ايف برولي، و"تاريخ بيزنطية" لـ جان كلود شينيه. المنشورة في دار الكتاب الجديد المتحدة – بيروت.


علي مولا


دار الكتاب الجديد



الذاكرة، التاريخ، النسيان

بول ريكور

الذاكرة، التاريخ، النسيان

ترجمة وتقديم وتعليق

د. جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
La mémoire, l'histoire, l'oubli
by **Paul Ricœur**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2000
في دار سوي - فرنسا

الطبعة الأولى
حزيران/يونيو/الصيف 2009 إفرنجي

الذاكرة، التاريخ، النسيان
ترجمة الدكتور جورج زيناتي
موضوع الكتاب فلسفة
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك **ISBN** 9959-29-334-3
رقم الإيداع المحلي 2005/6842
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

تقديم المترجم

صدر هذا الكتاب عام 2000 وقد جاوز صاحبه السابعة والثمانين من العمر، وهو يختتم سلسلة من المصنَّفات بدأها بول ريكور مع **الاستعارة الحيَّة** الصادر عام 1975 وأكملها مع **الزمان والسرد** بأجزائه الثلاثة الصادرة أعوام 1983 و1984 و1985 بطبعتها الأصلية والصادرة بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة ـ بيروت، عام 2006، ثم تابعها مع **الذات عينها كآخر**، الصادر عام 1990 وعام 2005 بترجمته العربية. هناك أنطولوجيا واحدة تخترق هذه المؤلفات هي أنطولوجيا المقدرة أو الإنسان القادر الذي استعاض عن قول رينيه ديكارت الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، بالقول «أنا أقدر إذن أنا أكون»، وأنا أكون على الرغم من كل تقدم التقنيات التي تهدد الإنسان بوجوده، وتحاول في عصرنا هذا أن تستبدله أكثر فأكثر بالآلة. لكن وقبل الذهاب إلى أبعد من ذلك في التحليل، وفي الكلام عن هذا الكتاب الذي يعدُّ حقاً آخر كتاب فلسفي هام صدر في القرن العشرين فلنتوقف قليلاً، عند موقع بول ريكور الفلسفي واهتمام العرب به، كي نستطيع بعد ذلك أن نتناول هذا الكتاب بالتحليل مشدِّدين على مكانه في ما انتهى إليه الفكر الغربي مع نهاية القرن المنصرم.

موقع ريكور الفلسفي: تبدو حياة بول ريكور مزيجاً من المأساة العميقة ومن فعل إيمان متشبث بطلب السعادة وعيشها. ولا يخرج مصنّفه العظيم هذا عن هذه المفارقة الحادة، فهو خطاب عن شقاء الإنسان في تاريخه العنيف وحلمه بالوصول إلى ذاكرة عادلة تكون بمثابة تتويج لنهاية سعيدة، كما نرى. لقد بدأت حياته بفقده أمه بعد أشهر من مولده عام 1913 في مدينة فالنس، وفي العام التالي نشبت الحرب العالمية الأولى فكان والده من أول ضحاياها. وحين اكتشف سعادة الشباب فَقَدَ أخته الوحيدة. ثم نجح نجاحاً باهراً في مسابقة أُستاذية التعليم

الثانوي، وتزوج وهو في الثانية والعشرين من عمره، غير أن وقوفه إلى جانب مناهضي الحرب لم يمنع هذه الأخيرة من أن تنشب، فاستُدعي إليها كضابط احتياطي، بعد أن وَدَّع كل أحلامه في عالم يسوده السلام، ووقع في الأسر بسبب انهيار الجيش الفرنسي عام 1940، وبقي فيه إلى أن وضعت الحرب أوزارها بعد خمسة أعوام.

أنهى أطروحته للدكتوراه خلال أعوام قليلة وعُيِّن أُستاذاً في (جامعة ستراسبورغ) الفرنسية الواقعة على الحدود الألمانية، ثم جاء إلى السوربون بعد أعوام قليلة، وهو ما زال يُعَدُّ صغيراً نسبياً لمثل هذا المنصب. غير أن نجاحه المستمر لم يدم، إذ إن الستينيات من القرن العشرين شهدت نهاية سيطرة الوجودية السارترية والمسيحية والشخصانية لصالح التيارات التفكيكية ولسيطرة ليفي ستروس وكل البنيوية التي كان يمثِّلها مع اللسانيات البنيوية الآتية من فردينان دو سوسير، وكذلك الفرويدية الفرنسية المتمثِّلة في جاك لاكان، الذي حاول أن يستوعب ريكور ويجرَّه إلى فلكه، ولما فشل حاربه أنصاره بلا هوادة، وأصبحت الفلسفة موضة باريسية يمثِّلها فلاسفة يحظون بسمعة عالمية ويمثِّلون هذا الاستقطاب الفرنسي للفكر الإنساني، كانت أسماؤهم لامعة وكان على رأسهم ميشال فوكو، وجاك دريدا، ولويس ألتوسير وجيل دولوز. وكانت الأنا أو الذات الفاعلة أو الكوجيتو هي موضع مهاجمة من كل صوب. ولم يحاول ريكور أن يجاري الذوق الفكري الباريسي السائد، بل تصدى له، فاعتُبِر هامشياً تنقص فلسفته الإبداعية المتجردة وتكتسي بلاهوتية متسترة، وقد ترك التعليم الجامعي في فرنسا وأوروبا وغادر إلى التعليم في جامعة شيكاغو وغيرها من الجامعات الأميركية، خصوصاً بعد ثورة الطلاب في أيار/مايو 1968 وما تبعها.

لا بد هنا من التوقف قليلاً أمام هذه الظاهرة التي جعلت من باريس عاصمة للثقافة الغربية، وجعلتها بالتالي عاصمة للثقافة السائدة، فلقد أُطلق على هذه الحاضرة لقب «مدينة الأنوار»، والفرنسيون يطلقون على كل القرن الثامن عشر «عصر الأنوار» الذي يسميه الإنكليز والألمان «عصر التنوير»، وهو عصرٌ مَفْصِليٌّ فيه أقام الغرب ثورته الصناعية، بعد أن سادت حضارة الثورة الزراعية آلاف السنين، ولقد حظي المفكرون الفرنسيون بشهرة كبيرة على امتداد القارَّة الأوروبية

كلها، فهذا فولتير وقد دعاه الملك فردريك الثاني (1712–1786) إلى عاصمته برلين وإلى القصر الذي أشاده قربها وأسماه بالفرنسية Sans souci (من دون هم). أما إمبراطورة روسيا كاترين الثانية (1729–1796)، فقد دعت إلى ضيافتها عَلَماً آخر من مفكري الأنوار هو دنيس ديدرو. ولقد عُدَّ فولتير رمز الدعوة إلى التسامح الديني والدفاع عن القضايا السياسية العادلة فرسم تقليداً فرنسياً هو أن يلعب كاتب مفكر دور الرائد أو ضمير الغرب الأخلاقي المتصدي لظلم السياسيين، أي أن تكوِّن قوَّته المعنوية الأدبية سلطةً مضادةً تقف في وجه السلطة القائمة التي يتمتع بها السياسي، ولقد لعب الكاتب الشهير إميل زولا مثل هذا الدور في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر، ولعبه كذلك فرنسي آخر في القرن العشرين هو جان بول سارتر، فلقد كانت سلطته المعنوية لا تقل عن سلطة ديغول الفعلية، على الرغم من شخصية ديغول التاريخية المؤثرة والفاعلة، ولم يكن من قبيل الصدفة أن ديغول، وهو المثقف الكبير، قارن سارتر بفولتير حين طلب منه قائد الشرطة الإذن باعتقال سارتر فأجابه: «فولتير لا يُعتقل» «on n'arrête pas Voltaire».

ولقد أكد المثقفون الفرنسيون مراراً أن لعب مثل هذا الدور على صعيد أوروبا والغرب لم يمنعهم من الانفتاح على الآخرين، بل أنهم يفتخرون بأن العديد من كبار كُتَّاب العالم كان لهم الفضل في اكتشافهم ورفعهم إلى المنزلة التي يستحقونها، وخير دليل على ذلك دوستويفسكي الروسي إذ كانوا أول من اعترف بعبقريته الخارقة، وبعظمة إبداعه الروائي، ثم تبعهم الآخرون، كذلك فقد كان لهم الفضل الأكبر حتى في اكتشاف أصالة الروائي الأميركي الشهير وليم فوكنر، ومن قبله إدغار آلن بو، وإلى حد بعيد هيرمان ملفيل وروايته الشهيرة **موبي ديك**، وساهموا إلى حد بعيد في إعطاء إميلي برونتي المكانة التي تليق بعبقريتها المتجلية في روايتها **مرتفعات وذرنج** أو بالأحرى **مرتفعات عصف الريح**. واللائحة طويلة. باختصار، فإن لم تكرِّسك باريس وتعترف بموهبتك فعبثاً تبحث عن الشهرة العالمية، وعن الاعتراف بإبداعك.

غير أن طغيان موضة معيَّنة على الصعيد الفني أو الأدبي أو الفكري قد يعني الانغلاق على كل من لا يماشي هذه الموضة، بالتالي قد يتسبب بالانغلاق وعدم سماع صوت الفنان الجديد الآتي من خارج الطرق المألوفة. وحالات عدم الفهم

التي قاساها العديد من المبدعين كثيرة. يكفي أن نبقى هنا على الصعيد الباريسي لنشير إلى أن الموضة السائدة قد تفسر خيبة أمل موزارت، وهو العبقري الفذ الفريد، حين جاء باريس يافعاً عام 1778. الموضة تطلب تنازلاً لإرضاء ذوق الجمهور المتعطش إلى سماع ما يريده وليس إلى سماع الصوت الجديد المبدع الذي لم يألفه. على الصعيد الفكري، فإن الموضة تؤدي إلى الانغلاق والشهرة تؤدي إلى الغرور، وهما وجهان متقاربان لحقيقة واحدة. الانفتاح الفرنسي، والباريسي بشكل خاص، على الآخرين قد يصاحبه انغلاق على الذات. نحن لو عدنا إلى الفلسفة لوجدنا أن ديالكتيك الانفتاح والانغلاق يعمل بشكل واضح. فالاعتزاز بديكارت وهو واضع أسس الفلسفة الحديثة ومستنبط الكوجيتو الذي يقوم عليه كل الفكر الغربي، قد أغلق الفكر الفرنسي كثيراً ولفترة طويلة على نفسه؛ ومنعه من الانفتاح على كل الفلسفة الأنكلوسكسونية. غير أن الفرنسيين عوضوا عن ذلك بانفتاح مذهل على الفلسفة الألمانية وكبار مفكريها. وهم يرددون دوماً على سبيل الجد والمزح معاً، أن الفلاسفة الألمان هم فلاسفة كبار لأن فرنسا احتضنتهم، وأوَّلت فكرهم، وبيَّنت كل إشعاع أصالتهم. كانط وهيغل وماركس ونيتشه وهوسيرل وهيدغر يدينون بالكثير من شهرتهم العالمية لشارحيهم الفرنسيين، ولا ندري ماذا كان سيكون مصير هيدغر نفسه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وملاحقة الحلفاء له، لولا تبنِّي بعض الفرنسيين له، ورفعه إلى مستوى الفيلسوف الأكبر في عصره.

لقد لاحظ سارتر في الخمسينيات أن الوجودية قد أصبحت موضة سائدة ولم تعد مجرد فلسفة نظرية، وقد أصبح لها جيلها وملاهيها وصحافيُّوها ومغنُّوها، غير أن موضةً أخرى ستعصف بها في الستينيات، فالموضة لا تزيلها سوى موضة جديدة. هذا الفرد الذي رفعه سارتر إلى أقصى درجات الوجود وجد ذاته محاصرة من كل جهات الموضة الباريسية الجديدة التي اسمها البنيوية، والآتية إلى الفلسفة من العلوم الإنسانية الأخرى. وأصبح الكوجيتو الديكارتي الخصم الأول لفكر جديد يريد أن يثبت أن الأولوية هي للكل الشمولي لا للعنصر الفردي ولا للتزامن وليس للتطورية الزمنية. الذات الفاعلة تضيع هنا في غمرة بِنى تسبقها. ولقد رفض ريكور بشدّة هذه المدارس الجديدة وقد سار معها من موقع الناقد لها. وما لم تغفره باريس لريكور في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي هو أنه رفض

الموضة السائدة التي تمارس في نظره نوعاً من الإرهاب الفكري، وتطلب تنازلاً لا يقبله المفكّر المستقلّ. كل شيء أصبح عندها بنيوياً من الأنثربولوجيا إلى اللسانيات إلى الفرويدية إلى الماركسية. حاول أن يقف في وجه التيار وقد انتخب عام 1969 عميداً لِجامعة باريس العاشرة (نانتير) التي كانت قد انطلقت منها ثورة الطلاب في أيار/مايو 1968. إلّا أن عمادته انتهت سريعاً ولم يستطع أن يقاوم المد الجارف فكان تركه فرنسا يعني رفضه التنازل أو المساومة. مرةً أخرى نحن هنا أمام مجد يمثِّله الوصول إلى إدارة جامعة جديدة ساهم هو في تأسيسها، ومأساة اضطراره إلى الاستقالة أمام الوضع الدرامي الذي وجد نفسه فيه بسبب عنف الطلاب، وكأنه يؤكد أن المجد يسير جنباً إلى جنب مع المأساة، كما كان يقول الرومان.

في عام 1975 صدر له كتاب **الاستعارة الحية** وهو بمثابة رد مباشر في صميم معركة البنيوية واللسانيات، فالبلاغة تنظر إلى الاستعارة على أنها كلمة ومرجعيتها هي المعنى الأصلي الذي تمدد هنا ليحل محل معنى آخر، نحن هنا نستعيض عن كلمة بكلمة أخرى. غير أن الكلمة لا معنى لها من دون الجملة الكاملة، الكلمة في علم السيمياء ليست سوى إشارة لا يكتمل معناها إلاً في علم الدلالة، والحد الأدنى للوحدة هنا هي الجملة مكتملة. غير أن الجملة نفسها ليست سوى مقطع من شيء آخر، وهي لا تكتسب كل معناها إلّا في داخله، وهذا هو الخطاب الذي قد يكون قصيدة أو منشوراً أو كتاباً بأكمله. المرجعية هنا العالَم الذي يقيمه هذا الخطاب، هذا النص المتكامل الذي يعطي كل المعنى. باختصار، فإن الاستعارة في القصيدة لا تتخذ كل معناها إلّا بالاستناد إلى كل العالم الذي يعيد الشاعر وصفه وتركيبه، أي أننا هنا أمام عالم التأويل الذي يشير إلى قدرة الكاتب أو المبدع أو الفيلسوف على إعادة صياغة الواقع الذي نعيشه أو العالم الذي يلفُّنا. الذات إذن تخرج هنا منتصرة، إنها رغم البِنى التي تعيشها في عالم السيمياء تستطيع أن تعيد صياغة حقيقتها وأن تتحكم في واقعها. هنا سنصل إلى أنطولوجيا ريكور بأكملها والتي نجدها ممتدة من هذا الكتاب إلى الكتاب الذي نحن بصدده، بعد أن تمرَّ بكتاب **الزمان والسرد** بأجزائه الثلاثة الصادرة خلال أعوام 1983 و1984 و1985 وكتاب **الذات عينها كآخر** الصادر عام 1990، وهي أنطولوجيا المقدرة المعبَّر عنها في كل مرة بشكل مختلف.

إلى جانب ذلك، فقد حوى الكتاب انفتاحاً كبيراً من مُؤَلِّفه على الفلسفة غير القارِّية أي تلك الآتية من وراء بحر المانش ومن وراء المحيط الأطلسي، وهي الفلسفة الإنكليزية والأميركية. ريكور كان قد تأثَّر أولاً بالفلسفة الألمانية وبشكل خاص بفينومينولوجيا هوسيرل التي كانت منهجيته في أطروحته للدكتوراه، وكذلك منهجية سارتر وموريس ميرلوبونتي. هذا الانفتاح على فلسفة الآخر سيكون سمة ملازمة لكل فكر ريكور. كذلك فهو هنا يدخل ميداناً غير الفلسفة. إنه هنا يدخل إلى حقل اللسانيات والنقد الأدبي ليسمع صوتهما قبل أن يقوم بمقارنة بين الشعر والفلسفة على غرار فيلسوف ألماني آخر هو هيدغر. إلاً أن انفتاح ريكور في هذا الكتاب على المراجع المكتوبة باللغة الإنكليزية لم يكن ليرضي الألمان الذين عابوا عليه هذه المرة قلَّة الاستعانة بمصادرهم.

في الثمانينيات من القرن الماضي ومع صدور الأجزاء الثلاثة لموسوعته **الزمان والسرد** تصالح ريكور مع الجمهور الفرنسي، وكانت موجة البنيوية قد أخذت بالأفول، إلاً أن هذا الحدث السارّ قابلته مأساة شخصية تمثّلت في إقدام ابنه أوليفييه، الذي كان بالنسبة له رمز السلم الذي استعاده بعد عودته من الأسر الألماني، على الانتحار. كان لهذا الابن منزلة خاصة عند والده وقد رُزق به بعد انتهاء الحرب.

في **الزمان والسرد** يعود الفكر إلى أنطولوجيا المقدرة لكنها تتجلى هنا في الحبكة. هناك الزمان الكوني المادي المتوقف على الحركة، وهناك الزمان المعيش الذي لا يدركه الإنسان ويحياه إلاً عن طريق السرد، والسرد يستدعي تنظيم الحياة في حبكة لها بدايتها وتقلُّباتها، لكن لها كذلك تواصلها. الذات ليست رهينة بِنى خارجية بل هي قادرة على سرد قصة حياتها، قادرة على استخدام الزمان وتدوينه. الإنسان يملك إذن هوية سردية، ويدخل المفكر هنا في صميم النقد الأدبي ثانيةً إذ يتعامل مع نماذج ثلاثة للرواية في الغرب في القرن العشرين، النموذج الأول من إنكلترا مع رواية **السيدة دالاواي** لِفرجينيا وولف، ومن ألمانيا مع **الجبل السحري** لِتوماس مان يأتي النموذج الثاني، أما النموذج الثالث فكان من رواية الفرنسي مارسيل بروست **البحث عن الزمن المفقود**.

مع كتابه **الذات عينها كآخر** الصادر عام 1990 أراد ريكور أن يأتي بكتاب يكون بمثابة خلاصة لكل فلسفته، ونحن نلمس فيه هذه الأنطولوجيا التي تشدِّد

على العمل والتصرف والممارسة وعلى هذه المقدرة على القيام بذلك، هذه المقدرة التي تؤكد أني أستطيع أن أتكلم لأتواصل، وأستطيع أن أعمل أموراً حتى أحياناً عن طريق التكلم نفسه، وكذلك فإني أستطيع أن أروي حياتي الخاصة وحياة المجموعة، وأستطيع أن أتحمل عبء عمل أنا كنت صانعه ومؤلفه. وسيسير في كتابه الأخير على درب هذه الأنطولوجية، للأنا أفكر، للكوجيتو الذي لم يعد في استطاعته أن يملك يقينية ديكارت بل يستطيع أن يملك يقينية الإقرار الذاتي الذي بالطبع يتعرض للشك الآتي من فلاسفة الريبة والشبهة وعلى رأسهم نيتشه. الأنطولوجيا في هذا الكتاب تقول إني أستطيع أن أتذكر. الذات قادرة على التذكر. الإنسان قادر على التذكر وكذلك على النسيان وقبل ذلك كله إنه قادر على الغفران من دون حساب، لكن من غير أن ينسى.

الآن وبعد وفاة فيلسوفنا في العشرين من شهر أيار/مايو 2005 وقد هدأت الأهواء من حوله، نستطيع أن نتبيَّن أننا قد فقدنا واحداً من أهم فلاسفة القرن العشرين، وأن موقعه داخل الفلسفة الفرنسية في القرن المنصرم هو إلى جانب كبارها: برغسون وسارتر وميرلوبونتي. وقد ازداد اهتمام العرب به وها هي معظم مؤلفاته تعرَّب، في المشرق وفي المغرب وتلاقي الإقبال.

لقد كان من بين تلامذة ريكور العديد من العرب ولعل من أشهرهم: رينيه حبشي، اللبناني المصري الجذور الذي رأس لفترة قسم الفلسفة في الأونيسكو في باريس، وأنطون مقدسي، المفكر الشهير والمثقف الكبير، والأب إتيان صقر، الذي رأس جامعة الروح القدس في الكسليك، ولقد أقامت الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» برئاسة عبد الوهاب بو حديبه، حفل تكريم له في شهر نيسان/أبريل من عام 2002، وقد حضر إلى تونس ومعه بعض تلامذته الفرنسيين ومنهم أوليفييه مونجان رئيس تحرير مجلة **إسبري**، وقد جاء معهم الشاعر اللبناني باللغة الفرنسية صلاح ستيتية. وكنت أنا من بيروت وكان هناك حضور جزائري وحضور فلسفي تونسي بارز بطبيعة الحال. وكنتُ قد أعددتُ بإشرافه أطروحتي الرئيسية للدكتوراه يوم كان أستاذاً في السوربون. وقد كان ريكور بالغ التأثر بهذه الحفاوة العربية به، وقد شارف حينها على سِنِّ التسعين. مع ذلك، علينا أن نشير إلى أن ريكور الواسع الاطلاع الذي حاول أن يكون منفتحاً على كل الثقافات، لا يستشهد بمؤلف عربي إلاَّ نادراً، فهناك استشهاد عابر منه بإدوارد

سعيد في الجزء الثالث من **الزمان والسرد**، وكان ريكور يعرف إدوارد سعيد جيداً، إذ كانا يلتقيان في الولايات المتحدة الأميركية، وقد أخبرني بذلك مرة، حين تطرق حديثنا إلى القضية الفلسطينية. كذلك فإن ريكور يستشهد في هذا الكتاب **الذاكرة، التاريخ النسيان** بريمون قسيس السوري ليصفه بأنه أفضل عارفي هوسيرل. وريمون قسيس من تلامذة ريكور وهو قريب لأنطون مقدسي، وأستاذ جامعي لامع، وإن كان العالم العربي ما زال لا يعرفه.

إن الاهتمام العربي بفكر ريكور مُبَرَّر تماماً ويمكننا أن نتلمس بسهولة أسبابه، فهو مفكِّر سياسي كبير وإن لم يعتبر نفسه كذلك، فكتاباته حول «الحقيقة والتاريخ» والإيديولوجيا واليوتوبيا، ودعوته إلى إقامة مناقشة عامة حول حقوق الإنسان وحول وسائل الإعلام ومساهماته المتعددة في المشاكل الأخلاقية التي يثيرها التقدم العلمي، ومناقشته في هذا الكتاب للحداثة وأوهامها، تجعل منه مفكراً غربياً يبحث عمن يحاوره من المنقلب الآخر للإنسانية. كذلك فإن ريكور لم يكن مجرد فيلسوف نظري، بل أنه كما رأينا قد دخل بقوة معترك النقد الأدبي وكان له موقف مدافع عن الرواية الكلاسيكية ذات الحبكة والشخصيات في وجه الموضات الأدبية، كما كان مدافعاً عن الحدث التاريخي في وجه كل المدارس التي قلَّلت من شأن أي حدث لتشدِّد على التاريخ الفردي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. كذلك فإن ريكور قد انتقل في مراحل فلسفته الأخيرة ليصبح مع الألماني هانز جورج غادامير الممثِّل الأكبر للتأويلية الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر. وكبير فلاسفة العرب ابن رشد كان من أكبر دعاة التأويل في الفلسفة لحلِّ العديد من المشاكل التي يواجهها مجتمع معيَّن، في حقبة معيَّنة من تاريخه. التأويلية في عمقها الأخير أفقٌ غير محدود لتخطي الأزمات التي تعصف بالثقافات المتباعدة، من أجل الوصول إلى تلاقٍ يكون بمثابة الخاتمة السعيدة، كما في حكايات **ألف ليلة وليلة**، هذه التحفة العربية التي فتنت الغرب ولم تحظَ عند أصحابها بما يليق بها من عناية.

هذا الكتاب: للوهلة الأولى، يبدو هذا الكتاب كمجموعة من الأبحاث تتناول موضوعات مختلفة ومتباينة ليس بينها من رابط واضح، وهي بحسب العنوان نفسه **الذاكرة** التي تنتمي في العادة إلى علم النفس وإلى الطب حين تتعب أو تعطب، ثم **التاريخ** وهو علم إنساني قائم بذاته، ثم هناك **النسيان** وهو موضوع

يتعلق أكثر ما يتعلق بالوضع البشري لهذا الكائن الذي هو الإنسان، والذي بحسب الشاعر العربي «ما سمي الإنسان إلاً لنسيه»، وهناك أخيراً موضوع رابع لم يرد في العنوان غير أنه قد يكون الأهم وضعه كخاتمة «الغفران الصعب» وهو في نظري يضيء كل فكر ريكور وكأنه خلاصة تحاول أن تسبر أغوار الإنسان لتستشف مستقبله المنير في غياهب حاضره العنيف. وكأن الفيلسوف يترك لنا خلاصة فكره وتجربة حياته المديدة مع قرن اتصف بتحطيم مرير للعديد من اليوتوبيات. بل أكثر من ذلك فإن ريكور يستعمل في هذا الكتاب ثلاث منهجيات مختلفة، فهو يبدأ مع الذاكرة باستعمال فينومينولوجيا هوسيرل التي كان قد بدأ بها حياته الفلسفية. هذه المنهجية التي تبدأ بالوصف لتصل إلى المعيش والمعنى الذاتي للتجربة الموضوعية، طبِّقت هنا عند معالجة الذاكرة. أما التاريخ فقد اضطر مفكرنا إلى العودة إلى الإبستيمولوجيا الخاصة بهذا العلم وإلى استعراض المدارس الحديثة التي قلبت العديد من مفاهيم كتابة التاريخ وعلى رأسها مدرسة الحوليات الفرنسية. أما في الموضوع الثالث الذي يتأمل في التجربة الإنسانية وحدود الذاكرة الإنسانية والتاريخ الذي يعجز الإنسان عن الإلمام بكل شموليته لأنه لا يستطيع أصلاً أن يتذكر كل شيء ولا أن يجد تفسيراً شاملاً لكل تاريخ البشرية، فإن ريكور يلجأ هنا إلى التأويلية التي تحاول أن تقول كلمتها حول المصير الإنساني وأفقه المفتوح والمحدود في آنٍ معاً. والكلام في النهاية عن الغفران يظل يستعمل هذه المنهجية التأويلية، أي التي تتغذى بالعلوم الإنسانية كي تحاول أن تفتح أفقاً جديداً لهذا الإنسان المتألم الذي أدمى التاريخ ذاكرته وترك فيها جرحاً عميقاً وشرخاً بين المجموعات الإنسانية.

غير أن الواقع هو أن هذا الكتاب يشكِّل وحدة متكاملة متراصة وتختزل بمعنى ما، كل مسيرة ريكور الفلسفية وتتوج أنطولوجيته التي يشكِّل بلوغها الطموح الأخير لكل فيلسوف يحاول أن يجد تماسكاً داخلياً لكل جوانب فكره المتشعب. فإذا نظرنا إلى المنهجيات المستعملة لرأينا أن الفينومينولوجيا كانت دوماً منذ البداية تصاحب فيلسوفنا وهو لم يتخلَ عنها وقد اعتبرها كما فعل غيره من الفلاسفة الفرنسيين المنهجية الألصق بالفلسفة، أي أنه اعتبرها دوماً الوسيلة الأولى في رحلته الفكرية، ولكنه في ما بعد اعتبر أن تطعيمها بمنهجيات أخرى أمرٌ ضروري.

أما ذهابه إلى ميدان التاريخ ومناقشته لإبستيمولوجيا كتابة هذا العلم الإنساني

فهذا أمر قد طالب به دوماً لأنه اعتقد أن الفلسفة لا تستطيع أن تتقوقع على ذاتها ولا تسمع النداء الذي يأتيها من العلوم الأخرى وخصوصاً العلوم الإنسانية، لأن الفلسفة اقترنت دوماً بمسيرة العلم وربطت مصيرها بمصير كل العلوم، لأنها لو انكمشت على ذاتها لجفّت ويبست وتلاشت. وقد طبَّق هذا المبدأ فدخل عالم اللسانيات مع كتابه **الاستعارة الحية** ودخل ميدان التحليل النفسي حين كرَّس كتاباً خاصاً بمؤسس هذا العلم، فرويد، دعاه **في التأويل** وقد عامل فرويد على أنه واحد من كبار فلاسفة القرن العشرين. ريكور كان يعتبر دوماً أن الطريق القصير لا يوصل إلى معرفة حقيقية لإنسان عصرنا، وطريق الأنطولوجيا التي تستحق اسمها كفلسفة للوجود هي الطريق الطويلة التي تقوم بزيارة للعديد من ميادين المعرفة. أما لجوؤه في النهاية إلى التأويلية فهذا كان دوماً مطلبه لأنه كان يعلم أن فينومينولوجيا هوسيرل لا تصل إلى المدى الفلسفي الذي كان طموحها، بل تقود إلى نوع من الأنا المثالية ومن المتوحدانية solipsisme، لذا كان لا بد من تطعيمها بمنهجية أخرى، بل حتى الخروج من أفقها المحصور والمحدد والمتعيِّن إلى رحاب هذه التأويلية المُتغذية من كل روافد العلوم والعلوم الإنسانية.

أما إذا انتقلنا إلى المحتوى فإننا سنلمس أن هذا الكتاب على صلة مباشرة مع مصنَّفاته الكبرى الأخرى وبشكل خاص مع **الزمان والسرد** و **الذات عينها كآخر**، وهذا الكتاب، كما شاءه صاحبه، هو عبارة عن سد ثغرة قائمة في داخل الهوية السردية التي توصلت إليها استقصاءات المفكِّر في عمله السابق. الزمان يُعاش كسرد، والسرد يقود إلى أمر إبعاد الهوية التي تحافظ على الاستمرارية الزمنية على الرغم من كل ما يعترض الحياة من تغيُّرات. غير أن الهوية السردية هذه تضع تجربة الزمان المعيش وحبكة هذا الزمان في علاقة مباشرة في حين أنها في الواقع تمرُّ عبر الذاكرة، كي أستطيع أن أسرد حياتي أو حتى أن أسرد أي رواية لا بد من أن ألجأ إلى ذاكرتي، غير أن الذاكرة لا تستطيع أن تستوعب كل تجربتي لذا فإن سردي يمرُّ كذلك عبر النسيان، والذاكرة هي الحافظة الأولى للتاريخ. بين قُطبَي الزمان والسرد هناك إذن تقف الذاكرة كوسيط والذاكرة تحوي النسيان نفسه الذي يشكِّل في النهاية الأفق المحدود لكل التجربة الإنسانية في كل امتدادها الزمني. كذلك فإن هذا الكتاب يُكمل الأنطولوجيا التي بدأت مع **الاستعارة الحية** والتي أسماها صاحبها **أنطولوجيا الإنسان القادر**. إلى كل المقدرات التي تمَّ التعرف

إليها في **الذات عينها كآخر** تضاف هنا مقدرات أخرى هي هذه التي تقول أنا أستطيع أن أتذكر. أنا أتذكر فإذن أنا موجود وإنْ أنسى فأنا موجود، وأنا أستطيع أن أدوِّن تاريخي وأن أستملكه فأنا موجود، وأنا أستطيع أن أغفر من دون أن أنسى فأنا أؤكد كياني بممارستي لهذه الاستطاعة التي أملكها. وهناك أخيراً خط واحد يجمع كل الكتاب هو علاقة الإنسان بالماضي، هذا الزمان الذي لم يعد ولكنه كان، وتمثيل هذا الماضي. الذاكرة تحفظ الماضي والتاريخ يحفظ أحداث الماضي، والنسيان يقول لنا أي ذاكرة تستحق أن نحتفل بها وأي ذاكرة علينا أن نتركها تذهب بسلام ليلُفَّها النسيان ببلسمه.

الجزء الأول المكرَّس للذاكرة يعود بنا إلى التراث اليوناني ليؤكد على اللغز الأول الذي تكشفه الذاكرة وهو أنها كما يقول أرسطو تنتمي إلى الماضي، إنها من الماضي، واللغز هو أنَّ هذا الماضي هو حاضر الآن كأمر سبق فحدث. لغز الذاكرة هو في هذا الأثر المحفوظ والمنقوش الذي يبقى فيصبح الماضي معه هو حاضر ولكنه حاضر الآن كماضٍ انقضى ولم يعد. هناك إذن صورة قد احتُفِظت تجعل الماضي عائشاً في الحاضر: الذكرى تعود كصورة ليس كإشارة عن ذاتها بل عن شيء آخر غائب، كأثر باقٍ لأمر ليس حاضراً.

أما التجربة الأخرى في الذاكرة فهي ما يسميه ريكور «المعجزة الصغيرة»، وقد انطلق ليصل إليها مما كتبه برغسون في مصنَّفه **المادة والذاكرة**. هذه المعجزة تمرُّ دوماً في حياة كُلٍّ منَّا مرات عديدة حين يتذكر فجأة أمراً معيَّناً من ماضيه، أو حين يصادف شخصاً مجهولاً فيتذكره ويتحقق أنه هو الذي كان يعرفه وكان صديقه في الماضي. هذا التحقق من الذكرى أو من الشخص الذي كنا نعرفه يشكِّل معجزة حقيقية لأننا فجأة تغمرنا سعادة اللقاء وفرح التأكد من حقيقة الماضي. وتشكِّل هذه النقطة أمراً مهماً بالنسبة إلى التجربة الإنسانية، ذلك أني هنا أستطيع أن أتأكد من الحدث السابق، من الماضي الذي عشته واختزنته ذاكرتي ثم نسيته والآن أتذكره فجأةً وأستطيع أن أتثبت من صحة صورة الماضي الماثلة أمامي. هذه التجربة الرائعة في الحياة الإنسانية تنتمي إلى عالم اليقينية، أي إلى تجربة يمكن بسهولة تأكيدها في حين أنها غير ممكنة في التاريخ: ليس هناك من ماضٍ يعود فجأة ليمْثُل أمام شعب بأكمله أو مجموعة بشرية معيَّنة.

غير أن الذاكرة لا تعود لي وحدي، فهناك ذكريات أشترك بها مع آخرين، هناك الأقربون أولاً والأصدقاء ونتشارك معهم في ذاكرة لا تنتمي إليَّ وحدي. ريكور يلجأ هنا إلى هلبفاكس ومفهومه للذاكرة الجماعية، فكل مجموعة تشترك في ذكريات تتداخل في ما بينها كما تتداخل القصص التي نرويها عن أنفسنا فهي قد تخصنا وقد تخص آخرين وقد تخص بعيدين عنا. إن مصير الذاكرة هي ألا تبقى خاصة بواحد فقط.

والذاكرة تقودنا مباشرة إلى التاريخ لأنها هي الحاملة الأولى للتاريخ ولولاها لما كان هناك من علم لكتابة التاريخ، إذ إن المصدر الأول لمعلومات المؤرخ هو الشهادة، شهادة أولئك الذين حضروا الحدث، الشاهد سيقول صدقوني إن شئتم أو إن لم تَشَأوا فإني كنت هناك. طبعاً على المؤرخ أولاً ألا يثق بذاكرة الشهود وأن يمررها في منطقة النقد عن طريق المقارنة بين مختلف الشهادات. ذلك أن الشهادة هي شهادة حين تكون أمام الجمهور كي تكون هناك إمكانية لامتحان مدى الثقة بالشاهد. هنا نحن أمام ظاهرة مرتبطة مباشرة بالذاكرة، فالشاهد يروي من ذاكرته فإلى أي مدى نستطيع أن نثق بكل شاهد من الشهود والتوصل إلى الحقيقة في التاريخ، يمر عبر هذه المعركة بين مختلف الشهادات.

ثم هناك من يسجل هذه الشهادات التي تصبح جزءاً من الأرشيف بعد تسجيلها. لماذا كتبت هذه الوثائق ومن هو الذي كتبها ولصالح من؟ هذه الأسئلة يطرحها المؤرخ على الماضي فندخل في عالم الصراعات. ويدخل المؤرخ في المرحلة الأخيرة من مهنته وهي محاولة إيجاد الأسباب التي تفسر حدثاً معيَّناً إذ إن عليه في النهاية أن يضع نصاً مكتوباً هو نص أدبي جاهز للمطالعة. المؤرخ لا يستطيع هنا أن يخرج من عقد أو معاهدة أو اتفاق ضمني قائم بينه وبين قارئه هو التعهد بالتزام الحقيقة، وهذه الحقيقة التاريخية غير قائمة على الأسباب التي يكتسبها فقط وتشكِّل التبرير للتفسير الذي يتوصل إليه بل هي مرتبطة بالعديد من النوايا المتداخلة. الجواب على السؤال المطروح في التاريخ «لماذا»؟ والذي على العمل العلمي لكاتب التاريخ أن يجد الرد عليه كي يقدم صورة عن الماضي تستحق ثقة القارئ، ليس بالجواب الموحد. إذ إن التفسير التاريخي حين يتناول التاريخ الاقتصادي أو الديموغرافي أو حتى الثقافي يقترب من التفسيرات التي نجدها في العلوم الطبيعية، أما حين يتعلق الأمر بالحدث فالتفسير السببي يختلف

ومن هنا يظهر الميل إلى محاولة جعل التاريخ قضية نسبية، غير أن مثل هذا الميل يقتل الطموح الأولي للتاريخ بل سبب وجوده، وهو تقديم تمثيل مقبول وموثق عن الماضي، وقد يسلم التاريخ إلى نوع من الخطاب البلاغي بدل الالتزام الموضوعي بالشهادات المكتوبة والمسجلة في الأرشيف. إن مطلب الحقيقة هنا يظل المعيار، والحقيقة التي يتوصل إليها المؤرخ هي حقيقة قائمة على دراسة الوثائق على ضوء الموقف النقدي منها، غير أنها ليست حقيقة أخيرة ونهائية، إنها تشكِّل تفسيراً مفتوحاً أمام موقف نقدي آخر. ولكي نفهم ذلك جيداً يُجْري ريكور مقارنة بين الحكم الذي يصدره المؤرخ حين يصدر عمله التاريخي تحت صورة كتاب موضوع أمام مُتلقٍ هو قارئه، وبين الحكم القضائي. في الحالتين كان هناك شهود وكانت هناك مواجهات بين وجهات نظر متباينة وكان الأمر معروضاً أمام الجمهور. ففي حين أن القاضي يصدر حكماً نهائياً ويقفل الملف ولا تعود هناك من مراجعة، فإن المؤرخ يصدر حكمه في العمل الأدبي الذي يصنفه ويقدمه لمن شاء من معاصريه كي يقرأه، والحكم الذي توصل إليه قابل للنقاش ومفتوح على آفاق أخرى وعلى قيام موقف نقدي آخر. ليس للتاريخ تفسير شامل نهائي ولايملك كما رأينا إمكانية التحقق من التذكر أي من مصداقية الماضي كما هو الحال مع الذاكرة. غير أن هذا ليس مبرِّراً للقول بنسبية أي تفسير تاريخي. إن مطلب الحقيقة عند المؤرخ أثناء تنفيذه عمله هو وحده العاصم له من الوقوع في الخطابية. كل تأويل تاريخي يظل منفتحاً على الأفق النقدي إذ ليس هناك من تحقق ليحسم قضية التفسير، والمعرفة الكلية الشاملة لكل التاريخ هي يوتوبيا علينا التخلي عنها، الحدث التاريخي لا يحضر كما تحضر الذكرى في الذاكرة، غير أن ريكور يعتبر أنه يظل المرجعية الأخيرة التي على كل تفسير أن يعود لها. من هنا فإن البعض قد اعتبر أن ريكور أعاد للتاريخ الوقائعي مكانته أمام كل منتقديه في القرن العشرين.

التفسير التاريخي قد يتغيَّر كذلك بحسب السلَّم الذي تقاس به ظاهرة، فلقد عودنا المؤرخ الشهير بروديل على ما أسماه «الفترة الممتدة أو الطويلة» وفي هذا التفسير يختلط التفسير السببي بالتفسير القصدي أو بمحاولة الفهم، ومقابل هذا المقياس على الامتداد الواسع زمنياً، هناك ما سمته المدرسة الإيطالية التاريخ الجزئي الفردي أو الصغير جداً، القائم على دراسة حالات فردية في حادثة تهم جزئية فقط من تاريخ فترة معيَّنة.

غير أن الأمر الأهم في كل هذا هو محاولة الجماعة أن تستعيد تملُّك التاريخ، لقد كانت الذاكرة الفردية، ذاكرة الشاهد هي الرحم الذي ولد منه التاريخ، ثم سجلت شهادة الشاهد ودخلت الأرشيف المخيف بحجمه وتنوعه، وجاء المؤرخ كي يعيد إلى المجموعة تصوراً أو بالأحرى تمثيلاً حقيقياً للماضي يضعه أمام الأمة كي تكون عندها ذاكرة جماعية جاءتها من هذا الذي لم يعد قائماً ولا تستطيع أن تستعيده وتتحقق من صدق هذه الاستعادة. التاريخ يحاول أن ينقذ الذاكرة من النسيان وأن يُعَلِّمها حقيقة الإنسان كما تبدت في ماضيه. غير أن إعادة عملية تملك أحداث مرت تصطدم بالوضع البشري وبالتاريخ الشقي وبالذاكرة المعذبة وليس هناك من فلسفة هيغلية تستطيع أن تستوعب كل التاريخ لترى فيه زحف البشرية نحو خلاصها. التاريخ حين يريد في النهاية أن يعلِّم الذاكرة دروسه، تصطدم هذه بالأفق المحدود لكل التجربة الإنسانية. ليس الغد بأفضل من اليوم وليس اليوم بأفضل من الأمس بالضرورة. ماذا على الذاكرة أن تحفظ وماذا عليها أن تنسى في عالم يسوده العنف كما تبدَّى في القرن العشرين. وهل يمكن الغفران من دون النسيان؟ أسئلة مخيفة أمام هذا التاريخ الذي يلقي بعبءٍ ضخم على الحاضر. الماضي ليس معجزة مفرحة تعود ذكرياته. التاريخ بقدْر ما يعلِّم الذاكرة يجرحها ويجعلها في وضع الحزن الذي يجد فيه الفرد نفسه حين يفقد عزيزاً.

القرن العشرون قرن العنف بامتياز، غير أنه كذلك عصر إقامة الاحتفالات إحياءً لذكرى معيَّنة وعصر النُصَب التذكارية. الذاكرة هنا تحار أي تاريخ تستعيد وتتملك من جديد وأي تاريخ تنسى. وقد رأى ريكور أن الحل يكون في التوصل إلى ذاكرة عادلة، ذاكرة متوازنة بمعنى ما. ذاكرة تستطيع أن تنسى وأن تخرج من الحزن ومن التاريخ الشقي المعذب والمؤلم وأن تسامح وتغفر، حتى من دون أن تنسى بالضرورة. هذا الموقف الأخلاقي عَرَّض صاحبه لهجوم من أكثر من جهة بحجة أنه غير منصف إزاء الضحايا وأنه يطلب منهم النسيان. ولقد قالت ريجين روبان (Robin) في كتابها **الذاكرة المشبعة** الصادر عام 2003: إن ريكور يساهم هنا في هذه العملية المخيفة التي نشهدها في عصرنا وهي عملية المسح والإزالة. هناك ذاكرة مثقلة وقد تم التلاعب بها وهناك أحداث لم تترك آثاراً في الأرشيف، وميل كبير إلى تخفيف الذاكرة بالمحو المتعمد. في مثل هذا الموقف الذي يطال ريكور ليس على صعيد إبستيمولوجيا التاريخ بل على الصعيد الأخلاقي، الكثير من

التجني، فريكور يعترف بكل مأساة العنف ويحاول أن يكون منصفاً نحو كل ضحايا التاريخ والذاكرة المنصفة التي تهدف إلى التغلب على الاكتئاب والحزن وتطمح إلى سعادة ليست ساذجة، ولا تصم أذنيها أمام صرخات كل المتألمين. ولم تكن صدفةً أن الخاتمة تتعامل مع مفهوم الغفران، هذا السمو الذي يقابل هوة الذنب والذي يختلف عن أي تبادل أو هبة تنتظر المعاملة بالمثل ليصل إلى رحابة السماحة التي هي عطاء من دون مقابل ومحبة لامتناهية تعلو على كل الجراح. فلقد هاله كل ما جرى في قرن عاشه بأكمله وأخرج كتابه هذا في العام الأخير منه وقد أصبح في وحدته، في بيته القريب من باريس بعد أن كان مع عائلته ثمانية أشخاص يسكنون في منزل واحد. «كنا ثمانية وأصبحت وحيداً»، لقد ردد هذا أمامي أكثر من مرة. غير أنه وهو المتأثر جداً بكانط لم يشأ أن يُبقي مصنَّفه ضمن حدود الإبستيمولوجيا الصارمة في التاريخ بل أراد أن يضيء كل كتابه وربما كل فلسفته، فلجأ إلى مفهوم كانطي هو مفهوم «Anlage» «الاستعداد البدئي للخير»؛ فإنْ كان كانط قد نظَّر للشر المتجذر في الإنسان، إلاّ أنه قال كذلك إن هناك عمقاً غائراً في أعماق الإنسان ينشد الطيبة والخير والتعايش والتحابب. مثل هذا المفهوم يقترب بل يحاكي المفهوم الإسلامي للفطرة، هذه الطبيعة الخيِّرة الأولى التي أودعها الله أمانةً في كل فرد كي ينحو نحو الخير ولا يشطح نحو الأذية والمعصية وهوة الخطيئة. وعلى كل فلسفة دينية العمل على استعادة هذا الاستعداد، هذا الميل، هذه الطبيعة المتأصلة فينا، هذه الفطرة لكي تعود بكل قوتها وتبرز من خلال حطام المأساة اليومية والأفق المسدود.

ريكور لا يعود هنا إلى رؤية أخروية تستعيد هيغل وتفسر كل مسيرة الإنسانية بالتقدم المستمر، فلقد تخلَّى نهائياً ومن زمان عن مثل هذه الهيغلية. فلجوؤه إلى مفهوم الغفران في نهاية الكتاب، وهو مفهوم قريب جداً من مفهوم السماحة التي تعطي ولا تنتظر المقابل، كان كرسالة أخيرة يوجهها إلى كل قارئيه، وخاتمة لكل الأنطولوجيا التي تختصر فلسفته إلى صيغ تعبِّر عن مقدرة الإنسان على التحرك والعمل حين يروي ويمارس ويتكلم ويتحمل المسؤولية، وحين يعيش زمنه بتحويله حبكة روائية، وكأنه يستعيد الكوجيتو الديكارتي من براثن نيتشه وكل الذين يرتابون في قدرة الإنسان على تخطي مصاعبه بل عبء تاريخه المثقل بالأحزان. وهو هنا يقول لنا أنا أستطيع أن أتذكر وأن أسجل ذكرياتي وشهاداتي وأن أقيم تاريخاً يمثِّل

حقيقة الماضي وأن أستعيد لذاكرتي هذا التاريخ بكل ما فيه من نور ومن مناطق مظلمة، غير أني أستطيع كذلك أن أنسى بل إن من طبيعة الوضع البشري أن ينسى، وأنا قادر كذلك على أن أنسى لأني أريد ذلك وأنا قادر قبل كل ذلك على أن أتسامى على نفسي وأن أتخطى نزعتي نحو العنف كي أصل إلى عمقي الأصلي، عمقي الروحي الذي يتخطى التسامح إلى السماحة الرحبة، كي أصل إلى البُعد الروحي الكامن في أعماق طبيعتي، في هذه الفطرة التي تراكمت فوقها كل مآسي العنف غير أنها لم تستطع أن تلغيها أو أن تمحوها. إن الشقاء الذي يُبرزه التاريخ أمام أنظارنا تبهره وتتغلب عليه الذاكرة السعيدة التي تعلن النهاية السعيدة للفرد القادر على تخطي حزنه. إن العودة إلى الأصل، إلى الفطرة التي لا تغيِّرها في جوهرها كل التصرفات المأساوية، تعني أن البشر كل البشر، من دون أي استثناء قادرون على أن يتلاقوا ويتعايشوا وأن يقيموا بينهم سلاماً وأن يتطلعوا إلى السعادة كأفق بعيد لمهمة غير مستحيلة لأنهم قادرون على إنجازها وفطرتهم تدعوهم بل تحثهم على مثل هذا الإنجاز. ونتذكر هنا قولاً رائعاً للعبقري الروسي الشهير دوستويفسكي الذي أحبه ريكور كثيراً: «الناس تعساء لأنهم لا يدرون أنهم سعداء». لو عرفوا فقط لتغيَّرت حياتهم، ولأنهوا التاريخ كحركة عنف متجددة ولبلغوا هذه الخاتمة السعيدة happy end التي ينهي بها ريكور مصنَّفه الضخم هذا، وكأنه بهذا يقول إن كل خطاب فلسفي لا يأخذ كل معناه إلَّا كخطاب للسعادة التي تقول: «إن كل تعاسة، مهما قست يمكننا أن نتحملها إن نحن رويناها كقصة أو أخبرنا عنها قصة».

في ذاكرة سيمون ريكور(*)

(*) زوجة المؤلف المتوفاة بعد طول معاناة مع المرض. (المترجم).

ما كان، لا يمكن بعد اليوم ألاَّ يكون قد كان: بعد اليوم هذا الواقع السري والغامض بعمق بأنه كان، هو زاده إلى الأبد.

فلاديمير يانكلفتش

في مكانٍ مختارٍ من الدير يرتفع تمثال رائع من الفن الباروكي يمثِّل الشخصية المزدوجة للتاريخ. في المقدمة كرونوس الإله المجنّح (للزمان). إنه عجوز زنرت جبهته، تمسك يسراه بكتاب تحاول يمناه أن تنتزع منه ورقة. خلفه ومائل من سمت الرأس، التاريخ عينه. نظراته جدية وثاقبة، قدم تقلب بوق رخاء، تخرج منه كميات ضخمة من الذهب والفضة، إشارة إلى عدم الاستقرار؛ اليد اليسرى توقف حركة الإله، في حين أن اليمنى تعرض آلات التاريخ: الكتاب والمحبرة والمسبرة.

دير فيبلنغن، أولم



Entre la DÉCHIRURE par le Temps ailé

et l'ÉCRITURE de l'histoire et son stylet

Paul Ricœur

بين تمزق يحدثه الزمن المجنح

وكتابة التاريخ ومسباره

بول ريكور

تَنبيه

إن البحث الذي نحن بصدده هو ثمرة اهتمامات متعددة، بعضها خاص وبعضها مهني وبعضها أقول عنه أخيراً إنه عام.

الاهتمام الخاص: كي لا أقول شيئاً حول نظرتي الآن على حياتي المديدة ـ كما فعلت في كتابي **بعد التفكير** ـ الأمر يتعلق هنا بالعودة إلى نقص في إشكالية في كتابي **الزمان والسرد** وكتابي **الذات عينها كآخر** حيث تتواجه مباشرةً التجربة الزمنية والعملية السردية، وذلك على حساب إهمال للذاكرة، بل وأسوأ من ذلك، على حساب إهمال للنسيان، في حين أنهما يشكلان مستويين متوسطين بين الزمان وبين السرد.

الاعتبار المهني: هذا البحث يعكس ارتيادي لأعمال وحلقات ومؤتمرات قام بها مؤرخون محترفون واجهوا المشاكل عينها المتعلقة بالصلات بين الذاكرة وبين التاريخ. هذا الكتاب يكمل إذن مناقشة لم تنقطع.

الاهتمام العام: إن ما يجعلني أضطرب هو المشهد المقلق حين نرى الفائض من الذاكرة هنا، والفائض من النسيان في مكانٍ آخر، هذا إذا لم نقل شيئاً عن مدى تأثير إقامة الاحتفالات بذكرى أو أخرى، وعن مدى إساءة استعمال الذاكرة وكذلك النسيان. تشكِّل، بهذا الصدد، فكرة سياسة قائمة على ذاكرة عادلة، إحدى موضوعاتي المدنية المعلنة.

* * *

يحتوي هذا المصنَّف على أجزاء ثلاثة محددة بوضوح بفضل موضوع كل منها ومنهجيته: الجزء الأول، مكرَّس للذاكرة وللظاهرات الذاكرية وقد وضعته

تحت مظلة الفينومينولوجيا بالمعنى الهوسيرلي للكلمة. أما الجزء الثاني، المكرَّس للتاريخ فهو ينتمي إلى إبستيمولوجيا العلوم التاريخية. أما القسم الثالث، فيبلغ الذروة في تأمل حول النسيان، وهو يدخل ضمن إطار تأويلية للوضع التاريخي للبشر الذين هم نحن. يمر كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة بحسب مسار يتحمل في كل مرة عبء إيقاع ثلاثي. وهكذا تفتح فينومينولوجيا الذاكرة قصداً بتحليل يتجه نحو موضوع الذاكرة، الذكرى الماثلة أمام الذهن، ثم تعبر مرحلة التماس الذكرى، والسوابق والتذكر، ثم نمرُّ من الذاكرة المعطاة والممارسة إلى الذاكرة المتفكرة، ذاكرة الذات عينها.

أما المسار الإبستيمولوجي فإنه يسير بحسب المراحل الثلاث للعمل التأريخي، من مرحلة الشهادة والمحفوظات، إلى مرحلة استعمال التعبير «لأن» في كل صور التفسير والفهم، وهو ينتهي على المستوى الكتابي للتمثيل التاريخي للماضي.

وكذلك تعرف تأويلية الوضع التاريخي مراحل ثلاث: الأولى، هي فلسفة نفسية للتاريخ، تأويلية نقدية متنبهة إلى الحدود القصوى للمعرفة التاريخية التي يتخطاها بصور مختلفة ادعاء hubris معيَّن بالمعرفة، أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة تأويلية أنطولوجية همها استكشاف صيغ التزمين التي تشكِّل مجتمعةً الوضع الوجداني للمعرفة التاريخية، ونفتح عندها إمبراطورية النسيان المحفورة تحت أقدام الذاكرة والتاريخ، هذه الإمبراطورية المنقسمة على ذاتها بين التهديد في المسح النهائي للآثار وبين الثقة بأن كل مصادر السوابق باقية في الاحتياط.

غير أن هذه الأجزاء الثلاثة لا تشكِّل ثلاثة كتب. ومع أن السواري الثلاث تحمل أشرعة متداخلة وإن كانت مختلفة إلاَّ أنها تنتمي كلها إلى زورق واحد مُعد لرحلة بحرية واحدة ووحيدة. بالفعل فإن إشكالية مشتركة تمر عبر فينومينولوجيا الذاكرة، وإبستيمولوجيا التاريخ، وتأويلية الوضع التاريخي: إشكالية تمثيل الماضي. تُطرَح المسألة في جذريتها منذ الاستقصاء حول الوجه الموضوعي objectale للذاكرة: ما هي حقيقة لغز الصورة، الأيقونة eikon ـ إن نحن تكلمنا اليونانية مع أفلاطون Platon 428-427/ 347 ق.م. وأرسطو Aristote 384-322ق.م. ـ التي تعطي نفسها بوصفها حضوراً لشيء غائب طبع بخاتم السابق؟ إن

المسألة عينها تجتاز إبستيمولوجيا الشهادة، ثم إبستيمولوجيا التمثلات الاجتماعية، وقد أُخذت كموضوع ممتاز للتفسير/الفهم، وليُعاد توزيعها على صعيد التصور الكتابي للأحداث وللظروف وللبِنى التي تملأ الماضي التاريخي. إن اللغز الأولي للصورة الأيقونة لن يتوقف عن الازدياد من فصل إلى آخر، وهي تنقله من دائرة الذاكرة إلى دائرة التاريخ. يبلغ هذا اللغز مداه الأقصى مع تأويلية الوضع التاريخي حيث نكشف أن تمثيل الماضي معرض لتهديدات النسيان ومؤتمن على حراسته.

* * *

بعض الملاحظات الموجَّهة إلى القارىء.

إني أضع في هذا الكتاب على سبيل التجربة، طريقة عرض لم أستعملها في السابق: لكي أخفف عن النص الكثير من الاعتبارات التعليمية المرهقة. إدخال موضوع معيَّن، تذكير بالعلاقات القائمة مع الاستدلال السابق،شرح مسبق لما سيأتي ـ فإني قد وضعت في النقاط الاستراتيجية الرئيسية في الكتاب ملاحظات توجيهية تقول للقارىء أين أصبحت في استقصائي. وأتمنى أن تكون هذه الطريقة التي أتعامل بها مع صبر القارىء مقبولةً لديه.

ملاحظة أخرى: إني أذكر مرات عدة وأستشهد بمؤلفين ينتمون إلى عصور مختلفة، إلاَّ أني لا أقيم تاريخاً للمشكلة. إني أذكر هذا المؤلف، وذاك حسب ضرورة استدلالي من دون أن أهتم بالعصر. يبدو لي أن هذا الحق هو حق كل قارىء، وقد فتحت أمامه، في وقت واحد، كل الكتب.

هل أعترف أخيراً بأني لم أتبع قاعدة ثابتة في استعمالي لكلمة «أنا» أو كلمة نحن إلَّا في كلمة نحن الداخلة على السلطة أو التفخيم؟ إني أفضل القول أنا حين آخذ على عاتقي استدلالاً، والقول نحن حين آمل أن أجرَّ معي قارئي.

لتجرِ إذن سفينتنا ذات السواري الثلاث.

* * *

ليُسمح لي، بعد أن أنهيت عملي، بأن أعبِّر عن امتناني لكل القريبين مني الذين صاحبوا، بل أجرؤ على القول الذين أيَّدوا مشروعي. وأنا لن أسمِّيهم هنا.

إني أضع جانباً أسماء أولئك الذين بالإضافة إلى صداقتهم جعلوني أشارك في كفاءاتهم: فرنسوا دوس (François Dosse) الذي نصحني بخصوص ورشة المؤرخ، وتيريز دوفلو (Thérèse Duflot)، بفضل قوتها الضاربة أصبحت قارئتي الأولى المتيقظة والتي لا ترحم أحياناً، وأخيراً إمانويل ماكرون (Emmanuel Macron) الذي أدين له بنقد صائب للكتابة ولصياغة الجهاز النقدي لهذا المصنَّف. كلمة أخيرة لشكر الرئيس - المدير لدار نشر سوي Seuil، ولمدراء سلسلة «النظام الفلسفي» الذين، مرةً أخرى، أولوني ثقتهم وصبرهم.

بول ريكور

I

في الذاكرة وفي التذكر

إن فينومينولوجيا الذاكرة التي أَقترحها هُنا قد بُنيت حول سؤالين: من ماذا هناك ذكرى؟ لمن هي الذاكرة؟

يُطرح هذان السؤالان بروح فينومينولوجيا إدمون هوسيرل (Edmund Husserl) 1859-1938. ولقد شددنا في هذا الإرث على القول المأثور بأنّ كل وعي هو وعي لأمر معيَّن. هذه المقاربة الموضوعانية تطرح مشكلة خاصة على صعيد الذاكرة. أَوَ ليست هذه أساساً تفكرية انعكاسية كما تجعلنا نميل إلى الاعتقاد صيغة تعريف الفعل مع ضمير الفاعل في اللغة الفرنسية: يتذكر المرء هو نفسه أمراً معيَّناً، تعني مباشرةً أن يتذكر المرء نفسه؟ مع ذلك، فقد ألححنا على أن نطرح السؤال «ماذا؟» قبل طرح السؤال «من؟»، وذلك على الرغم من وجود تقليد فلسفي يميل إلى تغليب الناحية الأنانوية للتجربة الذاكرية. إن الأولوية التي أعطيت لفترة طويلة للسؤال «من؟» كان من نتائجها السلبية جرُّ الظاهرات الذاكرية إلى طريق مسدود، ما إن كان علينا إدخال مفهوم الذاكرة الجماعية. إن نحن قلنا سريعاً بأن موضوع الذاكرة هو الأنا بصيغة المتكلم المفرد فإن مفهوم الذاكرة الجماعية لا يمكن أن يكون سوى ضمن مفهوم تماثلي، بل ضمن جسم غريب في فينومينولوجيا الذاكرة. إنْ كنّا نريد أن نتجنب الوقوع في استعصاء aporie نحن في غنى عنه، فإن علينا أن نترك معلقة مسألة إرجاع إلى أحدهم ـ بصيغة المتكلم أو المخاطب أو الغائب ـ لأي فعل تذكر، وأن نبدأ بالسؤال «ماذا؟». في كل مذهب فينومينولوجي جيد، على المسألة الأناوية ـ مهما كان معنى كلمة أنا ـ أن تأتي بعد السؤال القصدي الذي هو بالضرورة سؤال الترابط بين الفعل noèse وبين الغاية المستهدفة noème. إن الرهان في هذا القسم الأول المكرَّس للذاكرة، من دون اعتبار المصير الذي ستلقاه في المرحلة التاريخية للعلاقة مع الماضي، هو أن

نستطيع أن نُذهِب إلى أبعد ما يمكن، فينومينولوجيا الذكرى التي هي اللحظة الموضوعانية للذاكرة.

إن لحظة المرور من السؤال «ماذا؟» إلى السؤال «من؟» ستخضع للتأجيل بسبب مضاعفة دالة للسؤال الأول بين وجه معرفي فقط وبين وجه تداولي (براغماتي). إن تاريخ المفاهيم والكلمات بهذا الصدد مفيد جداً: لقد كانت عند اليونان كلمتان هما منمي mnémé وأنامنيزيز anamnesis، كي يشيروا من ناحية إلى الذكرى بما هي أمر يتبدّى، بطريقة سلبية في الحالة القصوى، حتى أنهم وضعوا مجيئها إلى الذهن كتأثر انفعال pathos، ومن ناحية ثانية، الذكرى كموضوع لمطلب يسمى عادة استذكار، تفكر، استرجاع. وهكذا فإنَّ الذكرى التي هي مرةً موجودة ومرةً مبحوثاً عنها تقع على مفترقات دلالية وتداولية. فإنْ يتذكر المرء يعني أن يمتلك ذكرى أو أن يضع نفسه في البحث عن ذكره. بهذا المعنى فإن السؤال «كيف؟» الذي تطرحه الأنامنيزيز (الاستذكار) يميل إلى أن ينفصل عن السؤال «ماذا؟» الذي تطرحه بشكل أدق المنمي mnémé. إن هذه الازدواجية في المقاربة المعرفية والمقاربة التداولية لها وقعها الكبير في ادعاء الذاكرة بأنها أمينة للماضي: هذا الادعاء يحدد الوضع الحقيقي لصدق الذاكرة الذي علينا أن نقابله في ما بعد مع وضع التاريخ. في انتظار ذلك فإن إدخال تداولية الذاكرة التي تقول بأن تذكُّر أمر معيَّن يعني عمل شيء، سيلعب دور التشويش على كل إشكالية الحقيقة أو الصدق: هناك إمكانات سوء استغلال ستنضاف حتماً إلى مصادر الاستعمالات والعادات التابعة للذاكرة المدركة في محورها التداولي. إن التصنيف النمطي للاستعمالات وللاستغلالات التي سنقترحها في الفصل الثاني ستأتي لتتنضد فوق التصنيف النمطي للظاهرات الذاكرية في الفصل الأول.

وفي الوقت عينه فإن المقاربة التداولية للاستذكار ستزودنا بما يلزم للمرور من السؤال «ماذا؟»، وقد أخذناها بالمعنى الدقيق للاستقصاء حول المصادر المعرفية للذكرى، إلى السؤال «من؟»، المركَّز حول تملك الذكرى من قِبل فاعل قادر على أن يتذكر ذاته.

هذه هي طريقنا من «ماذا؟» إلى «من؟» مروراً بالسؤال «كيف؟» ـ من الذكرى إلى الذاكرة التفكرية، مروراً بالتذكر.

1
الذاكرة والخيال

ملاحظة توجيهية

حين خضعت فينومينولوجيا الذاكرة لأولية السؤال «ماذا؟» وجدت نفسها منذ البداية وقد واجهت استعصاءً تحتضنه اللغة العادية: إن الحضور الذي يشكِّل قوام تمثيل الماضي يبدو أنه حضور صورة. فنحن نقول بلا تمييز بأننا نتمثَّل حدثاً ماضياً أو أننا نتصوره، أي عندنا صورة وهذه الصورة يمكن أن تكون شبه بصرية أو سمعية. وهناك، أبعد من اللغة العادية، تقليد فلسفي يتصل بصورة مذهلة بتأثير التجريبية الآتية من اللغة الإنكليزية، وبالعقلانية الكبرى، المستمدة من الديكارتية، وهو يجعل من الذاكرة مقاطعةً تابعة للخيال الذي كان قد عومل ومن زمان بعيد بكثير من الشبهة، كما نرى ذلك عند ميشال مونتين (Michel Montaigne) 1533-1592 وبليز باسكال (Blaise Pascal) 1623-1662. والحال كذلك وبطريقة ذات دلالة عالية عند باروخ أو بنديكت إسبينوزا (Baruch or Benedict Spinoza) 1632-1677، إننا نقرأ ما يلي في القضية الثامنة عشرة من الكتاب الثاني في كتاب **الأخلاق** *l'Éthique*، «في طبيعة النفس وفي أصلها»: «إنْ تأثَّر الجسد البشري مرة بجسمين أو بعدة أجسام في آنٍ واحد، فما إنْ تتخيل النفس في المستقبل أحد الجسمين حتى تتذكر الآخر وكل الباقين». ولقد وضعت هذه الطريقة السريعة المختصرة بين الذاكرة والخيال، في خانة تداعي الأفكار: فإن كان هذان التأثيران قد اتصلا بالمجاورة فهذا يعني أن استدعاء أحدهما ـ أي تخيُّله ـ هو استدعاء للآخر، أي تذكره. إن الذاكرة وقد اختُزلت إلى استذكار، تعمل بالتالي في سياق الخيال. والحال، فإن الخيال، حين يؤخذ في حد ذاته، يوضع في أسفل سُلِّم طرق المعرفة، تحت عنوان التأثيرات الخاضعة لنظام ترابط الأشياء الخارجية البعيدة

عن جسم الإنسان، كما تشير إلى ذلك الحاشية التالية: «هذا الترابط يحصل بحسب نظام تأثرات جسم الإنسان وترابطها وذلك كي نميِّزه عن ترابط الأفكار الذي يحصل بحسب نظام العقل (الفاهمة)» (Éhtique, trad. Appuhn P.166-167). إن هذا الإعلان ممتاز جداً خصوصاً أننا نقرأ عند إسبينوزا تعريفاً رائعاً للزمان، أو بالأحرى للديمومة، بوصفها «استمرارية الوجود». وما هو مذهل هو أن الذاكرة لا تدخل بأي صلة مع إدراك الزمان هذا. وما كانت الذاكرة التي تُعدُّ طريقة تربوية باعتبارها مجرد الحفظ غيباً للنصوص التقليدية، تحظى بسمعة سيِّئة ـ انظر **خطاب المنهج** لرينيه ديكارت (René Descartes) 1596-1650 ـ فلا شيء يأتي لمساعدة الذاكرة بوصفها وظيفة نوعية لبلوغ الماضي.

علينا ضد تيار هذا التقليد الذي يحط من شأن الذاكرة ويعاملها على هامش نقده للخيال، أن نقوم بعملية فصل بين الخيال وبين الذاكرة إلى أبعد ما نستطيع أن نذهب في هذه العملية. إن الفكرة الرئيسية هنا هي وجود اختلاف نستطيع أن نقول إنه جوهري بين استهدافين، قصديتين: إحداهما، وهي قصدية الخيال تتجه نحو الوهمي، القصصي، غير الحقيقي وغير الواقعي، والممكن واليوتوبي، والأخرى، وهي قصدية الذاكرة، تتجه نحو الحقيقة السابقة، الواقع السابق، وتشكِّل السبقية السمة الزمنية بامتياز «للشيء المتذكَّر»، «للمتذكر» بوصفه كذلك.

إن صعوبات مثل عملية الفصل هذه تعود إلى الأصل اليوناني للإشكالية (القسم الأول). فمن ناحية تشدد نظرية أفلاطون حول الصورة (الأيقونة) على ظاهرة حضور شيء غائب، ويبقى الإرجاع إلى زمن مضى ضمنياً. هذه الإشكالية للأيقونة لها صلتها بالموضوع ومكانتها الخاصة بها، كما ستشهد على ذلك بقية استقصاءاتنا. غير أنها قد أعاقت الاعتراف بنوعية الوظيفة المزمَّنة temporalisante الحقيقية للذاكرة. علينا أن نتوجه نحو أرسطو كي نتلقى الاعتراف بهذه الخصوصية. إن الإقرار الفخور الذي نقرأه في النص الصغير الرائع في ما عُرف بالكتب الصغيرة ومنها كتاب **في الذاكرة والتذكر**، يقول «الذاكرة هي من الزمان»، سيصبح النجمة التي ترشدنا في بقية استكشافنا.

إن الجزء المركزي لهذه الدراسة سنكرسه في محاولة إقامة تصنيف نمطي للظاهرات الذاكرية (القسم الثاني)، وعلى الرغم من تشتته الظاهر فهو يستهدف

سلسلة من المقاربات للإحاطة بالتجربة الأساسية للمسافة الزمنية، لعمق الزمن الماضي. إني لا أُخفي أن هذه المرافعة دفاعاً عن دليل تمايز الذاكرة يجب أن تقترن بمراجعة موازية لموضوعات المتخيل كما فعل ذلك جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) 1905-1980 في كتابَيه **الخيال** و **المتخيل**، هذه المراجعة التي ستحاول أن تطرد الصورة من المكان الذي تدَّعيه في الوعي. إن نقد الصورة ـ اللوحة يصبح بهذه الطريقة مستمسكاً في الملف المشترك للخيال والذاكرة، ملف فتحته التيمة الأفلاطونية حول حضور الغائب.

غير أني لا أعتقد بأننا نستطيع أن نكتفي بهذه العملية المزدوجة للتخيل والذكرى. إذ لا بد من أن هناك في التجربة الحية للذاكرة سمةً غير قابلة للاختزال تفسر بقاء الغموض الذي يشهد على وجوده التعبير: صورة ـ ذكرى. يبدو أن عودة الذكرى لا يمكن أن تحصل إلَّا بطريقة الصيرورة ـ الصورة. إن المراجعة المتوازية لفينومينولوجيا الذكرى وتلك الخاصة بالصورة تجد حدها الأقصى في سيرورة تحويل الذكرى إلى صوَر. (القسم الثالث).

إن التهديد الدائم بالخلط بين إعادة التذكر وبين الخيال الناتج عن الصيرورة ـ الصورة الخاصة بالذكرى يصيب طموح الأمانة الذي يختصر الوظيفة الصدقية للذاكرة، ومع ذلك. . .

مع ذلك، فليس أمامنا أفضل من الذاكرة كي نؤكد أن شيئاً قد وقع قبل أن نشكِّل عنه ذكرى نحفظها. ولنقل منذ الآن إن كتابة التاريخ نفسها لن تنجح في زحزحة الاقتناع الذي يتعرض للسخرية باستمرار ولكنه باستمرار يؤكَّد من جديد، وهو أن المرجع الأخير للذاكرة يبقى الماضي مهما كان معنى ماضوية الماضي.

* * *

I ـ الإرث اليوناني

إن المعضلة التي يطرحها تشابك الذاكرة والخيال قديمة قِدَم الفلسفة الغربية. لقد أورثتنا فلسفة سقراط (Socrate) حوالى 470-399 ق.م. حول هذه المسألة موضعين متنافسين ومكملين لبعضهما، الأول أفلاطوني والثاني أَرسطي. الأول، مركَّز على قيمة الأيقونة (الصورة)، ويتكلم عن التمثُّل أو التصور الحاضر لشيءٍ

غائب، وهو يدافع ضمناً عن إدخال إشكالية الذاكرة في إشكالية الخيال. أما الثاني، المركَّز حول تيمة تمثِّل شيئاً سبق إدراكه أو اكتسابه أو تعلمه، فيدافع عن إدخال إشكالية الصورة في إشكالية الذكرى. مع مثل هذه الأقوال حول استعصاء aporie الخيال والذاكرة، كانت مناقشاتنا وتفسيراتنا التي لم تتوقف أبداً.

1. أفلاطون: التمثُّل (التصور) الحاضر لشيءٍ غائب

من المهم جداً أن نلاحظ منذ البداية أن مفهوم الصورة (الأيقونة)، وحده أو مقروناً بمفهوم الخيال لا نعثر عليه إلاّ في إطار الحوادث التي تُعنى بالسفسطائي، ومن خلال هذه الشخصية بالسفسطة عينها، وفي الإمكانية الأنطولوجية للخطأ. وهكذا فإن الصورة وضمناً الذاكرة هما منذ البداية محاطتان بالشبهة بسبب محيطهما الفلسفي الذي تُفحصان فيه. يتساءل سقراط كيف أن السفسطائي ممكن ومعه الكلام الخاطىء وفي النهاية اللاوجود المتضمن في اللاحقيقي؟ اللاصحيح؟ ضمن هذا الإطار يُطرح حواران من حوارات أفلاطون المشكلة وهما يحملان العنوانين **ثياتيتوس** *Théétète* و**السفسطائي** *Le Sophiste*. من أجل تعقيد الأمور أكثر فإن إشكالية الصورة ارتبطت منذ البداية بإشكالية السمة tupos، البصمة وذلك تحت شارة استعارة كتلة الشمع، وقد قورن الخطأ بإزالة للعلامات (سيمياء) sémiea أو بغلطة شبيهة بغلطة إنسان يضع خُطاه في البصمة الخاطئة. ونحن نرى هنا كيف أن مشكلة النسيان قد طرحت منذ البداية، بل طرحت بشكل مزدوج بما هي محو للآثار، وفشل في تصويب الصورة الحالية الحاضرة داخل البصمة الباقية كحلقة في الشمع. من اللافت جداً أن الذاكرة والخيال يتشاركان في المصير عينه، منذ هذه النصوص المؤسسة. إن هذا الوضع الأولي للمشكلة يزيد من أهمية تأكيد أرسطو أن «الذاكرة هي زمان».

لنقرأ حوار **ثياتيتوس** منذ الفقرة 163d[1]. نحن في قلب مناقشة مركَّزة على إمكانية الحكم الخاطىء، ينتهي بدحض الأطروحة القائلة: «ليس العلم شيئاً آخر غير

(1) نص حققه وترجمه ميشال نارسي، باريس، فلاماريون 1965, Coll. 6. هناك ترجمة أخرى قام بها أوغست دييس Diés باريس 1926 Les Belles Lettres، وترجمة أنجزها ليون روبان باريس، غاليمار مجموعة 1950 Bibliothèque de la Pléiade.

الإحساس» (187b-151e)[2]. ويقترح سقراط «الهجوم» التالي: ليكن السؤال التالي: «لنفترض أننا قد علمنا شيئاً، وأننا حول هذا الموضوع عينه ما زلنا نحتفظ بذكراه: هل من الممكن، أننا في هذه اللحظة، حين نستذكره لا نعرف بالضبط أننا نستذكره؟» ـ غير أنه يبدو لي أنني أخوض غمار خطاب كبير: إن ما أريد أن أسأل عنه إن نحن حين نعلم شيئاً، لا نكون نعرفه حين نستذكره (163d). إننا ندرك رأساً العلاقة القوية لكل الإشكالية مع فن الجدال l'éristique. وبالفعل، فعلى المرء أن يكون قد اجتاز كل دفاع بروتاغوراس (Protagoras) 481-411ق.م. ومرافعته لصالح الإنسان ـ المقياس قبل أن يلمح حلاً في الأفق، وفي البداية سؤالاً أكثر إلحاحاً: «لأنه في الحالة الحاضرة هل تعتقد أننا سنقبل معك أنه في حالة شخص ما، الذكرى الحاضرة لما كان قد شعر به مرة في الماضي هي انطباع مشابه، لما كان قد أحس به مرة، بالنسبة له هو الذي لم يعد يشعر به؟ الأمر يلزمه الكثير (166b). سؤال ماكر يجرُّ كلَّ الإشكالية إلى ما يبدو لنا أنه فخ وهو اللجوء إلى مقولة التشابه من أجل حل لغز حضور الغائب وهو لغز مشترك للخيال والذاكرة. لقد حاول بروتاغوراس أن يدخل الاستعصاء الحقيقي للذكرى وهو حضور الغائب في فن الجدال القائم بين اللامعرفة (الحاضرة) والمعرفة (الماضية). تسلَّح سقراط بثقة جديدة في الفكر شبيهة بالحوار الذي تقيمه النفس مع ذاتها ثم طوَّر نوعاً من فينومينولوجيا التباس الأمر: أخذ شيء على أنه شيء آخر. ولكي يحلَّ هذه المفارقة اقترح استعارة قطعة الشمع: «اقبل معي أن أفترض من أجل ما أريد قوله، إن في نفوسنا قطعة من الشمع كبيرة عند أحدهم وأصغر عند آخر، من شمع صافٍ عند واحد وأقل صفاءً وأصلب عند غيره، وهو ليِّن عند بعضهم ومتوسط عند البعض الآخر». **ثياتيتوس**: «إني أفترض»

(2) حول كل هذا، دافيد فاريل كريل **في الذاكرة والتذكر والكتابة. على الحافة**، بلومنغتون وأنديانا بوليس، منشورات جامعة أنديانا 1990. يتساءل المؤلف عن حقيقة الذاكرة وصحتها حين تكون أشياء الماضي قد أصبحت غائبةً بطريقة لا رجعة فيها؟ ألا تبدو وكأنها قد وضعتنا في اتصال معها عن طريق الصورة الحاضرة لوجودها المختفي؟ ما هي حقيقة هذه الرابطة بين الحضور وبين الغياب التي ارتادها اليونانيون تحت اسم استعارة البصمة ***tupos***؟ يستكشف المؤلف هنا كل مقتضيات العلاقة بين عمل الطباعة وبين الأيقنة iconographie (دراسة الرسوم والصور)، وهو هنا قريب من أعمال جاك دريدا حول الكتابة. ومهما كان من مصير هذه الاستعارة حتى مباحث الأعصاب في عصرنا، فإنه قد حكم على الفكر بسبب استعصاء حضور الغائب، أن يظلَّ على الحافة *(on the verge)*.

ـ سقراط: «لنقل الآن إن هذا الأمر هو هدية من أم ربات الفنون Muses الذاكرة، وكما نحفر كتوقيع سمتنا على خاتمنا كذلك فإننا حين تقع قطعة الشمع هذه تحت إمرة أحاسيسنا وأفكارنا فإننا نطبع عليها مما نريد أن نتذكره سواءٌ أكان الأمر يتعلق بما رأيناه أو سمعناه أو تصورناه في نفسنا. وما قد طُبع فإننا نتذكَّره ونعرفه ما بقيت الصورة قائمة هناك، في حين أن ما محي أو تعذر طبعه فإننا ننساه أي أننا لا نعرفه». (191d). لنلاحظ أن استعارة الشمع توصل الإشكاليتين، إشكالية الذاكرة وإشكالية النسيان. يلي ذلك تصنيف نمطي لكل التمازجات الممكنة بين لحظة المعرفة الحالية ولحظة اكتساب البصمة. وبين هذه (العاشرة والحادية عشرة): «ما نعرفه ونتحسسه مع محافظتنا على ذكراه أيخون منيمييون أرثوس (ekhon to mnemeion orthos): دييس يترجم «المحافظة على ذكرى أمينة»)، من المستحيل أن نعتقد أننا نعرف فقط، ومن نعرفه ونتحسسه في الظروف عينها، الاعتقاد أننا أمام أمر لا نملك سوى تصوره الحسي. (192b-c). من أجل الإحاطة بهذه السمة الصدقية للأمانة نضطر نحن إلى الذهاب بعيداً في المناقشة. يشبِّه سقراط، حين يتابع مماثلة البصمة، بالرأي الصواب، بالاندماج المطابق والرأي الخاطىء بخطأ في التصويب: «والآن إنْ ربطنا بإحدى السمتين إحساساً ولم نفعل ذلك مع السمة الأخرى وجعلنا السمة المتعلقة بالإحساس الغائب تتطابق مع الإحساس الحاضر فإن الفكر حين يتبع هذه الطريق، يقع كليَّةً في الخطأ». (194a)[3]. لن نتوقف أمام تصنيف أنواع الشمع وقد أُخذ كدليل لتصنيف لأنواع الذاكرات الجيدة والذاكرات السيِّئة. غير أننا من أجل لذة المطالعة لن نهمل ذكره الساخر (195a-194e) «للقلوب الوبرة» (**الإلياذة II!**) والقلوب الرطبة الليِّنة. وسنذكر الفكرة القوية القائلة إن الرأي الخاطىء لا يأتي: «من الأحاسيس التي تنسب إلى بعضها البعض ولا من الأفكار، ولكن من ربط إحساس بفكرة». (195c-d). إن الإحالة إلى الزمن التي كنا نتوقعها عند التعبير «المحافظة على الذكرى بشكل صحيح» ليست ملائمة في إطار نظرية معرفية تتعلق بوضع الرأي الخاطىء بالتالي بالحكم، وليس بالذاكرة بما هي ذاكرة. إن قوتها هي في شمولها،

(3) إني أشير هنا إلى الترجمة [الإنكليزية] البديلة لكريل (Krell): «الآن حين يحضر عندي الإدراك الحسي للبصمات ولكن ليس الآخر، وبكلماتٍ أخرى حين يطبِّق الذهن بصمة الإدراك الحسي الغائب للإدراك الحسي الحاضر فإنَّ الذهن ينخدع في كل عملية مماثلة». (كريل، **في الذاكرة والتذكر والكتابة**، مصدر سابق، ص27).

بكل ما في ذلك من سعة، عن طريق فينومينولوجيا التباس الأمر، استعصاء حضور **الغائب**[4].

إن الإشكالية الجامعة عينها، بالنسبة إلى وقعها على نظرية للخيال وللذاكرة، هي التي تتحكم في تغيير الاستعارة مع مثل برج الحمام[5]. بحسب هذا النموذج الجديد (**نموذج المطيرة** بحسب ميلز بيرنييت (Milz Burnyeat)، ترجمة نارسي (Narcy)، يُطلب من المستمع أن يسلِّم بوجود تطابق بين حيازة معرفة وبين استعمالها بطريقة فعّالة، على طريقة التمييز بين الاحتفاظ بعصفور في اليد وبين حيازته وهو في القفص. نمرُّ هنا من الاستعارة السلبية في الظاهر وهي البصمة التي يتركها خاتم، إلى استعارة التشديد فيها هو على تحديد للمعرفة بتعابير القوة أو المقدرة. المسألة المعرفية هي التالية: إن التمييز بين مقدرة وبين ممارستها هل يجعلنا قادرين على تصور أنه في إمكاننا أن نحكم بأن شيئاً ما تعلمناه ونملك معرفته (الطيور التي يحملها أحدهم) هو شيء نعرفه (الطائر الذي نأخذه من القفص) (197b-c)؟ إن المسألة تتعلق بالأمر الذي يخصنا لأن أي سوء حفظ غيباً للقواعد يقود إلى خطأ في العدِّ. نحن هنا بعيدون، في النظرة الأولى، عن حالات خطأ التصويب بحسب نموذج قطعة الشمع. ومع ذلك، ألم تكن هذه مماثلة للاستعمال الخاطئ لمقدرة وبالتالي إلى التباس في الأمر [أخذ الشيء على أنه شيء آخر]؟ أليس على البصمات أن تُحفظ غيباً كي تصبح قابلةً للاستعمال حين يتعلق الأمر بمعارف مكتسبة؟ وهكذا فإن الأمر يصيب الذاكرة بطريقة غير مباشرة، عن طريق ما يمكن تسميته فينومينولوجيا الالتباس في الأمر. إن التصويب الخاطىء وأخذ الشيء على غير ما هو هما صورتان لالتباس الأمر. إن نموذج المطيرة

---

(4) إننا نجد في كتاب ميلز بيرنييت، **ثياتيتوس أفلاطون** (شركة نشر هاشيت 1990، الترجمة الفرنسية لميشال نارسي، **المدخل إلى ثياتيتوس أفلاطون**، باريس 1998، PUF). مناقشة صارمة، بحسب تقليد الفلسفة التحليلية باللغة الإنكليزية، للحجة المعرفية البحتة (ويقول المؤلف بأن كل الشروحات الهامة لكتاب **ثياتيتوس هي في الإنكليزية**). حول الحكم الخاطىء وإمكانيته وتفنيده المحتمل، انظر الترجمة الفرنسية ص93 ـ 172، وحول «قطعة الشمع» ص166 وما يليها، وحول «المطيرة» [بناء لتربية الطيور]، انظر ص187 وما يلي.

(5) إنَّ نموذج قطعة الشمع قد سقط أمام حالة التعرف الخاطىء **إلى عددٍ** عن طريق مجموعه بين عددين، مثل هذه الأخطاء المجردة تفلت من كل تفسير عن طريق خطأ التصويب بين مختلف الإدراكات الحسية.

يصلح تماماً لبحثنا بما أن كل إدراك يشبَّه بحيازة وامتلاك hexis أو ktesis، وقبل ذلك بعملية صيد حيث يُصبح كل بحث عن الذكرى مطاردة وصيد. لنتابع سقراط كذلك، حين يلعب دور السفسطائي الحقيقي ويزايد في الرهافة، مازجاً حماماته بوراشين (حمامات بريَّة) وكذلك لا حمامات بـ الحمامات الحقيقية. وهكذا فإن الاضطراب يصيب ليس فقط لحظة الإدراك الحسي ولكن كذلك حالة التملك[6].

بهذه المضاعفات وإعادة المضاعفة غير المتوقعة فإن تشبيه برج الحمام (أو «نموذج المطيرة») يتبدى وقد أصبح يحل غنًى مساوياً لغنى الخطوة التي تقع خطأً في البصمة السيِّئة. فبالإضافة إلى التصويب الخاطىء، هناك الإدراك غير الصحيح أي الالتباس في الأمر. بالمقابل، فإن مصير الأيقونة (الصورة) قد غاب عن البحث. في حين أن كتاب **السفسطائي** يقودنا إليه.

إن إشكالية eikon (الصورة) المعالجة في **السفسطائي** تأتي بالضبط لنجدة لغز حضور الغائب، كما وردت في **ثياتيتوس** 194a، التي تكلمنا عنها أعلاه[7]. ما هو موضوع الرهان هنا هو وضع لخطة إعادة التذكر التي عولجت على أنها تعرُّف على البصمة. إن إمكانية عدم الصحة مدوَّنة في هذه المفارقة[8].

لنعزل في **السفسطائي**[9] النص المفتاح حيث يميِّز أفلاطون داخل نظام المحاكاة بين الصدق والخداع (الكذب) (234c وما يليها). إن إطار المناقشة قريب من إطار

---

(6) نلاحظ كذلك مَثَل النبَّال الذي يخطىء الهدف (194a) ولم يستغل هذا المثل. علينا أن نتذكر أنَّ الفعل اليوناني **هامارتانين**، (غلِطَ، أو أَثِمَ) يعني «أخطأ الهدف».

(7) لقد تركنا **ثياتيتوس**، في اللحظة التي يتشدد فيها النقاش الذي دار حول الحكم الكاذب، ليلاحق المشكلة المعرفية المحضة للعلاقة القائمة بين الموضوعات الثلاث التالية: المعرفة والإدراك الحسي والحكم الصحيح (201e). على الصعيد المعرفي المحض يمرُّ البحث من أخطاء التحقق من الهوية والوصف في كتاب **ثياتيتوس** إلى أخطاء بحتة في الوصف عند **السفسطائي** (ميلز بيرنييت، **مدخل إلى ثياتيتوس أفلاطون**، مصدر سابق، ص125).

(8) في هذا الصدد، سأقول ضد كريل (Krell) إنَّ ليس هناك من سبب لنقلب اكتشاف هذه المفارقة ضد أفلاطون ونجد فيها تمهيداً لأنطولوجيا الحضور، إذ يبدو لي أنَّ المفارقة مكوّنة للغز الذاكرة، كما ستصاحبنا طوال هذا الكتاب. وبالأحرى فإنَّ ما توضحه بالفعل هذه المفارقة هو طبيعة المسألة عينها.

(9) السفسطائي، تحقيق وترجمة أوغست دييس، باريس 1925, Les Belles Lettres. إننا =

ثياتيتوس: ما الذي يجعل السفسطة وفن خداعها ممكنين؟ يتفق الغريب وثياتيتوس على القول إن السفسطائي ـ دوماً هو ـ قبل كل شيء مجرد محاكٍ للوجود وللحقيقة، وهو شخص يصنع محاكاة mimemata ومجانسة للوجود (234b). هنا تتغيَّر الاستعارة. نمرُّ من البصمة في الشمع إلى رسوم الأشخاص، وهي استعارة تتوسع بدورها لتنطلق من الفنون التشكيلية إلى فنون اللغة (أوغست دييس (August Diès) يترجم إلى حكايات كلامية 234c) قادرة على أن تُظهر الأشياء التي تقول على أنها صحيحة وحقيقية. نحن هنا إذن في منتصف التقنية، تقنية التقليد الإيمائي، المحاكاة والسحر (**صانعو الحيل** 235bs) ليسا منفصلين. داخل هذا الإطار المفروض فرضاً يقوم أفلاطون بممارسة منهجيته المفضلة في التقسيم: «إليكم ما قررناه: تقسيم الفن الذي يصنع الصور بأقصى سرعة». (235b). عندنا من جهة، «فن النسخ». كما يترجم دييس: «والحال، إننا ننسخ بالطريقة الأدق حين نحاول إتقان المحاكاة، فنستعير من النموذج النسب الدقيقة للطول والعرض والارتفاع ثم نغطي كل جزء بالألوان التي تناسبه» (235d,e). عندنا من الناحية الثانية، التمثال الذي يدعوه أفلاطون phantasma (الخيال) (236b). نحن إذن هنا أمام eikon (الصورة) التي تتعارض مع (التخيُّل)، فن النسخ ضد فن الخيال (236c). إن قضية الذاكرة قد اختفت مع خصوصيتها، بعد أن سحقتها الإشكالية المهيمنة وهي مسألة معرفة في أي خانة نضع السفسطائي. يعترف الغريب بحيرته. كل قضية المحاكاة تجد نفسها بسبب ذلك وقد جرها الاستعصاء. ولكي نخرج من هناك علينا الصعود أعلى في تراتبية المفاهيم وافتراض وجود اللاوجود.

إن فكرة الشبه الأمين الخاصة بفن النسخ تكون قد نفعت كمحطة. يبدو أن أفلاطون قد لحظ لحظة الدخول في الطريق المسدود، حين تساءل: ماذا نسمي إذن «في نهاية المطاف صورة»؟ eidolon (239d). أننا نضيع في تعداد الأمثلة التي تفلت، على ما يبدو، من فن التقسيم المنظم، وقبل كل شيء من فن التعريف النوعي: «أي تحديد تعطيه إذن للصورة، أيها الغريب، غير تسميتها غرضاً ثانياً heteron مماثلاً

= نتبنّى هنا هذه الترجمة، هناك ترجمة فرنسية أخرى قام بها نستور ـ لويس كورديرو، باريس، فلاماريون، سلسلة «GF»، 1993.

منسوخاً عن الغرض الحقيقي؟» (240a). ولكن ما معنى كلمة مماثل؟ وآخر؟ ومنسوخ؟ ها قد قذف بنا إلى لجة البحر: «هكذا إذن ما ندعوه شبهاً eikona هو في الواقع لا وجود غير واقعي؟» (240b). من أجل أن نقوله علينا أن نعترف، على الرغم منا، أن اللاوجود موجود بطريقة ما (240c). إن الاختلاف الفينومينولوجي بمعنى معيَّن بين المنسوخ والمتخيل قد جرَّ إلى دوامة حيث فن الجدال والديالكتيك لا يتميَّزان عن بعضهما إلاً بصعوبة. كل هذا لأن سؤال الوجود للسفسطائي قد سحق المناقشة ولأن المعركة ضد بارمنيدس الإيلياني (Parménide) حوالى 540-450ق.م. ـ **الأطروحة الأبوية** (242a) ـ قد امتصت كل الطاقة الفكرية. ونحن نرى التعابير الثلاثة ـ النسخ. والصورة والخيال ـ مجموعة تحت كلمة مهينة واحدة هي الخداع (260c apaté، ثم بعد ذلك بقليل «الفن الذي يضع الصور، والرسوم الخيالية (260d)، وقد أتت النصيحة بتفحص نقوم به بعمق لما يمكن أن يكون عليه العقل أو اللسان logos، والرأي doxa والخيال phantasma (260e) من حيث 'تشاركها' مع اللاوجود» (المصدر نفسه).

لنقم بأول جردة استعصائية aporétique من اجتيازنا للمؤلفات الأفلاطونية المتعلقة بالذاكرة. يمكننا أن نصنِّف الصعوبات على الشكل التالي: الصعوبة الأولى، (وقد أشرنا إليها بطريقة عابرة) تتعلق بغياب الإحالة الواضحة إلى السمة المميِّزة للذاكرة، والتي هي أسبقية «السمات» الإشارات التي فيها تتلقى كل دلالاتها جميع انفعالات الجسد والنفس المتعلقة بالذكرى. غير أن الصحيح هو أن أزمنة الفعل المتعلقة بالماضي قد أشير إليها مرات عديدة، غير أن أي تأمل حقيقي لم يجرِ حول هذه الإشاريات الواضحة. وفي هذه النقطة بالذات يشكِّل تحليل أرسطو نقطة قطيعة واضحة.

أما الصعوبة الثانية، فتتناول نوع العلاقة القائمة بين الصورة وبين العلامة الأولى كما تُعالَج باختصار ضمن فنون المحاكاة بالطبع، إن التمييز الذي نجده في **السفسطائي** بين فن النسخ وبين فن التخيل يتأكد من جديد وبشدة. ويمكننا أن نعتبر هذا التمييز كبداية للاعتراف الكامل بالإشكالية التي هي في مركز هذه الدراسة أي البُعد الصدقي للذاكرة، ولنقل على سبيل الاستباق، للتاريخ: وهكذا وخلال كل المناقشة القائمة حول السفسطة فإن الوضع المعرفي والأنطولوجي المعطى للكذب يتضمن إمكانية نزع الخطاب الصادق من براثن دوار الكذب واللاوجود

الحقيقي الخاص به، وهكذا فإن فرص وجود أيقونة icône (رسم، صورة) صحيحة تبقى قائمة. إلاَّ أن المشكلة المعترف بخصوصيتها تجعلنا نطرح مسألة معرفة ما إذا كان مطلب الأمانة، الصدق التي يتضمنها مفهوم فن النسخ، تجد لها إطاراً مناسباً في مفهوم فن المحاكاة.

يتأتى من هذا التصنيف أن العلاقة بالعلامات أو البصمات لا يمكن أن تكون سوى علاقة تشابه. لقد استكشفت في كتابي **الزمان والسرد** كل موارد مفهوم المحاكاة أو التقليد mimesis وحاولت أن أعطيه أكبر امتداد ممكن على حساب المجازفة بإيجاد قطيعة متزايدة بين المحاكاة وبين المحاكاة ـ النسخ. غير أن المسألة تظل مطروحة لمعرفة ما إذا كانت إشكالية التشابه لا تشكِّل عائقاً مُبطلاً للتعرف إلى السمات الخاصة التي تميِّز الذاكرة عن الخيال. ألا يمكن للصلة بالماضي إلَّا أن تكون إحدى تنوعات المحاكاة؟ لن يتوقف هذا الارتباك عن مصاحبتنا. إن كان لشكنا من أساس فإن فكرة «المشابهة الأمينة» الخاصة بفن النسخ تصبح في خطر أن تكون قد زودتنا بقناعٍ، بدل أن تكون محطةً في طريق استكشافنا للبُعد الصدقي للذاكرة.

إلاَّ أننا لم نصل بعدُ إلى عمق الطريق المسدود. لقد رأينا **ثياتيتوس** يشبه الصورة إلى افتراض وجود علامة مماثلة لبصمة ختم في الشمع. نحن نتذكر التعابير التي يستعملها **ثياتيتوس** لإقامة الصلة بين الصورة وبين البصمة: «لنفترض بداعي البرهان أن في نفوسنا شمعاً قابلاً للتأثر...». إن مهمة هذا الافتراض هي السماح لنا بحلٍّ لغز الارتباك أو التباس الأمر، من دون أن ننسى لغز بقاء الأثر أو لغز محوه في حالة النسيان. وبهذا ندرك مدى أهمية المهمة التي أوكلت إليه. ولا يتردد أفلاطون بهذا الصدد في أن يضع هذا الافتراض تحت رعاية منيموزين (Mnémosyne) أُم كل ربات الفنون، معطياً إياه بذلك صفة مهيبة جداً. إن الاتصال المفترض بين الصورة وبين البصمة يُعتبر هنا أكثر بدئية من صلة التشابه التي يقوم بعملها فن المحاكاة. ولكي نقول ذلك بطريقة مختلفة، هناك محاكاة صادقة أو كاذبة لأن هناك بين الصورة وبين البصمة ديالكتيكاً من التكييف والتنسيق والتصويب الذي قد ينجح وقد يفشل. لقد بلغنا مع إشكالية البصمة وإشكالية الصلة بين الصورة والبصمة النقطة الأخيرة لكل تحليل تراجعي. والحال أن الافتراض ـ بالأصح القبول ـ بالبصمة قد أثار خلال تاريخ الأفكار موكباً كاملاً من

الصعوبات التي لم تتوقف عن إثقال ليس نظرية الذاكرة فحسب بل كذلك نظرية التاريخ، تحت اسم آخر هو اسم «الأثر». التاريخ، على ما يقول مارك بلوك (Marc Bloch)(*)، يريد أن يكون عِلْماً عن طريق الأثر. من الممكن منذ الآن أن نبدد بعض الالتباسات المتعلقة باستعمال كلمة «أثر» trace ضمن استعمال كلمة «بصمة» empreinte. إني أطبِّق المنهجية الأفلاطونية في التقسيم التي نادى بها أفلاطون وطبَّقها في كتابه **السفسطائي** فأميِّز بين ثلاثة استعمالات رئيسية لكل «أثر».

إني أضع جانباً مؤقتاً الآثار الباقية التي يعمل عليها المؤرخ: هذه آثار باقية مكتوبة وأحياناً مؤرشفة archivées. وهذه هي التي يقصدها أفلاطون في أسطورة **فيدرس** التي تروي اختراع الكتابة. سنعود إليها منذ التمهيد للقسم الثاني من كتابنا هذا! وهكذا فإن خطأ فاصلاً سيقام بين العلامات «الخارجية»، علامات الكتابة عينها، علامات الخطابات المكتوبة، وبين العنصر الخطي الذي لا ينفصل عن العنصر النسخي للصورة وذلك ضمن استعارة الطبع على الشمع. فإن أسطورة فيدرس ستقلب النموذج الطباعي الذي بنى على أساسه دافيد فريل كريل (David Farrell Krell) تأويله لِ**ثياتيتوس** من حميمية النفس إلى خارجانية الكتابة العامة للخطابات. إن أصل الأثر المكتوب يصبح هنا أكثر غموضاً.

أما الانطباع، بما هو تأثر ناتج عن صدمة جاءت من حدث يمكن أن يوصف بأنه مثير ولافت، فهو أمر آخر. هذا الانطباع هو قبل كل شيء مُتلقىً. وهو مفترض ضُمنيّاً في استعارة الصورة والنمط في لحظة بصم الختم على الشمع، بما أن النفس هي التي تتلقى البصمة (**ثياتيتوس** 194c). وقد نادى بها أفلاطون صراحةً في النص الثالث الذي نُؤَوِّلُهُ هنا. هذا النص نقرأه في كتابه **فيليبوس**

(*) مؤرخ فرنسي، أسّس مع لوسيان فيفر **الحوليات** عام 1929، أعدمه النازيون رمياً بالرصاص عام 1944 وهو في الثامنة والخمسين من عمره، وهو غير آرنست بلوخ، الفيلسوف الألماني صاحب «مبدأ الأمل» المتوفى عام 1977. وكان لوسيان فيفر (Febvre) يكبر مارك بثماني سنوات وقد توفي عام 1956 وهو في الثامنة والسبعين من عمره.
ملاحظة: ليس بالفرنسية حرف «خ» كما هو الحال في الألمانية، لذلك لا يجوز كتابة اسم مارك بلوك مع حرف الخاء. لأنَّ ذلك يجعله ألمانياً وهو الذي أعدمه النازيون الألمان (المترجم).

Philèbe/Philebus 38a-39c[10]. مرةً جديدة نحن أمام الرأي الكاذب أحياناً والصادق أحياناً أخرى، لكن هذه المرة في علاقته باللذة والألم المرشحين لاحتلال المركز الأول في المسابقة القائمة بين الخيرات المتنافسة المفتوحة منذ مطلع الحوار. يقترح سقراط: ألا يتشكّل دوماً في داخلنا الرأي العفوي والتفكري عن طريق الذاكرة والإحساس. ويسلّم بروتارك (Protraque) بهذا. ثم يأتي مثل الشخص الذي يريد أن يميّز ما يبدو له من بعيد كإنسان. ماذا يحصل حين يوجّه هذه الأسئلة إلى نفسه؟ ويقترح سقراط: «إني أتصور أن أنفسنا تشبه عندها كتاباً (38e) ويسأل بروتارك: «كيف؟». يلي ذلك التفسير: الذي يقترحه سقراط: «إن الذاكرة في لقائها مع الأحاسيس والتفكيرات pathemata التي يثيرها هذا اللقاء تبدو لي عندها، إنْ جاز لي القول إنها تكتب graphein في نفوسنا عدة خطابات، وحين يسجل مثل هذا التفكر pathema أشياء صحيحة فإن نتيجة ذلك فينا تكوُّن رأياً صواباً وخطابات صادقة. لكن هذا الكاتب grammateus الكامن فينا يكتب أشياء كاذبة فإن نتيجة ذلك تكون مخالفة للصدق والحقيقة (39a)[11]. ثم يقترح سقراط مقارنةً جديدة مع الرسم وهو نوع من الطباعة: «سلّم إذاً كذلك بأن صانعاً آخر يعمل في تلك اللحظة في نفوسنا» (39b). من هو؟ «رسام يأتي بعد الكاتب ويرسم في النفس الصور التي تطابق الكلمات» (المصدر نفسه). ويتمُّ هذا لصالح انفصال يقيم من ناحية بين الآراء والخطابات والإحساس المصاحب لها، ومن ناحية أخرى: «الصور الخاصة بالأشياء التي نفكر فيها أو نصوغها». (المصدر نفسه). هذا هو التسجيل في النفس الذي يعارضه **فيدروس** بالعلامات الخارجية التي تقوم عليها الخطابات المكتوبة. إن المسألة التي يطرحها هذا الانطباع التأثير تصبح عند ذلك مزدوجة. فمن ناحية، كيف يمكن الاحتفاظ به وكيف يبقى سواء

---

(10) أفلاطون، **فيليبوس**، تحقيق وترجمة أوغست دييس، Paris, Les Belles Lettres, 101 .1941

(11) هل كان المترجم مصيباً حين ترجم الكلمة اليونانية **باتيماتا** بكلمة تفكر بسبب التقارب الذي يقيمه أفلاطون في **الجمهورية** 511 d بين التفكير الاستدلالي أو الحدس بما هو حالات للنفس وبين **الباتيماتا**؟ ما يبقى جوهري للحجة التي نجدها في **فيليبوس** هو أن الطباعة الحميمية للنفس تبقى من مستوى التأثر والانفعال. سيعود الأمر إلى أرسطو كي يعالج **منيمي** mnémé [الذاكرة] بوصفها حضوراً في النفس والذكرى **كانفعال** pathos (انظر: ماسيلي، ص47 ـ 49).

تذكرنا أم لا؟ ومن ناحية ثانية، بأي صلة دالة يحتفظ بالنسبة إلى الحدث البارز المؤثِّر (والذي يدعوه أفلاطون eidolon والذي لا يخلط بينه وبين الأيكون eikon الصورة الحاضرة للعلامة الغائبة، والتي تطرح قضية تطابقها مع العلامة الأولى)؟ حول هذا الانطباع ـ الإشارة، هناك فينومينولوجيا ممكنة تقع على الحدود القصوى لما يدعوه هوسيرل الميدان الهيولاني hylétique.

الاستعمال الثالث للعلامة: البصمة الجسدية الدماغية القشرية كما تبحث في شأنها علوم الأعصاب. بالنسبة إلى فينومينولوجيا الانطباع ـ التأثير، هذه البصمات الجسدية هي موضوع مسلَّمة تتعلق بالسببية الخارجية، ومن الصعب جداً إثباتها. وفي مثل هذه الحال نحن نتكلم عن ركيزة لكي نشير إلى ربط من جنس معيَّن بين الانطباعات التي تنتمي إلى العالم المعيوش وبين البصمات المادية في الدماغ المنتمية إلى علوم الأعصاب neurosciences[12]، لن أقول هنا أكثر من هذا مكتفياً بالإشارة إلى الاختلاف بين الاستعمالات الثلاثة لفكرة الأثر المستعملة بلا تمييز: الأثر المكتوب على سند مادي، وانطباع ـ تأثير «في النفس»، وبصمة جسدية دماغية قشرية. في نظري، هذه هي الصعوبة التي لا يمكن الهروب منها والمتعلقة بوضع «البصمة في النفوس» كما يحصل في قطعة الشمع. والحال، لا يمكننا اليوم التهرب من قضية العلاقات بين البصمة الدماغية والانطباع المعيوش، بين الاحتفاظ ـ التخزين وديمومة التأثر الأصلي. إني آمل أن أبرهن على أن هذه المعضلة التي ورثناها من المناقشة القديمة حول علاقة النفس بالجسد، والتي قبل هنري برغسون (Henri Bergson) 1859-1941 بشجاعة تحمَّل مسؤولياتها في كتابه **المادة والذاكرة**، يمكن أن تُطرح بتعابير مختلفة عن التعابير التي تقيم تواجهاً بين المذهب المادي وبين المذهب الروحي. أو لسنا هنا أمام قراءتين للجسد، للجسداوية ـ جسد ـ موضوع في مواجهة جسد معيوش ـ والموازاة قد انتقلت من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى اللساني أو الدلالي؟

---

(12) إنَّ المناقشة المتعلقة بوضع القشرة الدماغية سنقرأها في القسم الثالث ضمن نطاق إشكالية النسيان. (لاحقاً، ص609 ـ 620).

2. أرسطو: «الذاكرة هي من الماضي»

على خلفية فن الجدال والديالكتيك الموروثة من أفلاطون، يمكننا أن نضع كتاب أرسطو المعنون «*Peri mnemes tai niscentia*» الذي وصلنا تحت عنوانه اللاتيني *De memoria et reminiscentia* [في الذاكرة والتذكر] وهو بين سلسلة من تسع رسالات صغيرة سماها **التقليد** *Parva Naturalia*[13]. [الطبيعيات الصغيرة أو المقالات الصغيرة للتاريخ الطبيعي][*]. لماذا هناك عنوان مزدوج؟ من أجل التمييز ليس بين الذكرى بالنسبة إلى استذكارها، ولكن بالنسبة إلى مجرد حضورها إلى الروح، (والتي سأدعوها لاحقاً في معالجتي الفينومينولوجية ـ استدعاءً évocation بحتاً) بالنسبة إلى الاستذكار بما هو مبحث.

إن الذاكرة بهذا المعنى الخاص توسم مباشرتها على أنها تأثر [انفعال] وهذا ما يميِّزها بالضبط عن الاستذكار[14].

إن أول مسألة تُطرح هي مسألة «الشيء المتذكَّر، وبهذه المناسبة تلفظ الجملة المفتاح التي تصاحب كل بحثي: «الذاكرة هي من الماضي» (449 b15)[15]. إن

---

(13) إن الترجمة الفرنسية **للمقالات الصغيرة للتاريخ الطبيعي** وللمقالة التي تهمنا **الذاكرة والتذكر** هي لرينيه مونييه وصادرة عن دار Les Belles Lettres. إني أعبِّر هنا بعد العديدين غيري عن ديني لترجمة ريتشارد سورابجي الإنكليزية وشروحاته التي حملت عنوان **أرسطو في الذاكرة**، برفندنس رود إيلند، منشورات جامعة براون، 1972. وحين نتبعه يمكننا ترجمة كلمة *anamnésis* إنما نمنيسيس اليونانية بكلمة استذكار rappel (استرجاع recollection)؛ وقد فضَّلتُ remémorisation إعادة تذكر، ذكر وذلك تمشياً مع التصنيف النمطي للذكرى الذي يلي **في** هذا الكتاب أركيولوجيا هذه المعضلة التي قمنا بها.

(*) هذه مقالات تتعلق في الواقع بعلم النفس وليس بعلم الطبيعة (السماع الطبيعي) في الترجمة العربية القديمة (المترجم).

(14) يشير أرسطو إلى هذا الاستحضار في آنٍ واحد باسم *mnémé* وبفعل (449 b4) *mnémoneuein*. وفي ترجمة مونييه Mugnier: «الذاكرة والذكرى» وبعد ذلك بقليل: «القيام بعمل الذاكرة»، سورابجي: «الذاكرة والتذكر». كذلك فإنَّ الاسم *anamnésis* سيصاحبه فعل *anamimneskesthai*. مونييه: «تذكر» و«ذكرى بالتذكر»، سورابجي: استرجاع recollection، ويسترجع recollecting.

(15) مونييه Mugnier: «الذاكرة تطبِّق على الماضي»، سورابجي Sorabji: «*Memory is of the past*» إنَّ **الذاكرة هي من الماضي**»، في حين أنَّ النص اليوناني يقول **تو غينومينو** *tou genomenou* ما حدث، ما حصل، ما قد وقع.

التباين القائم بين مستقبل التخمين أو التوقع وبين حاضر الإحساس (أو الإدراك الحسي) هو الذي يفرض هذه السمة الأساسية. ويقع هذا التمييز تحت سلطان اللغة العادية (لن يقول أحد... لكن سيقال إن..). وبشكل أقوى: إنه «في النفس» يقول المرء[16] إنه في السابق قد سمع أو أحس أو فكَّر في شيءٍ معيَّن (449 b23). هذه العلامة الزمنية التي رفعت إلى مستوى اللغة تنتمي إلى ما نسميه لاحقاً الذاكرة التصريحية déclaratif. وقد أُشير إليها بكثير من التشديد: وبقْدر ما أننا نتذكر من دون الأشياء (449 b19) وهذا صحيح، علينا أن نشير كذلك إلى أن هناك ذاكرة «حين يمرُّ الزمن» (حين يكون الزمن قد مضى) (449 b26)، أو بطريقة مختصرة «مع الزمان»[17]. وفي هذا الصدد، فإن البشر يشاركون بعض الحيوانات في الذاكرة المحضة، غير أن الجميع لا يملكون «الحس (الإدراك الحسي) aisthésis للزمن (b29). هذا الحس sensation والإدراك الحسي perception يقوم على أن علامة الأسبقية تتضمن التمييز بين القَبل والبَعد. والحال أن «القَبل والبَعد موجودان في الزمان en khronoi» (b23). في الترجمة الإنكليزية (and earlier and later are in time السابق واللاحق هما في الزمان). التوافق هنا كامل مع تحليل الزمان في كتاب أرسطو **الطبيعة** [السماع الطبيعي] و IV11 والذي يقول فيه إننا حين ندرك الحركة فإننا ندرك الزمان، غير أن الزمان لا يُدرك كمختلف عن الحركة إلَّا إذا حددناه horizomen (الطبيعة 218 b30)[18]، أي إذا استطعنا تمييز لحظتين، الأولى كسابقة والثانية كلاحقة[19]. في هذه النقطة يتقاطع تحليل الزمان مع تحليل الذاكرة. السؤال الثاني يتعلق بالصلة بين الذاكرة وبين الخيال. إن علاقتهما يؤكدها انتماؤهما إلى الجزء عينه من النفس، النفس الحسية، وذلك بحسب نوع من التقسيم كان قد

(16) سورابجي: «Says in his soul» «يقول في روحه».

(17) مونييه «كل ذكرى تصاحبها فكرة الزمن»، سورابجي: «كل ذكرى تتضمن الزمان».

(18) أن نكون في الزمان يعني أن يقيسنا الزمان في ذاتنا وفي وجودنا [...] وبالنسبة إلى الحركة فإنَّ واقع كوننا في الزمان يعني واقع أن نقاس في وجودنا (221a 5-7).

(19) «هذا التحديد أو التعيين يفترض بأننا نأخذ هذين التعبيرين [السابق واللاحق] على أنَّ الواحد منهما مختلف عن الآخر مع فاصل مختلف عنهما. وبالفعل فإننا حين نميز عن طريق العقل noésomen الطرفين والحد الأوسط، وتعلن النفس أنَّ هناك لحظتين، السابقة من جهة واللاحقة من جهة أخرى، نقول عندها بأنَّ هذا هو الزمان». (a 219 ـ 25 وما يليها).

مارسه أفلاطون[20]. غير أن الصعوبة تكمن في مكان آخر. إن القرب بين الإشكاليتين يعيد القوة إلى الاستعصاء القديم المتعلق بصيغة حضور الغائب: «يمكننا أن نتساءل (كيف يمكننا أن نتعجب كيف)، حين يكون التأثر حاضراً ولكن الشيء غائب، نتذكر ما ليس بحاضر» 27-26 450 a. (الترجمة هنا ببعض التصرف).

على هذا الإشكال المستعصي يرد أرسطو بما يبدو له أنه بيِّن وبديهي وهو أن التأثر الذي يحصل بفضل «الإحساس في النفس وفي الجزء الذي يقوده»[21]، هو عبارة عن تصوير، رسم zographéma نقول عنه إنه الذاكرة «(المصدر نفسه)». ها قد عادت، باسم جديد سيهمنا في ما بعد، الإشكالية المعروفة جداً للصورة (الأيقونة) ومعها إشكالية البصمة، المرتبطة بدورها باستعارة الدمغة والختم. غير أنه، على خلاف **ثياتيتوس** الذي وضع البصمة داخل «النفوس» - حتى وإنْ اعتبر هذه الأخيرة ككيانات قابلة للتأثير فيها - يربط أرسطو الجسد بالنفس ويطوِّر على هذا الأساس المزدوج تصنيفاً نمطياً سريعاً للمعلولات المختلفة للبصمات (451b-11). غير أن هذا لا ينهي عمل مؤلفنا مع هذه الاستعارة. إذ إن استعصاء جديداً يبرز فجأةً: إن كان الأمر كذلك، يتساءل أرسطو، فما الذي يتذكره المرء عندها؟ التأثر الذي حصل أو الشيء الذي كان منه هذا التأثر؟ إن كنا نتذكر التأثر فمعنى ذلك أننا لا نتذكر شيئاً غائباً، أو إذا تذكرنا الشيء فكيف يمكننا، ونحن ندرك الانطباع، أن نتذكر الشيء الغائب الذي لسنا بصدد إدراكه؟ بعبارةٍ أخرى: كيف يمكننا ونحن ندرك صورة معيَّنة، أن نتذكر شيئاً مختلفاً عنها؟

إن حلَّ هذا الاستقصاء يكمن في إدخال مقولة الغيرية المتوارثة من

(20) علينا إذن القول «إنَّ الأشياء التي هي مواضيع الذاكرة هي كل الأشياء المنتمية إلى الخيال وبطريقة عَرَضية الأشياء التي لا توجد من دون وجود هذه الملكة». وفي الترجمة الإنكليزية («في حين أنَّ الأشياء التي لا تدرك من دون الخيال فإننا نتذكرها بفضل تداعٍ عَرَضي». 25-22 450 a).

(21) ماذا؟ النفس أو الإحساس؟ مونييه يترجم «الذي يملك الإحساس» بينما يترجم سورابجي «الذي يحوي الروح». (25 450 a).

الديالكتيك الأفلاطوني. إن إضافتنا إلى مفهوم البصمة مفهوم الرسم أو التسجيل، كما نقول اليوم graphé[22] يضعنا في طريق الحل. بالفعل، فإنه يعود إلى مفهوم التسجيل أن يحتوي إحالة إلى الآخر، الآخر غير التأثر بما هو كذلك. الغياب بوصفه آخر الحضور! يقول أرسطو لنأخذ مثلاً: الشكل المرسوم لحيوان. يمكننا أن نقوم بقراءة مزدوجة لهذه اللوحة: إما أن نعتبرها في حد ذاتها كمجرد رسم مرسوم على ركيزة معيَّنة، وإما أن نعتبره أيقونة (الترجمة الفرنسية والإنكليزية تقول نسخة copie). وهذا جائز لأن التسجيل يقوم بتنفيذ الأمرين معاً: إنه هو نفسه وتمثيل شيءٍ آخر allou phantasmas؛ هنا، معجم أرسطو دقيق: فهو يحتفظ بالمفردة phantasma من أجل التسجيل بما هي والمفردة أيكون eikón من أجل الإحالة إلى الآخر غير التسجيل[23].

إن الحل ماهر، ولكنه يحوي على صعوباته الخاصة به: إن استعارة البصمة، ويريد التسجيل ألا يكون سوى أحد تنوعاتها، تستعين بالحركة Kinésis التي تتأتى البصمة منها؛ والحال أن هذه الحركة تُرجعنا بدورها إلى سبب خارجي (أحدهم أو شيء معيَّن قد ضرب البصمة)، في حين أن القراءة المزدوجة للرسم، للتسجيل يحوي ضمناً عملية مزدوجة داخل الصورة الذهنية، وكما نقول في أيامنا قصدية مزدوجة. يبدو لي أن هذه الصعوبة الجديدة قد أتت بسبب التنافس بين نموذَجيِّ البصمة والتسجيل. كان **ثياتيتوس** قد حضر المواجهة بينهما حين عامل البصمة عينها كعلامة دالة، sémeion؛ عندها كانت العلة الخارجية للضرب (الحركة) والدلالة الحميمة للعلامة (المعنى) تأتيان لتذوبا في الدلالة عينها. إن الخلاف الخفي بين النموذجين يخرج إلى العَلَن في نص أرسطو إن نحن واجهنا إنتاج التأثر والدلالة الأيقونية iconique التي يؤولها مترجمانا (للإنكليزية والفرنسية) على أنها نسخة copie، بالتالي على أنها تشابه. إن هذا الربط بين

(22) إن التعبير zographéma الذي أُدخل سابقاً يحوي الجذر غرافي graphé.

(23) إلى هاتين المفردتين علينا إضافة مفردة ثالثة هي mnémoneuma والتي يترجمها سورابجي إلى الإنكليزية بكلمة reminder (مذكِّر) وهي عبارة عن ذكرى قائمة على مفكرة، مذكرة أو خلاصة وسنعود إليها في الجزء الفينومينولوجي في هذه الدراسة (451 a2). أما بخصوص كلمة mnémoneuma فإنَّ مونييه في ترجمته الفرنسية يكتفي بكلمة souvenir (الذكرى)، بمعنى ما يجعلنا نفكر في شيءٍ آخر.

إثارة (خارجية) وتشابه (حميم) سيبقى بالنسبة لنا صليب صعوبات كل إشكالية الذاكرة.

إن التباين بين فصلَي مقالة أرسطو ـ في الذكر (الذاكرة) والتذكر mnémé et anamnésis أوضح من انتمائهما إلى إشكالية واحدة وحيدة فقط. إن الفصل بين (الذاكرة) و (التذكر) يقوم على سمتين: من ناحية، فإن الذكرى المحضة تحصل على طريقة تأثر (انفعال)، في حين أن الاستذكار rappel[24] يقوم على بحث إيجابي نشط. من ناحية ثانية، فإن الذكرى البحتة تقع تحت تحكم الفاعل الحقيقي للبصمة، في حين أن الحركة وكل عملية التغيير التي سنقولها مبدأهما فينا. غير أن العلاقة بين الفصلين يؤمنها الدور الذي تقوم به المسافة الزمنية: إن فعل التذكر يحصل حين يمرُّ زمن (451a 30). وهذا الفاصل من الزمن بين الانطباع الأول وبين عودته هو الذي يجتازه الاستذكار (التذكر). بهذا المعنى، فإن الزمان يظل موضع الرهان المشترك للذاكرة ـ الانفعال وللتذكر ـ الفعل، وهذا الرهان يضيع ولو قليلاً في خضم تفاصيل تحليل التذكر. والسبب في ذلك يعود إلى أن التشديد يقع بعد ذلك على «كيف»، على طريقة الاستذكار الناجعة.

بمعنى عام، «فإن أفعال الاستذكار تحصل حين يحدث تغيير حركة قد جرى بعد تغيير آخر». (451 b10)[25]. والحال أن هذا التتابع يمكن أن يجري إما بحسب الضرورة وإما بحسب العادة، وهكذا فإن هناك هامشاً للتنوع قد أُبقي وسنعود إليه لاحقاً، بعد قولنا هذا، فإن الأولوية المعطاة للناحية المنهجية للبحث (هذا التعبير

---

(24) يحافظ مونييه على كلمة تذكر reminiscence، في حين يقترح سورابجي في الإنكليزية recollection إعادة تذكر، أما أنا بدوري فأقترح بالفرنسية rappel استذكار أو كلمة remémoration إعادة تذكر، وذلك ضمن منظور معالجتي الفينومينولوجية التي تلي شرحَي نصوص أفلاطون وأرسطو. إن التمييز الذي يقيمه أرسطو بين (الذاكرة والتذكر) هو في نظري نوع من السبق للتمييز الذي تقترحه فينومينولوجيا الذاكرة بين مجرد استدعاء بسيط وبحث أو جهد للاستذكار.

(25) في ترجمة مونييه: «إن التذكرات تحصل حين تحدث هذه الحركة بعد تلك الحركة». أما سورابجي فيترجم: «أفعال الاستذكار تحدث لأنَّ تغييراً من طبيعته أن يحصل بعد تغيير آخر». (451 b10).

العزيز لدى كل السقراطيين) تُفسِّر لنا الإلحاح على اختيار نقطة انطلاق لمسار الاستذكار. وهكذا فإن مبادرة البحث تعود إلى «مقدرة على البحث» هي مقدرتنا الخاصة بنا. إن نقطة الانطلاق تبقى عائدة إلى مستكشف الماضي، حتى وإن كان التسلسل الذي يلي يعود إلى الضرورة أو العادة. أضف إلى ذلك، أن العديد من الدروب تظل مفتوحة اعتباراً من نقطة الانطلاق عينها، أثناء المسيرة. إن استعارة السير في الدرب قد جاءت نتيجة لاستعارة التغيير. لهذا فإن البحث قد يضيع في دروب خاطئة ويحتفظ الحظ بدور له. غير أن مسألة الزمن لم تغب عن النظر أثناء هذه التمارين للذاكرة المنهجية: «إن النقطة الأهم هي معرفة الزمن». (425 b7). وتتعلّق هذه المعرفة بقياس المسافات التي نجتازها، وهو قياس دقيق أو غير محدد، وفي الحالين فإن تقدير الأكثر أو الأقل يشكِّل جزءاً لا يتجزأ من هذه المعرفة. والحال أن هذا التقدير يعود إلى القدرة على التمييز بين المقادير والمقارنة بينها، سواءٌ أكان الأمر يتعلق بالمسافات أو بالأحجام الأكبر أو الأصغر. يذهب هذا التقدير إلى حد احتواء مفهوم النسب. إن قول أرسطو هذا يؤكد الأطروحة القائلة بأن فكرة المسافة الزمنية ملازمة لماهية الذاكرة وتقوم بالتمييز المبدئي بين الذاكرة وبين الخيال. أضف إلى ذلك، أن الدور الذي يلعبه تقدير فترة الزمن يدل على الناحية العقلانية للاستذكار (التذكر): «أن البحث» يشكِّل «نوعاً من الاستدلال Sullogismos» (453 a13-14). غير أن هذا لا يمنع الجسد من أن يكون متلازماً مع الناحية التأثرية الانفعالية التي تمثلها هي أيضاً مطاردة الصورة (453 a16).

على العكس من قراءة اختزالية فإن تعددية للتقاليد التأويلية تولد مع طريقتنا هذه. هناك أولاً تقليد من الذاكرة، وهو يقوم كما سنقوله في الفصل الثاني، بنوع من تمرين الذاكرة حيث تسود عملية الحفظ غيباً mémorisation على عملية إعادة تذكر أحداث الماضي الفريدة. يأتي في الحركة الثانية تقليد مذهب الترابطية أو التداعي للفلاسفة الحديثين، الذي يجد، كما يشير إلى ذلك تعليق سورابجي، في نص أرسطو ما يدعمه ويؤكد وجهة نظره. غير أن النص يترك مكاناً لتصور ثالث حيث التشديد يكون على الدينامية وخلق التسلسلات، كما يفعل ذلك برغسون في تحليله لِ«مجهود التذكر».

في نهاية قراءتنا وتأويلنا لمقالة أرسطو **في الذاكرة والتذكر** من المسموح لنا

بأن نحاول تقدير مساهمة هذه المقالة في فينومينولوجيا تتناول الذاكرة.

إن المساهمة الرئيسية تقوم على التمييز بين منيمي (الذاكرة) وبين (التذكر). هذا التمييز سنجده في ما بعد تحت مفردتين أخريين: مفردة الاستحضار البحت، ومفردة المجهود المبذول للاستذكار (التذكر). حين قام أرسطو بوضع خط فاصل بين حضور الذكرى البحت وبين فعل التذكر، حافظ إلى الأبد على فضاء للنقاش خليق بالاستعصاء الأساسي الذي كشفه أفلاطون في **ثياتيتوس** وهو استعصاء حضور الغائب. إن إجمالي مساهمته في هذه المناقشة متباين. من ناحية، إنه قد شحذ رأس اللغز حين جعل من الإحالة إلى الزمان السمة المميِّزة للذكرى في حقل الخيال. مع الذكرى يحمل الغائب العلامة الزمنية للسابق. في المقابل، فإنه حين يجعل بدوره كإطار للمناقشة مقولة الأيقونة (الصورة) وقد ارتبطت بمقولة البصمة فإنه يجازف بأن يبقي الاستعصاء في طريق مسدود. بل إن هذا الطريق المسدود مزدوج. من ناحية، ستبقى مطروحة علينا كمسألة مربكة، خلال كل استقصائنا، معرفة ما إذا كانت العلاقة بين الصورة ـ الذكرى وبين الانطباع الأول، هي علاقة تشابه بل حتى علاقة نسخة. كان أفلاطون قد واجه هذه الصعوبة بأن استهدف الخداع الملازم لمثل هذا النوع من العلاقة، وقد حاول في كتابه **السفسطائي** أن يميِّز بين فنَّين للمحاكاة، الفن الخيالي الخادع بطبيعته، وفن النسخ القادر على أن يكون صادقاً. يبدو أن أرسطو يتجاهل مخاطر الوقوع في الخطأ أو في الوهم المرتبطة بتصور للأيقونة (الصورة) مرتكزة على التشابه. حين وقف بعيداً عن مصائب الخيال والذاكرة فإنه قد يكون أراد أن يضع مثل هذه الظاهرات في ملجأ آمن يبعدها عن المشاحنات التي أثارتها السفسطة والتي يحتفظ برده عليها وبتوجيه الضربات لها في إطار كتابه **ما بعد الطبيعة** وذلك بشكل أساسي بمناسبة قضية هوية الذات والجوهر والماهية ousia. ولكن لم يأخذ بعين الاعتبار درجات الوثوق بالذاكرة فإنه قد أبعد عن المناقشة فكرة التشابه مع الأيقونة (الصورة). طريق مسدود آخر: حين افترض أن العلاقة بين الصورة وبين البصمة أمر مفروغ منه فإنه قد أضاف إلى مصاعب الصورة ـ النسخة المصاعب الخاصة بفكرة البصمة. بالفعل، فما هي الصلة بين العلة الخارجية ـ «الحركة» المولدة للبصمة وبين التأثر الأولي المستهدف بواسطة الذكرى وفيها؟ بالطبع، فإن أرسطو قد جعل المناقشة تتقدم خطوة كبيرة إلى الأمام حين أدخل مقولة الغيرية إلى

قلب العلاقة عينها بين الصورة المؤولة كتسجيل وبين التأثر الأول. حين فعل ذلك بدأ بتحريك مفهوم التشابه الذي لم يندد به على كل حال، غير أن مفارقات البصمة ستعود باستمرار للبروز في ما بعد وبشكل أساسي مع مسألة العلل المادية لاستمرارية الذكرى السابقة لاستذكارها.

أما بالنسبة إلى التذكر فإن أرسطو قد أعطى تحت هذه الكلمة أول وصف عقلي مقبول للظاهرة الذاكرية للتذكر (الاستذكار)، الذي يقف في مواجهة الاستحضار البحث الآتي إلى الذهن. إن غنى وصفه ورهافته تجعله يقف على رأس تنوع المدارس الفكرية التي تبحث عن نموذج تأويلي لجهة صيغ التسلسل يعود إلى «الضرورة» أو إلى «العادة». إن مذهب الترابطية عند التجريبيين الإنكليز ليس سوى أحد هذه المدارس.

غير أن المدهش يبقى هو أن أرسطو قد احتفظ من أجل وصف الاستذكار كما يعمل في الظروف العادية بكلمة هي بين أهم كلمات فلسفة أفلاطون منذ كتابه **مينون** مروراً بكل حواراته الكبرى، هذه الكلمة هي كلمة anamnésis نفسها (التذكر)[*]. كيف يمكننا تفسير هذه الأمانة للكلمات؟ الاحترام الواجب إلى المعلم؟ استحضار سلطة كفيلة بتغطية تحليل يطبع في الواقع الرؤية الضخمة لعلم ننساه عند الولادة ونستعيده عن طريق الدرس؟ أسوأ من ذلك: خيانة متسترة بوجه الإخلاص؟ يمكننا أن نضيع في افتراضات لا تنتهي. غير أن كل الافتراضات التي أشرنا إليها لا تخرج عن مستوى علم نفس المؤلف. والحال أن كل واحد منها يستمد إمكانية صحته من افتراض وجود صلة موضوعاتية thématique مستمدة من كلمة التذكر عند أفلاطون إلى الكلمة عينها عند أرسطو، إن الصلة الموضوعاتية مزدوجة: هناك أولاً على المستوى الاستعصائي aporétique التراث المتعلق بالأيقونة (الصورة) والبصمة الآتي من حواري **ثياتيتوس والسفسطائي**. كانت هاتان المقولتان بالنسبة لأفلاطون مكلفتين بتبيان إمكانية وجود

(*) في حوار مينون يجعل سقراط العبد الأُمي يجد بنفسه حل مسألة هندسية. وكانت هذه مناسبة لانطلاق أشهر نظرية في تعريف المعرفة عند أفلاطون: «كل معرفة هي تذكر»، وهي تعود مباشرة إلى فرضية وجود عالم المُثُل حيث أقامت النفس قبل هبوطها وتجسدها (المترجم).

السفسطة ووجود السفسطائي عينه وهو في موقع معاكس بالنسبة إلى نظرية التذكر التي لم تتعامل إلاً مع الذاكرة السعيدة للعبد الشاب عند «**مينون**»، أما مع أرسطو فإن الصورة والبصمة هما المقولتان الوحيدتان المتوفرتان من أجل تبيان طريقة عمل الذاكرة اليومية. إنهما لم تعودا تشيران فقط إلى استعصاء بل إلى الاتجاه الذي فيه سيجد الاستعصاء حله. غير أن بين أفلاطون وأرسطو تبقى هناك علاقة أقوى من علاقة استعصاء في طريق الحل. هذه العلاقة هي علاقة الوفاء السقراطي في استعمال التعبيرين الرمزيين: «التعلم» و«البحث». علينا أولاً أن نكون «قد تعلمنا» ثم وبصعوبة «نبحث». بسبب سقراط، فإن أرسطو لم يستطع ولم يشأ أن ينسى «**أنامنيزيس**» (تذكر) أفلاطون.

II ـ نبذة فينومينولوجية للذاكرة

فليُسمح لي بأن أفتتح هذه النبذة التي تلي بملاحظتين:

الأولى: تهدف إلى التحذير من ميل نجده عند العديد من المؤلفين إلى معالجة الذاكرة انطلاقاً من قصورها، بل وحتى من توقفها عن القيام بوظيفتها، وسنشير في ما بعد[26] إلى موقع شرعية مثل هذا الميل. من المهم في نظري أن نقوم بوصف الظاهرات الذاكرية من وجهة نظر القدرات التي تشكل الظاهرات تحقيقها الفعلي «السعيد»[27]. من أجل التوصل إلى هذا، فإني سأعرض بالطريقة الأقل حذلقة الظواهر التي توضع، في الخطاب العادي أي خطاب الحياة اليومية، تحت عنوان الذاكرة. إن ما يبرر في النهاية هذا الموقف المساند للذاكرة «الجيدة السليمة» هو اقتناعي الذي ستحاول تبيانه بقيمة هذه الدراسة أننا لا نملك مورداً آخر في ما يخص الإحالة إلى الماضي سوى الذاكرة عينها. لقد أُلصق بالذاكرة

---

(26) انظر القسم الثالث، الفصل الثالث.

(27) بهذا المعنى فإنَّ مشروعي يوضع على الخط عينه لارتيادي للقدرات أو الإمكانات الأساسية ـ القدرة على الكلام والتصرف والسرد وتحمل مسؤولية أعماله، ولقد وضعتُ هذه القدرات تحت عنوان **الإنسان القادر** في كتابي **الذات عينها كآخر**[*] باريس، سوي، 1990.

(*) نُشرت ترجمتي العربية له في بيروت سنة 2005، لدى المنظمة العربية للترجمة (المترجم).

طموح، ادعاء وهو أنها أمينة للماضي، وفي هذا الصدد فإن أنواع القصور المتعلقة بالنسيان والتي سنتكلم عنها مطولاً في حينه، يجب ألاَّ تعتبر مباشرةً على أنها أشكال مَرَضية، تتوقف عن أداء الوظيفة، بل يجب أن تُعتبر الوجه الآخر الواقع في الظل للمنطقة المُضاءة للذاكرة التي تصلنا بما حصل قبل أن نحفظه في ذاكرتنا. إن كنا نستطيع أن نأخذ على الذاكرة أننا نعرف بأنها غير جديرة بثقتنا إلاَّ في الحدود الدنيا، فإن ذلك يحصل لأنها المورد الوحيد والأوحد من أجل الدلالة على طابع الماضي لما نعلن أننا نتذكره. لا ينكر أحد أن يوجِّه مثل هذه الملامة إلى الخيال، ذلك أن هذا الأخير له نموذجه paradigme في غير الواقعي، في المتخيل، وفي الممكن والمحتمل وفي سمات أخرى يمكن أن يقول عنها إنها غير وضعية. إن طموح الصدق لدى الذاكرة يملك صفات تستحق أن نعترف بها قبل الأخذ بعين الاعتبار أي نوع من القصور المَرَضي أو أي ضعف للذاكرة غير مرَضي، وسنتحدث عن بعضها منذ القسم المُقبل لهذه الدراسة وذلك قبل مواجهة أنواع القصور التي سنتحدث عنها في الدراسة التي تعقبها، وذلك تحت عنوان «إساءات استعمال الذاكرة». ولكي نقول هذا الأمر بطريقة فجة، نحن لا نملك أفضل من الذاكرة من أجل الدلالة على أن شيئاً معيَّناً قد حصل، قد حدث، قد مرَّ قبل أن نعلن أننا نتذكره. أما الشهادات الكاذبة التي سنتكلم عنها في الجزء الثاني، فلا يمكن إماطة اللثام عنها إلاَّ من قِبل هيئة نقدية لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تلجأ إلى شهادات معروفة أكثر بأهليتها للثقة وتعارض بها الشهادات التي هي موضع الريبة والشبهة. والحال، كما نبرهن على ذلك في حينه، فإن الشهادة تشكِّل البِنية الأساسية للمرور بين الذاكرة وبين التاريخ.

الملاحظة الثانية: في مقابل تعددية الدلالات، التي للحظة الأولى يبدو أنها كفيلة بعدم تشجيع أي محاولة، وإنْ متواضعة، من أجل تنظيم الحقل الدلالي المشار إليه بكلمة ذاكرة، فإن من الممكن القيام بنبذة لفينومينولوجيا متناثرة ولكن غير مبعثرة جذرياً، تبقى العلاقة بالزمان تشكِّل سلكها الناقل الأخير والوحيد. غير أن هذا السلك لا يمكن الإمساك به بيد صلبة إلاَّ إذا نجحنا في أن نبرهن على أن الصلة بالزمان للجهات الذاكرية المتعددة التي يصادفها الوصف هي عينها قابلة لتصنيف نمطي منظم نسبياً لا تستنفذه، مثلاً، حالة ذكرى حدث فريد وقع في الماضي. إن هذا الرهان الثاني لمشروعنا يضع موضع الرهان التماسك الأدنى

للتأكيد الذي اقتبسناه من أرسطو، منذ مطلع هذه الدراسة والذي يقول إن الذاكرة «هي من الماضي». غير أن الوجود في الماضي يقال بطرق متعددة (بحسب الكلمة الشهيرة لأرسطو في كتابه **ما بعد الطبيعة**: «الوجود يقال على أوجه عدة»).

إن أول تعبير للطابع المتناثر لهذه الفينومينولوجيا يعود إلى الطابع الغيري الفرضي للذاكرة عينها: إننا نتذكر شيئاً معيَّناً. بهذا المعنى علينا التمييز داخل اللغة بين الذاكرة كاستهداف وبين الذكرى كشيءٍ مستهدف. إننا نقول الذاكرة والذكريات. ولكي نتكلم جذرياً عما نعالجه هنا نقول إنه فينومينولوجيا الذكرى. وبهذا الصدد فإن اليونانية واللاتينية صيغة اسم المفعول. بهذا المعنى، إني أتكلم عن «أشياء» مضت. وبالفعل فما أن نميِّز في الذاكرة ـ الذكرى بين الماضي ـ الحاضر يصبح التفكير حراً بأن يميِّز داخل قلب فعل الذاكرة بين مسألة «ماذا؟» وبين مسألة «كيف؟» وبين مسألة «من؟» وذلك بحسب إيقاع فصولنا الفينومينولوجية الثلاثة. وبلغة هوسيرل فإن هذا التمييز هو بين الـ noèse الذي هو إعادة التذكر وبين الـ noème الذي هو الذكرى(*).

سمة أولى تسم نظام الذكرى: التعددية والدرجات المتنوعة في التمييز بين الذكريات، إن الذاكرة هي بصيغة المفرد كمقدرة وتحقيق وتنفيذ، أما الذكريات فهي بصيغة الجمع: إننا نملك ذكريات (لقد قيل بلؤم بأن المسنين يملكون ذكريات أكثر من الشبان، ولكن عندهم ذاكرة أقل!). سنثير في ما بعد الوصف الرائع الذي يقوم به القديس أغسطين (Saint Augustin) 354-430 للذكريات التي «تتدافع» على عتبة الذاكرة، وهي تحضر منفردة أو مجتمعة بحسب صلات معقدة تتوقف على المواضيع أو الظروف، أو تحفر على شكل فصول قريبة كثيراً أو قليلاً من تأليف قصة. بهذا الصدد يمكننا اعتبار الذكريات كأشكال خفيَّة لها تشعبات دقيقة أو قليلة الدقة، تبرز من خلال خلفية نستطيع أن ندعوها خلفية ذاكرتية يمكننا أن نستسلم لها في حالات أحلام اليقظة الملتبسة.

(*) تقوم فينومينولوجيا هوسيرل على عملية الوصف أولاً التي تبدأ بوضع العالم الخارجي الموضوعي بين قوسين، في عملية تقترب من الشك المنهجي الديكارتي، ثم تبدأ عملية الوصف التي تنقسم بالفعل إلى عمليتين: وصف الـ noèse، أي وصف الهدف الذاتي للتجربة، أي القصد الذي نبغيه من هذه التجربة. وصف الـ noème، أي الموضوع المعني في التجربة (المترجم).

غير أن السمة الأهم هي التالية: إنها تتعلق بالامتياز المعطى عفوياً للأحداث من بين كل الأشياء التي نتذكرها. في التحليل الذي سنستعيره في ما بعد من برغسون، «الشيء» الذي نتذكره يتماهى دون زيادة في حدث فريد، لا يتكرر، مثل قراءة معيَّنة لنص حفظ غيباً. هل الحالة كذلك دوماً؟ بالطبع، كما سنقول ذلك من أجل إنهاء الموضوع، إن الذكرى ـ الحدث يملك شيئاً من النموذج الأصلي لأنه هو المعادل الظاهراتي للحدث المادي الفيزيائي. الحدث هو ما يحدث بكل بساطة. لقد حصل. إنه يمرُّ ويجري. إنه يأتي إنه يباغت. إنه هو موضع رهان النقيضة الثالثة الكوسمولوجية في ديالكتيك إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) 1724-1804: فإما أن ينتج عن شيء سابق بحسب العلة الضرورية، وإما أنه ينبثق من الحرية، بحسب العلة العفوية. على الصعيد الفينومينولوجي، حيث نقف نحن الآن، نقول إننا نتذكر ما كنا فعلناه أو عشناه أو تعلمناه، في ظرف معيَّن خاص. غير أن لوحة كاملة للحالات النمطية تنتشر بين طرفي الفرادات الحديثة والعموميات التي يمكن أن نطلق عليها عنوان «حالات الأشياء». تظل قريبة من الحدث الفريد المشاهد الحميمة (مغيب شمس في مساءٍ خاصٍ في صيف معيَّن)، الوجوه الفريدة لمن هم قريبون منا، الكلمات التي نسمعها والتي هي في كل مرة تقال تكون في صيغة جديدة، اللقاءات التي لا تنسى (التي سنضعها في ما بعد بحسب معايير أخرى للتنوع). والحال أن الأشياء والناس يفعلون شيئاً آخر أكثر من مجرد الظهور، إنهم يعودون إلى الظهور ثانية على أنهم هم أنفسهم، هم أعينهم، ونحن نتذكرهم بحسب هذه العينية mêmeté للظهور من جديد. وبالطريقة عينها نتذكر الأسماء والعناوين وأرقام هواتف المقربين منا. إن اللقاءات التي لا تنسى تجعلنا نحفظها غيباً ليس بالضبط بحسب فرادتها التي لا تتكرر بل بالأحرى بحسب تشابهها النمطي، بل حتى بحسب طابعها الرمزي: هناك صورة مركبة للاستيقاظ صباحاً في البيت في كامبراي (Combray) تتسلط على الصفحات الأولى لرواية مارسيل بروست (Marcel Proust) 1871-1922 **البحث عن الزمن المفقود**. ثم تأتي حالة الأشياء التي تعلمناها وأصبحت بالتالي مكتسبة. هكذا، فإننا نقول إننا ما زلنا نذكر جدول تصريف الأفعال وحالات الرفع والنصب والجر في اليونانية واللاتينية والأفعال الشاذة في الإنكليزية والألمانية. إن عدم نسيان ذلك يعني المقدرة على قوله من دون الحاجة إلى إعادة تعلمه. هكذا فإن هذه الأمثلة تتصل بالقطب الآخر

وهو قطب «حالات الأشياء» التي تمثَّل في التقليد الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث الذي ينتمي له القديس أغسطين الأمثلة التي هي النموذج المثالي للتذكر. إن النص القانوني لهذا التقليد يظل كتاب أفلاطون المدعو **مينون** والحادثة الشهيرة لإعادة اكتشاف العبد الشاب لبعض الخصائص الهندسية المميَّزة. على هذا المستوى فإن التذكر والمعرفة يتقاطعان كليَّةً. غير أن أحوال الأشياء لا تقوم على عموميات مجردة على أفكار ومفاهيم، سنرى في ما بعد، أن الأحداث التي يتعامل معها التاريخ الوثائقي تخضع لغربال النقد فتكتسب شكل القضية التي تعطيها وضع الواقعة. وعندها يكون الأمر «لمَّا كانت الوقائع» قد حصلت بهذه الطريقة وليس بأخرى. مثل هذه الوقائع يمكن أن تسمى مكتسبة بل حتى بحسب رغبة توسيديد (Thucydide) 460 ـ حوالى 403ق.م. يمكن أن ترفع إلى مستوى «الحيازة إلى الأبد». وهكذا فإن الأحداث عينها تميل تحت تأثير نظام المعرفة التاريخية إلى اللحاق «بحالات الأشياء».

لما كان هذا هو تنوع أشياء الماضي فبأي صفات يمكننا التعرف إلى هذه الأشياء ـ أفعال الماضي هذه ـ على أنها «من الماضي». سلسلة جديدة لصيغ التشتت تَسِمُ هذا القاسم المشترك «من الماضي» الخاص بذكرياتنا. إني أقترح كمرشد لاجتيازنا حقل الذكرى المتعدد الدلالة، سلسلةً من الأزواج المتعارضة يشكِّل تنظيمها شيئاً شبيهاً بتصنيف نمطي منتظم، هذا التصنيف يخضع لمبدأ تنظيمي يجد تبريره المختلف عن وضعه موضع التنفيذ، كما حصل مع الأنماط المثالية عند ماكس فيبر (Max Weber) 1864-1920. إن أنا بحثتُ عن تعابير للمقارنة فإني سأفكر أولاً في التماثل analogie عند أرسطو، وهو في منتصف الطريق بين المجانس لفظاً فقط الذي يقودنا إلى تشتت المعنى وبين تعددية الدلالة المبنيَّة حول نواة دلالية يحدد هويتها اختزال دلالي حقيقي. إني أفكر كذلك في «الشبه العائلي» الذي نادى به لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) 1889-1951. إن سبب عدم التعيين النسبي الذي يتصف به الوضع الإبستيمولوجي (المعرفي) للتصنيف المقترح، يعود إلى التداخل بين المعيوش قبل اللفظي ـ والذي أدعوه التجربة الحية كترجمة لكلمة Erlebnis (الحدث المُعاش) في فينومينولوجيا هوسيرل ـ وعمل اللغة الذي يضع حتماً الفينومينولوجيا على طريق التأويل، إذن على طريق الهيرمينوطيقا أو التأويلية. والحال أن مفاهيم العمل التي تشكل سلاح

التأويل وتتحكم في تنظيم المفاهيم الموضوعاتية التي سنقترحها هنا، تفلت من سيطرة المعنى الذي يبغي التفكر الشامل التوصل إليه. إن ظواهر الذاكرة القريبة جداً مما نحن عليه تواجهنا أكثر من غيرها بمقاومة عنيدة لغرور التفكير الشامل(28).

إن أول زوج تعارضي يتشكَّل من مُثنَّى «العادة والذاكرة». ولقد مثَّلها في ثقافتنا الفلسفية المعاصرة التمييز الشهير الذي اقترحه برغسون بين الذاكرة ـ عادة والذاكرة ـ ذكرى. إننا نضع مؤقتاً بين قوسين الأسباب التي حملت برغسون على أن يعتبر هذا التعارض كتفرع ثنائي dichotomie. نحن سنتبع بالأحرى نصائح التجربة المثقلة قليلاً فقط بالمسلَّمات الميتافيزيقية والتي تقول إن العادة والذاكرة تشكِّلان قُطبَيْن لمتتالية مطّردة لظواهر ذاكرية. إن ما يقيم وحدة هذا الطيف هو المشاركة في الصلة بالزمان. في أقصى الحالين هناك تسليم بوجود تجربة مكتسبة سابقاً، ولكن في الحالة الأولى وهي حالة العادة فإن هذا المكتسب قد اندمج في المُعاش الحالي، غير الملاحظ وغير المعلن على أنه من الماضي؛ أما في الحالة الأخرى فإن الإحالة هي دوماً إلى الأسبقية كأسبقية في الاكتساب القديم. وفي الحالتين يبقى صحيحاً بالتالي أن الذاكرة «هي من الماضي»، ولكن بحسب جهتين، صيغتين واحدة مدموغة والثانية غير مدموغة بالإحالة إلى مكان الزمان للتجربة الأولى الأصلية.

إنْ كنت أضع على رأس نبذتنا الفينومينولوجية الزوج العادة/ الذاكرة فذلك لأنه يشكِّل الفرصة الأولى كي أطبِّق على قضية الذاكرة ما كنت قد أسميته منذ المقدِّمة مكسب المسافة الزمنية، وهو مكسب يمكن أن يوضع تحت معيار يمكن وصفه بأنه مقياس تبدل التماسف(*) distanciation. وتصبح مهمة العملية الوصفية عندها تصنيف التجارب بالنسبة إلى العمق الزمني انطلاقاً من تلك التجارب حيث يلتحق الماضي بمعنى ما بالحاضر حتى التجارب حيث نعترف بالماضي بماضيته المتقادمة. لنذكر بعد العديد من غيرها الصفحات الشهيرة من كتاب **المادة**

---

(28) إني أستبق هنا الاعتبارات التي ستجد مكانها في الجزء الثالث من هذا المصنَّف في المنعطف النقدي بين إبستمولوجيا المعرفة التاريخية و"هيرمينوطيقا" (تأويلية) وضعنا التاريخي.

(*) التباعد، وتقال في الممثِّل الذي يبتعد عن الدور المنوط به؛ وقياساً اشتقاق التماسف من المسافة (المترجم).

والذاكرة[29] المكرَّسة في الفصل الثاني للتمييز بين شكلَي الذاكرة. مثل القدِّيس أغسطين والبلاغيين القدماء يضع برغسون نفسه في مقام من يتلو درساً حفظه غيباً. إن الذاكرة ـ العادة هي التي نحركها حين نتلو الدرس من دون أن نستعيد بالتالي قراءاتنا الواحدة بعد الأخرى التي قمنا بها في فترة التعلم. في هذه الحالة، فإن الدرس المتعلم يشكِّل جزءاً من حاضري تماماً مثل عادتي في السير أو في الكتابة، إنه معيوش «ممارس أكثر مما هو متصوَّر أو متمثَّل» (برغسون، **المادة والذاكرة**، ص227). بالمقابل، فإن ذكرى درس خاص معيَّن، أو مرحلة محددة من الحفظ غيباً لا يمثِّل «أي صفة من صفات العادة» (المصدر السابق، ص226): «إنه كحدث من حياتي، وماهيته أنه يحمل تاريخاً، بالتالي فإنه لا يستطيع أن يتكرر» (المصدر نفسه) «الصورة عينها، حين تؤخذ في ذاتها، كانت بالضرورة أولاً ما ستكونه دوماً» (المصدر نفسه) وكذلك «الذكرى العفوية مكتملة مباشرة، ولا يستطيع الزمان أن يضيف شيئاً إلى صورتها من دون أن يشوهها. إنه يحفظ للذاكرة مكانها وتاريخها» (المصدر السابق ص229). باختصار: «إن ذكرى قراءة محددة بعينها هي تصور وتصور فقط» (المصدر السابق ص226)، في حين أن الدرس المتعلم هو، كما قلنا لتونا، «ممارس» أكثر مما هو متصوَّر، إن امتياز الذكرى ـ التصور هو الذي يسمح لنا أن نرتقي منحدر حياتنا الماضية كي نبحث هناك عن صورة معيَّنة. (المصدر السابق، ص227). الذاكرة التي تكرِّر تقابلها الذاكرة التي تتخيل: «من أجل استعادة الماضي تحت شكل صوَر، علينا أن نكون قادرين على أن نجرد أنفسنا من العمل الحاضر، علينا أن نعرف كيف نلحق بغير النافع ثمناً، علينا أن نريد بأن نحلم. ربما كان الإنسان وحده هو القادر على القيام بمجهود من هذا النوع». (المصدر السابق، ص228).

إن هذا النص على غنًى كبير. إنه يطرح في تقشفه الشفّاف القضية الأوسع للعلاقة بين العمل وبين التصور، وليست ممارسة الحفظ غيباً سوى مظهر منها كما

(29) انظر: هنري برغسون، **المادة والذاكرة**. مقالة حول العلاقة بين الجسد والروح (1896). في الأعمال الكاملة، مقدمة هـ.غوييه، هوامش أ. روبينيه. طبعة مئوية ولادة برغسون، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1963، ص225 ـ 235. إنَّ دراسة منسقة للعلاقة بين علم النفس وبين الميتافيزيقا سنقوم بها في هذا المصنَّف في الجزء الثالث ضمن إطار استقصاء مكرَّس للنسيان. (انظر ما يلي: ص632 ـ 637).

سنقول ذلك في الفصل التالي. كذلك فإن برغسون يشدِّد على القرابة بين الدرس المُستظهر و«عادتي في السير أو في الكتابة». ما يوضَح هنا بكل قيمته هو المجموع الذي تنتمي إليه التلاوة، هو مجموع كل أنواع المعرفة ـ العمل التي تملك كلها سمة مشتركة وهي أن تكون جاهزة تحت الطلب من دون أن تحتاج إلى جهد التعلم من جديد، التعلم ثانيةً، وبهذه الصفة فإنها جاهزة كي تُجند في مناسبات متعددة مفتوحة بدورها أمام تنوع معيَّن. والحال أننا نطبِّق على هذه الأنواع من المعرفة ـ العمل أحد المفاهيم المقبولة لكلمة الذاكرة من بين المجموعة الواسعة لاستعمالات هذه الكلمة. إن الفينومينولوجي يستطيع بهذا أن يميِّز بين «التذكر كيف» وبين «التذكر أن...» (تعبير قابل بدوره لتمييزات لاحقة). هذه الإمبراطورية الشاسعة تغطي أنواعاً من المعرفة ـ العمل من مستويات مختلفة جداً. إننا نلاقي أولاً القدرات الجسدية وكل صيغ «أنا أستطيع» التي أمرٌّ فيها في الفينومينولوجيا الخاصة بي المتعلقة «بالإنسان القادر»: القدرة على التكلم، القدرة على التدخل في مجرى الأمور، القدرة على السرد، والقدرة على تحمل عبء عمل يشكِّل هو عينه الصانع الحقيقي له. إلى جانب ذلك علينا إضافة التقاليد الاجتماعية وأخلاق الناس وكل عادات الحياة المشتركة التي يتحقق قسم منها في الطقوس الاجتماعية العائدة إلى احتفالات الذكرى التي سنقابلها في ما بعد بظواهر إعادة التذكر المتعلقة بالذاكرة الفردية الخاصة. هكذا يتقاطع العديد من الأقطاب. وسنلاقي غيرها لها الدلالة عينها، وذلك ضمن إطار الاعتبار الحالي حيث يقع التشديد على تطبيق معيار التماسف الزمني.

إن القضية تتعلق بقطبية لا بتفرع ثنائي ويشهد لهذه الواقعة الدور الهام الذي تقوم به ظواهر تقع بين القطبين اللذين يعارض برغسون أحدهما بالآخر، بحسب روح منهجيته المعتادة في التقسيم.

الزوج الثاني للمتعارضين المتقابلين يتألف من الثنائي حضور/بحث.

لنفهم بكلمة حضور évocation المجيء الحالي لذكرى. ولها احتفظ أرسطو بكلمة «منيمي» mnémé وأشار بكلمة anamnèsis إلى ما سندعوه لاحقاً بحثاً أو استذكاراً [التذكر]، وقد وصف كلمة (الحضور أو الذكر) بأنها (انفعال) كتأثر: يحصل أننا نتذكر هذا أو ذاك بمناسبة أو أخرى، أننا نتلقى

عندها ذكرى. بالتالي فإن الحضور يعتبر انفعالاً أو تأثراً بالتعارض مع البحث. وبما هو كذلك، أي من دون اعتبار وضعه القطبي، يتحمل الحضور مسؤولية اللغز الذي كان وراء استقصاءات أفلاطون وأرسطو، أي الحضور الآن للغائب الذي أُدرك أو أُحس به أو تُعلِّم في السابق. علينا عزل هذا اللغز مؤقتاً عن المسألة التي يطرحها دوام التأثير الأول، هذا الدوام الذي توضحه الاستعارة الشهيرة للبصمة الختم، بالتالي يجب عزله عن مسألة معرفة إن كانت أمانة الذكرى تقوم على تشابه الأيقونة (الصورة) مع البصمة الأولى. لقد قام علماء الأعصاب بتبني هذه القضية تحت عنوان «الآثار الذاكرية». هذا الأمر يجب ألاّ يستحوذ على انتباهنا: حين نتكلم فينومينولوجياً نحن لا نعلم شيئاً عن الركيزة الجسدية، وبقول أدق عن القشرة الدماغية للحضور [الذكر أو الذاكرة]، كذلك ليس هنا من أمر واضح حول النظام الإبستيمولوجي (المعرفي) للترابط بين نشأة هذه الآثار الذاكرية وحفظها وتنشيطها وبين الظواهر التي تقع تحت النظرة الفينومينولوجية. هذه القضية التي تخص مقولة العلة المادية يجب أن توضع بين قوسين ما دمنا نستطيع ذلك. إني أتريث لمواجهتها في الجزء الثالث من هذا المصنَّف. بالمقابل، فإن من يجب أن يُحمَل إلى المستوى الأول، على أثر أرسطو، هو ذكر أسبقية «الشيء» المتذكَّر بالنسبة إلى حضوره الحالي. في هذا الذكر يقوم البُعد المعرفي للذاكرة، طابعها في المعرفة، وبفضل هذه السمة يمكن اعتبار الذاكرة جديرة بالوثوق بها أولاً، وأن أي قصور معرفي فعلاً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، من دون أن نسارع إلى إخضاعه لنموذجٍ مَرَضيٍّ تحت اسم هذا الشكل أو ذاك الشكل من فقدان الذاكرة.

لنذهب إلى القطب الآخر للزوج حضور/بحث. لقد كان هو موضع السؤال تحت العنوان اليوناني (التذكر). لقد أعطاه أفلاطون صبغة الأسطورة حين ربطه بمعرفة تعود إلى ما قبل الولادة وقد انفصلنا عنها بنسيان مرتبط بتدشين حياة النفس في جسد وُصف في مكان آخر بأنه قبر soma-séma (جسد ـ قبر)، هذا النسيان هو بشكل ما ولادي يجعل من البحث إعادة تعلم للمنسي. أما أرسطو فإنه في الفصل الثاني من المقالة التي حللناها سابقاً قد طبع بمعنى ما (التذكر)، مُقرِّباً إيَّاه بهذه الطريقة مما نسميه في تجربتنا اليومية الاستذكار. إني مع كل السقراطيين أشير إلى الاستذكار بالمفردة الرمزية البحث zetesis. غير أن القطيعة

مع التذكر الأفلاطوني ليست كاملة، لأن التعبير ana في كلمة anamnesis يعني العودة، الرجوع، استعادة ما قد شوهد وأُحس به وتُعلِّم في السابق، أي أنه يعني بطريقةٍ ما التكرار، وهكذا فإننا ندل على النسيان بطريقة ملتوية على أنه هذا الذي يتجه ضده مجهود الاستذكار. إن التذكر يقوم بعمله في السباحة عكس تيار نهر ليثيس Léthé[*]. إننا نبحث عما نخشى أننا نسيناه مؤقتاً أو إلى الأبد، من دون أن نستطيع الحسم، انطلاقاً من التجربة العادية للاستذكار، بين فرضيتين تتعلقان بأصل النسيان: هل يتعلق الأمر بمحو نهائي لآثار المتعلَّم سابقاً أو بمانع مؤقت، هو نفسه يمكن تخطيه، ويعارض إعادة إحيائها؟ إن عدم اليقين هذا للطبيعة العميقة للنسيان يعطي للبحث لونه القلق[30]. من يبحث لا يجد بالضرورة. إن جهد الاستذكار يمكن أن ينجح أو أن يفشل، إن الاستذكار الناجح هو أحد صور ما نسميه الذاكرة «السعيدة».

أما بالنسبة إلى آلية الاستذكار فكنا قد أثرنا ضمن شرحنا لمقالة أرسطو مجموعة الإجراءات المتخذة، بدءاً من الترابط شبه الآلي وصولاً إلى الجهد الشاق لإعادة البناء الذي يعتبره أرسطو قريباً من القياس sullogismos، والاستدلال.

أود هنا أن أعطي النصوص القديمة صدىً حديثاً. مرةً أخرى سألجأ إلى برغسون وسأتفحص جيداً النظرية الأساسية في كتابه **المادة والذاكرة** التي تتضمن الاقتباسات الدقيقة التي أقوم بها هنا للتحاليل المنظمة لبرغسون. إني أفكر في المقالة المسماة **الجهد العقلي** الموجودة في كتابه **الطاقة الروحية**[31]، مركِّزاً بشكل رئيسي على الصفحات المكرَّسة لِ «جهد الذاكرة».

(*) إشارة إلى أسطورة إر Er التي يختتم بها أفلاطون جمهوريته. وإر هذا يعود من الموت ويُخبر بما شاهده في العالم الآخر، وأن كل نفس تختار هي ما تريد أن تكونه قبل العودة إلى هذا العالم، إلاّ إنها تشرب من نهر ليثيس فتنسى تماماً ما حصل معها، أي أنه نهر النسيان الكامل لحدث الماضي (المترجم).

(30) إنَّ فصلنا حول النسيان (الجزء الثالث الفصل الثالث) سيتوقف طويلاً أمام هذا الالتباس.

(31) برغسون، «الجهد العقلي»، «الطاقة الروحية» في **المؤلفات الكاملة**، مصدر سابق، ص930 ـ 959.

إن التمييز الأساسي هو بين «الاستذكار الشاق» وبين «الاستذكار الفوري». (برغسون، **الطاقة الروحية**، ص932 ـ 938). يمكننا اعتبار الاستذكار الفوري الدرجة صفر للبحث والاستذكار الشاق شكله الصريح. إن الأهمية الكبرى لمقالة برغسون تكمن في الصراع الذي يخوضه ضد الاختزال الذي قام به المذهب الترابطي لكل صيغ البحث إلى الصيغة الأكثر آلية بينها. إن التمييز بين صورتَي الاستذكار يدخل ضمن استقصاء أوسع يوضع تحت سؤال وحيد: ما هي السمة العقلية للجهد العقلي؟ (المصدر السابق، ص911). من هنا جاء عنوان المقالة. إن سعة المسألة ودقتها تستحقان أن يشار إليهما الواحدة بعد الأخرى. من ناحية، إن استذكار الذكرى ينتمي إلى عائلة واسعة لوقائع نفسانية: «حين نتذكر وقائع الماضي، وحين نؤول وقائع حالية، وحين نسمع خطاباً، وحين نتابع فكر الغير وحين نسمع أنفسنا ونحن نفكر، وأخيراً حين يكون هناك نسق معقد للتصورات يشغل ذكاءنا، نشعر أننا نستطيع أن نتخذ موقفين مختلفين: الأول، يتميز بالتوتر؛ والآخر بالاسترخاء، وهما يختلفان بشكل خاص في أن الشعور ببذل الجهد حاضر في أحدهما وغائب في الآخر. (المصدر السابق، ص930). من ناحية ثانية، إن السؤال الدقيق هو التالي: «إنَّ لعبة التصورات هل هي عينها في الحالتين؟ العناصر العقلية هل هي من النوع عينه وهل تقيم بينها العلاقات عينها؟». (المصدر السابق، ص930 ـ 931). وكما نرى، فإن المسألة كانت تهم حتماً علوم المعرفة المعاصرة.

إنْ جاءت مسألة الاستذكار على رأس التفحص المطبَّق على مختلف أنواع العمل العقلي فذلك لأن التدرج «من الأسهل الذي هو إعادة إنتاج، إلى الأصعب الذي هو إنتاج أو اختراع». (المصدر السابق، ص932) هو الأوضح هناك. كذلك فإن المقالة يمكنها أن تستند إلى التمييز المعمول في «المادة والذاكرة» بين سلسلة من «مستويات الوعي» المختلفة، ابتداءً من «الذكرى المحضة» التي لم تُترجم بعدُ في صور متمايزة، وصولاً إلى هذه الذكرى عينها المتحققة حالياً في إحساسات متولدة للتو وفي حركات ابتُدئت. (المصدر نفسه). يقوم الاستحضار الإرادي لأي ذكرى على المرور عبر كل هذه المستويات للوعي. هناك عندها نموذج مقترح للفصل بين الجزء الآلي، الاستذكار الميكانيكي، وبين الجزء التفكري، جزء إعادة البناء الذكية، وهما جزءان متمازجان بعمق في التجربة العادية. صحيح أن المثل المعطى هو مثل استذكار نص حفظ غيباً. بالتالي فإن الفعل بين نمطين من القراءة

يحصل وقت التعلم، مقابل القراءة التحليلية التي تحابي التراتبية بين الفكرة المهيمنة والأفكار التابعة، يقيم برغسون مفهومه الشهير للترسيمة الدينامية: «إننا نفهم بذلك أن هذا التصور يحتوي أقل على الصور عينها وأكثر على الإشارة إلى ما يجب عمله من أجل إعادة بنائها». (المصدر السابق، ص937). إن حالة لاعب الشطرنج القادر على قيادة مباريات عدة في آنٍ واحد من دون أن ينظر إلى رقعة الشطرنج هي حالة نموذجية بهذا الصدد: ما هو حاضر في خاطر اللاعب هو تكوين من قوى عديدة أو بالأحرى علاقة بين قوىً متحالفة ـ متخاصمة. (المصدر السابق، ص938). كل مباراة حُفظت هنا ككل بحسب شكلها الخاص بها. بالتالي علينا البحث عن مفتاح ظاهرة الاستذكار في منهجية التعلم، على سبيل المثال، في البحث القلق عن اسم معاند: «انطباع بالغرابة، ولكن ليس غرابة غير محددة». (المصدر السابق، ص939). إن الترسيمة الدينامية تعمل على طريقة دليل «يشير إلى اتجاه معيَّن للجهد». (المصدر السابق، ص40). في هذا المثل كما في العديد من الأمثلة الأخرى، إن جهد الذاكرة يبدو وكأن ماهيته هي في تطوير ترسيمة إنْ لم تكن بسيطة، فعلى الأقل مركَّزة في صورة عناصرها متميِّزة أو مستقلة قليلاً، وكثيراً عن بعضها البعض الآخر. (المصدر نفسه). هذه هي صيغة المرور عبر مستويات الوعي من النزول من الترسيمة نحو الصورة. (المصدر السابق، ص941). إننا نقول عندها إن جهد الاستذكار يقوم على تحويل تصور ترسيمي، عناصره تتداخل في ما بينها، إلى تصور مليء بالصور أجزاؤه تتلاصق. (المصدر نفسه). بهذا يشكِّل جهد التذكر حالةً من حالات الجهد العقلي ويعود إلى جهد العقلنة المعالج في الفصل التالي من كتاب **المادة والذاكرة**: إنْ تعلَّق الأمر بمتابعة برهان، أو بقراءة كتاب أو بسماع خطاب (المصدر السابق، ص942)، فإن «جهد العقلنة يتم على الطريق بين الترسيمة إلى الصورة». (المصدر السابق، ص946). يبقى علينا أن نفحص ما يجعل من عمل الذاكرة، من العقلنة أو الاختراع جهداً أي صعوبة إشارتها وجود ضيق نشعر به، أو مصادفة عقبة، وأخيراً المظهر الزمني الحقيقي للتبطيء أو التأخير. هناك صيغ قديمة تقاوم التعديل المطلوب بالنسبة إلى الترسيمة الدينامية أو الصور عينها التي تبحث الترسيمة عن تسجيل نفسها فيها. إن العادة هي التي تقاوم الاختراع: «في هذا التردد الخاص جداً لا بد من أن توجد سمة المجهود العقلي». (المصدر السابق، ص954). ونحن ندرك أن هذه الحياة للعقل تُكمل طريقها

لتصبح قلقاً جسدياً. (المصدر السابق، ص949). وهكذا فإن للتألم علاقته الزمانية التي نحس بها عاطفياً. هناك (انفعال) في (البحث)، تأثرٌ في البحث، وهكذا يتقاطع البُعد العقلاني والبعد التأثري الانفعالي في مجهود الاستذكار، كما في كل شكل آخر للمجهود العقلي.

في نهاية هذه الدراسة حول الاستذكار أود أن أذكر في إيجاز الصلة بين مجهود الاستذكار وبين النسيان (في انتظار المعالجة المنظمة، في الجزء الثالث من هذا المصنَّف للقضايا المتعلقة بالنسيان التي نلاقيها هنا بنظام مشتت).

بالفعل، إن مجهود الاستذكار هو الذي يعطي الفرصة الكبرى لفعل «ذاكرة النسيان» إنْ نحن استعملنا مسبقاً كلمات القديس أغسطين، إن البحث عن الذكرى يشهد فعلاً لواحدة من كبرى غايات فعل الذاكرة وهي النضال ضد النسيان، ومن أجل انتزاع بعض نتف الذكرى من «ضراوة» الزمان (على ما يقول القدِيس أغسطين) من «الدفن» في النسيان. إن العذاب الذي نتكبده في مجهود الذاكرة لا يعطي وحده للعلاقة لونها القلق، بل كذلك الخوف من أن نكون قد نسينا، أو أن ننسى ثانيةً أو أن ننسى غداً أن ننفذ مهمة معيَّنة أو أخرى، لأننا غداً يجب ألاَّ ننسى... أنْ نتذكَّر. إن ما سنسميه في الدراسة المقبلة واجب الذاكرة يقوم في جوهره على واجب عدم النسيان. وهكذا فإن قسماً كبيراً من البحث عن الماضي يوضع تحت شعار مهمة عدم النسيان. بشكل عام، فإن الخوف الشديد من نسيان الماضي أو الحاضر أو النسيان في المستقبل يضيف إلى نور الذاكرة السعيدة الظل الذي تحمله الذاكرة الشقيَّة. يبقى النسيان بالنسبة إلى الذاكرة المتأملة ـ Gedächtnis بالألمانية ـ مفارقةً ولغزاً. إنه مفارقةٌ كما أوضح ذلك أغسطين ببلاغته: كيف يمكننا الحديث عن النسيان إنْ لم يكن تحت أمارة ذكرى النسيان كما تسمح بذلك وتؤكده عودة «الشيء» المنسي والتعرف إليه؟ وإلاَّ فإننا لن نعرف أننا قد نسينا. وهو لغز لأننا لا نعرف، معرفة فينومينولوجية إنْ كان النسيان هو فقط مانع في وجه استحضار «الزمن الضائع» ولقائه من جديد، أو أنه يأتي من الاهتراء الحتمي «عن طريق» الزمان للآثار التي تركتها فينا، بشكل تأثرات أصلية، الأحداث التي مررنا بها. من أجل حل اللغز علينا ليس فقط أن نحرر ونخلِّص عمق النسيان المطلق الذي فيه تنطلق الذكريات «المنقذة من براثن النسيان»، بل علينا كذلك أن

نمفصل هذه اللامعرفة المتعلقة بعمق النسيان المطلق على المعرفة الخارجية - بشكل خاص معرفة علوم الأعصاب وعلوم المعرفة الإدراكية - التي تتعلق بالآثار الذاكرية. لن نتردد في الوقت المناسب في إثارة موضوع هذا الترابط بين المعرفة الفينومينولوجية وبين المعرفة العلمية[32].

يجب أن يكون هناك مكان خاص ومهم للتمييز الذي أدخله هوسيرل في كتابه **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**[33] بين الحفظ (الاستبقاء) أو الذكرى الأولية والإنتاج أو الذكرى الثانوية. ونحن نقرأ هذا التمييز في القسم الثاني من كتاب **الدروس** الصادر سنة 1905م حول **الوعي الحميم للزمان** الذي يشكِّل الجزء الأول من **الدروس** والذي أُكمل بالزيادات والإضافات في فترة (1905 - 1910). لقد أصررتُ على أن أضع جانباً هذه التحاليل التي تعالج بالفعل الجهة الغيرية في الذاكرة، كما تؤكد ذلك ترجمة الكلمة الألمانية Erinnerung بكلمة ذكرى، وقد أضفتُ إليها في تكملة هذا الفصل اعتبارات هوسيرل حول الصلة بين الذكرى وبين الصورة. حين أفصل هذا القسم من السياق السائد في كتاب **الدروس** فإني أُبعده عن سيطرة المثالية الذاتانية المزروعة على المنقلب التفكري للذاكرة (التي أؤخر تفحصها إلى الفصل الختامي من معالجتنا لفينومينولوجيا الذاكرة). مثل هذا التحرير يعمل، كما أُقرّ بذلك، ضد دينامية مجمل **الدروس** الصادرة سنة 1905 والتي من القسم الأول إلى القسم الثالث تجعلها تمرُّ بسلسلة من «درجات التكوين» (هوسيرل، **دروس**، الفقرة 34) حيث يُمحى تدريجياً الطابع الغيري (الموضوعي) للتكوين لصالح التكوين - الذاتي لتيار الوعي؛ إن «الموضوعات الزمانية» - أي الأشياء التي تدوم - تبدو عندها «كوحدات متكوِّنة» (المصدر السابق، الفقرة 37) في التفكرية المحضة للوعي الحميم للزمان. إن حجتي هنا هي أن الإبوخيه epokhe[*] الشهيرة التي أفتتح بها الكتاب والتي نتج عنها استبعاد الزمن

(32) انظر ما يلي الجزء الثالث الفصل الثالث حول النسيان، ص609 - 620.

(33) هوسيرل، **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**، ترجمة فرنسية، هـ. روسو، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، سلسلة Epiméthée، 1964.

(*) إبوخيه كلمة يونانية اقتبسها هوسيرل من التراث الفلسفي الشكوكي القديم، وهي تعني تعليق الحكم، وقد جعلها هوسيرل نقطة انطلاق منهجيته الفينومينولوجية، وهي تبدأ بوضع العالم الموضوعي الخارجي بين قوسين، من أجل الوصول إلى معنى العالم، =

الموضوعي ـ هذا الزمن الذي تعتبره الكوسمولوجيا (علم الكون) والبسيكولوجيا (علم النفس) وبقية العلوم الإنسانية كحقيقة واقعة، صورية (شكلية) بالطبع، إلاَّ أنها متضامنة مع الوضع الواقعي للظواهر التي يتضمنها ـ لا تعرِّي أولاً تياراً محضاً، بل تجربة زمنية تملك في الذكرى وجهها الغيري الموضوعي، أن تكوين المستوى الأول هو تكوين شيء يدوم، مهما كانت صغيرة هذه الموضوعية، أولاً بحسب نموذج الصوت الذي يستمر بالترداد، ثم بحسب النغمة التي نعيد تذكرها بعد سماعها. لكن في كل مرَّة هناك «شيء معيَّن» يدوم، إن الإبوخيه تضع أمامنا بالتأكيد معيوشات محضة، «معيوشات الزمان». (المصدر السابق، الفقرة الثانية، ص15). لكن في هذه المعيوشات هناك معطيات «زمانية موضوعياً» مستهدفة. (الفقرة 2). وتسمى «الموضوعية» (المصدر نفسه). وهي تحوي «حقائق قَبْلية» تنتمي إلى اللحظات التكوينية للموضوعية (المصدر نفسه). إنْ كانت الإحالة إلى هذا المظهر «الغيري الموضوعي» منذ بداية القراءة، تبدو أنها مؤقتة، فذلك لأن مسألة جذرية قد طُرحت، هي مسألة «أصل الزمان» (المصدر نفسه) التي يمكننا أن نفصلها عن عالم البسيكولوجيا (علم النفس) من دون أن نقع مع ذلك في فلك الترنسندنتالية الكانطية. إن المسألة التي تطرحها تجربة الصوت الذي يدوم والنغمة التي تعود هي مسألة نوع الاستمرار الذي يجعل «المدرك يبقى حاضراً فترة معيَّنة من امتداد الزمان، ولكن ليس من دون أن يتغيَّر». (المصدر السابق، الفقرة 3، ص19). إن السؤال هو التالي: ما معنى الدوام بالنسبة إلى شيء يدوم؟ ما هي الديمومة الزمانية؟ هذا السؤال لا يختلف عن الأسئلة التي طرحها وليم جيمس (William James) 1842-1910 وهنري برغسون بتعابير مشابهة: يدوم، يبقى، يستمر. أي تغيير هناك؟ هل هناك نوع من التداعي أو الترابط برنتانو (Brentano)؟ هل هذا هو نوع من المقارنة الإجمالية انطلاقاً من الصوت الأخير و. ستيرن (Stern)؟ يمكننا استبعاد هذه الحلول ولكن ليس المشكلة الممثَّلة «بإدراك أغراض زمانية متعالية التي تنتشر لفترة» (المصدر السابق، الفقرة 7، ص35). لنطلق اسم «أغراض زمانية» هذه الأغراض التي على أساسها ستُطرح في ما بعد مسألة تكوين

= وهو معنى معاش بالضرورة وذاتي، وتلعب الدور الذي يلعبه الشك المنهجي الديكارتي (المترجم).

الزمن الذي يعتبر منذ ذلك الحين على أنه ديمومة غير مميَّزة عن طريق أشياء تدوم. من إدراك ديمومة شيء معيَّن يقفز التحليل عندها إلى تفحص ديمومة الإدراك بما هو إدراك، لا يعود الصوت ولا النغمة عندها وقد صنفا موضوعاتياً، ولكن فقط ديمومتهما غير القابلة لأن تعامل موضوعياً. ومن تحت هذا الانتقال للهجة يتوضح كل معنى التمييز اللافت بين الذكرى المباشرة أو الاستبقاء والحفظ وبين الذكرى الثانوية (إعادة التذكر) أو الإنتاج.

للتجربة الموصوفة هنا مرتكز هو الحاضر، حاضر الصوت الذي يرنُّ الآن: «حين نجعله يرنُّ فإني أسمعه كحاضر، ولكن حين يظل مستمراً برنينه فإنه يمتلك حاضراً جديداً دوماً، والحاضر الذي هو في كل مرة سالف يتحول إلى ماضٍ». (المصدر السابق، الفقرة 7، ص37). وهذا التحول هو الذي يشكِّل موضوع الوصف. هناك «في كل مرة» حاضر. إن الوضع الموصوف هنا ليس مختلفاً عن الوضع الذي يتحدث عنه أغسطين في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**: إن التحويل هو من الحاضر. بالطبع يجهل أغسطين استبعادَ كلِّ أطروحة متعالية واختزال الصوت «إلى معطى هيولاني (مادي) محض» (المصدر السابق، الفقرة 18، ص37). غير أن فكرة أن شيئاً معيَّناً يبدأ ثم يتوقف، يبدأ ثم «يقع» بعد نهايته في الماضي السحيق هي فكرة مشتركة. تأتي بعد ذلك فكرة الاستبقاء، «الاحتفاظ»: «في هذا السقوط»، «إني أستبقيه» فترة، إني أحتفظ به في «استبقاء»، وما دام يبقى، «فإن له تزمينه temporalisation الخاص به، إنه هو عينه، وديمومته هي عينها» (المصدر نفسه). في هذه المرحلة من التحليل تتلاءم القضيتان: الصوت هو عينه والديمومة هي عينها. في ما بعد تمتص الثانية الأولى. هنا نمرُّ من فينومينولوجيا الذكرى إلى تلك الخاصة بالوعي الحميم للزمان. إن الانتقال تحضره الملاحظة أني أستطيع أن أوجِّه نظرتي إلى «الكيفية التي يُعطى فيها الصوت» (المصدر السابق، الفقرة 8، ص38). عندها فإن الصيغ واستمراريتها في «تيار مطّرد» تحتل المستوى الأول.

غير أن الإحالة إلى الآن التي شكَّلت في مطلع التحليل الذي نقوم به هنا مرحلة صوت، وهذه المرحلة تسمى «وعي الصوت في بدايته» (المصدر السابق، الفقرة 8، ص37) هذه الإحالة لن تُمحى: «الصوت معطىً أي أني أعيه كحاضر»

(المصدر السابق، الفقرة 8، ص38). في مرحلة لاحقة من التحليل يمكننا أن نرى في الإحالة الثابتة إلى الحاضر حكم ما ندد به مارتن هيدغر (Martin Heidgger) 1889-1976 وكل الذين أثَّر فيهم بوصفه «ميتافيزيقا الحضور»[34]. في المرحلة التي نقف فيها هنا من التحليل فإن الإحالة إلى الحاضر تلحق بالتجربة اليومية التي نقوم بها مع الأشياء التي تبدأ ثم تستمر ثم تتوقف عن الظهور. تشكِّل عملية البداية تجربة لا يمكن الهروب منها. بدونها نحن لا نفهم ماذا يعني الاستمرار والدوام والبقاء والتوقف. ثم هناك دوماً شيء معيَّن يبدأ ويتوقف. أضف إلى ذلك أن الحاضر ليس عليه أن يتماهى بالحضور - ولا في أي معنى ميتافيزيقي مهما كان. وليس لفينومينولوجيا الإدراك أي حق حصري في وصف الحاضر. كذلك فإن الحاضر هو حاضر التمتع والتألم، وبطريقة أكثر دلالةً بالنسبة إلى مبحث يتعلق بالمعرفة التاريخية، الحاضر هو حاضر المبادرة.

إن ما يمكن أن نأخذه بحق على هوسيرل، في هذه المرحلة الأولية من تحليله هو أنه قد أغلق فينومينولوجيا الحاضر على الموضوعية المدركة، على حساب الموضوعية الانفعالية التأثرية العملية. وفي نطاق هذه الحدود تقول أطروحته ببساطة بأن الإدراك ليس فورياً، وبأن الاستبقاء ليس شكلاً من الخيال، بل إنه يقوم على تحول في الإدراك. إن إدراك أمر معيَّن يدوم. إن ابتعاد «اللحظة الحاضرة الحالية» (المصدر السابق، الفقرة 9، ص39)، هو كذلك ظاهرة إدراك وليس ظاهرة خيال. إننا عن شيء معيَّن نقول إنه يدوم: إن الوعي، «المعيوش» يلتحق بغرضه بواسطة ظهور، وفي هذا بالضبط قوام «الموضوع في طريقته». (المصدر السابق، الفقرة التاسعة، ص41).

إن فينومينولوجيا الذاكرة هي في الأصل فينومينولوجيا الذكرى، إن فهمنا بذلك «الموضوع في طريقته» إن ما ندعوه حاضراً أو ماضياً هو «صفات انسياب» (المصدر السابق، الفقرة 10، ص41)، وهي ظواهر محايثة بامتياز بمعنى متعالية وقد اختزلت إلى الوضع الهيولاني (المادي).

(34) سنعالج في الفصل الثالث التحاليل المهمة التي كرَّسها ر.بيرنيه R.Bernet لفينومينولوجيا الزمن عند هوسيرل.

إن كنا نستطيع أن نميِّز توتراً في هذا التحليل، قبل الدخول في عملية الاستبقاء والاستذكار، فإن ذلك سيكون بين التوقف على الحاضر الحالي وبين عدم إمكانية تقسيم ظاهرة الانسياب إلى أجزاء. غير أننا لا نستطيع أن نلوم هوسيرل على مثل هذا التوتر ونعتبره خطأً ناتجاً من تواطؤ ميتافيزيقي: إنه مكوِّن للظاهرة موضع الوصف. يمكننا بالفعل أن نمرَّ من دون توقف، كما يفعل الزمن عينه، من مرحلة إلى أخرى لديمومة غرض بعينه، أو أن نتوقف عند مرحلة: إن البدء هو بكل بساطة أبرز هذه المواقف، ولكن التوقف كذلك. وهكذا فإننا نبدأ بالعمل ونتوقف عن العمل. إن الممارسة بشكل خاص لها نواتها ومعدتها وقطيعتها وانطلاقتها، إن الممارسة العملية لها عضلات قوية. وفي التتابع الناعم للإدراك فإن التمييز بين البدء والاستمرار والتوقف له بالتمام كل المعنى. يستمد الحاضر معناه كبداية في حين أن الديمومة تساوي التغيير: «في حين يظهر من دون انقطاع حاضر جديد ينقلب الحاضر إلى الماضي وبالنتيجة فإن استمرارية انسياب كل الأزمنة الماضية من النقطة السابقة 'تسقط' نحو الأسفل، بنمط واحد في عمق الماضي» (المصدر السابق، الفقرة 10، ص43). هل نتكلم هنا على «نقطة ـ منبع» (المصدر السابق، الفقرة 11، ص43)؟ إن ذلك يحصل في إطار العلاقة البدء ـ الاستمرار ـ التوقف. إن الانطباع هو أصلي، بمعنى غير ميتافيزيقي، إنه ببساطة بمعنى ما يبدأ والذي يجعل بالتالي أن يكون هناك قبلُ وبعدُ. يتغيَّر الحاضر من دون توقف، ولكنه كذلك من دون توقف ينبثق: وهذا ما ندعوه الحدوث. انطلاقاً من هذه النقطة فإن كل الانسياب لا يعود سوى «استبقاء الاستبقاءات» (المصدر السابق، الفقرة 11، ص44). غير أن التمييز البدء/الدوام لا يتوقف عن الدلالة إلى درجة أن استمرارية معيَّنة تستطيع أن تتجمع في «نقطة حالية تتجلى كتدرجات استبقائية» (المصدر نفسه)، وهذا ما يحب هوسيرل أن يقارنه بذنَب النجم المذنَّب. نحن نتكلم عندها عن ديمومة «قد مضت» (المصدر السابق، الفقرة 11، ص45). إن هذه النقطة النهائية تحلل جيداً كاطّراد في الاستبقاءات، ولكن بما هي نهائية فإنها تظهر لنا في «إدراك للآن» (المصدر نفسه)، نواة ذَنب المذنَّب[35].

(35) بهذا الصدد على الرسم البياني المرافق لوصف ظاهرة الانسياب الموجود في الفقرة 11 [انظر: هوسيرل، **دروس**...] ألّا يضيعنا: إن الأمر يتعلق برسم فضائي أوحت به المعادلة بين الحاضر والنقطة.

ما الذي يجري عندها للكلمة المحتملة الإضعاف الذي قد يكون التلاشي؟ **هوسيرل** الذي يثير الموضوع (المصدر السابق، الفقرة 11)، يتكلم عن عدم قابلية للإدراك، موحياً بذلك إلى الطابع المحدود للحقل الزماني كما لحقل الرؤية. هذه الملاحظة صالحة كذلك للرسم البياني في الفقرة 10 [انظر: هوسيرل، **دروس**. . .]. لم نحسب حساب أي نهاية للاستبقاء (هامش من هوسيرل)، إذ إن هذا سيفتح مجالاً، بحسب بعض المؤلفين، للاعتراف بنسيان لا مفر منه، وكذلك إلى الأخذ بعين الاعتبار ببقاء لا واعٍ للماضي.

باختصار، إن تسمية إطلاق صفة أصلية على اللحظة من الماضي الخاصة بالاستبقاء يعني نكران أن هذا الأخير هو تشكيل عن طريق الصورة. إن هذا التمييز هو الذي سنأخذه. وإنْ على حساب جهد جديد، وذلك على أساس النصوص التي لم تنشر وتنتمي إلى حلقة أخرى من التحاليل القائمة على التعارض وضعي/ لا وضعي. في **دروس** عام 1905 يسيطر التعارض الانطباعي/الاستبقائي. هذا التمييز يكفي كي نفصل آنَ الوعي عن «ما مرَّ لتوه» الذي يعطي امتداداً زمنياً للإدراك الحسي. هناك تعارض مع المتخيل قد أصبح قائماً: وهو قد كان في حقيقة الأمر منذ نقد برنتانو في القسم الأول. أما بالنسبة إلى التمييز بين الانطباع/الاستبقاء الذي نركِّز عليه هنا، فإنه يعود بحسب هوسيرل إلى ضرورة تتعلق بجوهر الأشياء. إذ إنه ليس معطىً واقعياً: «إننا نقول إن من الضروري قبْلياً أن يسبق الاستبقاء إدراك حسي بالتالي انطباع أصلي يوافقه» (المصدر السابق، الفقرة 13، ص49). بتعابير أخرى، بالنسبة إلى شيء يدوم، إن الاستمرار يفترض مسبقاً البدء. يمكننا أن نرفع تحفظات برغسونية في وجه المعادلة بين الآن والنقطة، لكن ليس ضد التمييز البدء/الاستمرار. هذا التمييز مكوِّن لفينومينولوجيا الذكرى هذه الذكرى التي يقال فيها: «إن معطى الماضي هو الذكرى» (المصدر السابق، الفقرة 13، ص50). يضم هذا المعطى بالضرورة لحظة من السلبية: إن الاستبقاء ليس الانطباع: والاستمرارية ليست البدء، وبهذا المعنى فإن قوامها هو في «لا ـ الآن»: «الماضي والآن يتنافيان» (المصدر نفسه). إن الديمومة هي بطريقةٍ ما التغلب على هذا النفي والاستبعاد. الديمومة هي البقاء على الحال عينه. وهذا ما تعنيه كلمة «تغيير».

إنه بالنسبة إلى هذا الاستبعاد ـ هذا اللا ـ الآن الأساسي ـ للماضي مع أنه قد استُبقي، تحضر أمامنا قطبية من جنس جديد في داخل اللا ـ الآن عينه الخاص بالذكرى: قطبية الذكرى الأولى/الذكرى الثانية، الاستبقاء/إعادة الإنتاج.

إن إعادة الإنتاج تفترض أن الذكرى الأولى قد «فُقدت» وهي تعود، هذه الذكرى المتعلقة بموضوع زمني من مثل النغم. إن الاستبقاء كان يتمسك بالإدراك في تلك اللحظة. إن الذكرى الثانية ليست على الإطلاق تمثُّلاً أو تصوراً: إنها تمثُّل من جديد، إنها النغمة عينها ولكن «شبه مسموعة» (المصدر السابق، الفقرة 14، ص50). إن النغمة التي سمعناها لتونا بشخصها هي الآن حفظت، تُصورت وتُمثلت من جديد. إن إعادة التذكر عينها يمكن أن تُستبقى بدورها بنفس طريقة ما حُفظ للتو وما تُصور وما أُنتج، على مثل هذه الصيغة للذكرى الثانية يمكننا أن نطبِّق التمييزات المقترحة في مكان آخر بين الحضور العفوي وبين الاستحضار المضني، وكذلك بين درجات الوضوح. إن الأمر الجوهري هو أن الغرض الزماني المُعاد إنتاجه لا يعود يملك إنْ جاز التعبير أي موقع قدم في الإدراك الحسي. لقد انفصل. لقد مضى بالفعل. ومع ذلك ما زال معلَّقاً، إنه يُكمل مع الحاضر وذنَب مذنَّبه، وما بين الاثنين هو ما نسميه فترة زمنية. في وقت **الدروس في** سنة 1905 وكذلك وقت إضافات فترة 1905 ـ 1910 كانت قضية إعادة الإنتاج قد صنَّفت بين صيغ الخيال. (المصدر السابق، الإضافة الثانية، ص132 ـ 136). يبقى علينا أن نميز بين الخيال الواضع المنفذ وبين الخيال الذي لا يحقق، والعلاقة الوحيدة بينهما هي الغياب وقد أدرك أفلاطون الفصل الرئيسي بينهما، في لغة فن المحاكاة، إلى المتخيل والتصويري. يتكلم هوسيرل هنا عن «المعطى المُعاد» للديمومة ويثير ضمناً الطابع الطرحي thétique المختلف لإعادة التذكر[36]. أن تكون إعادة الإنتاج هي كذلك الخيال، فهذه هي الحقيقة المحدودة عند برنتانو (المصدر السابق، الفقرة 19): في كلمات النفي السلبية، إعادة الإنتاج هي عدم إعطاء ما كان بشخصه. أنْ يُعطى الشيء مرَّةً أخرى لا يعني أنْ يُعطى لتوه. لم يعد الاختلاف مطَّرداً بل أصبح متقطعاً ومنفصلاً. عندها تطرح بطريقة مخيفة مسألة معرفة الشروط التي تكون معها «إعادة الإنتاج» هي إعادة إنتاج الماضي. على الإجابة عن هذا

(36) إن كلمة phantasma (التخيُّل) ترد في ص64-65 (هوسيرل، المصدر السابق).

السؤال يتوقف الاختلاف بين الخيال وبين الذكرى. إن البُعد الوضعي لإعادة التذكر هو الذي يقيم عندها الاختلاف: «إن الذكرى على العكس من ذلك تطرح ما أُعيد إنتاجه وتعطيه حين تطرحه موقفاً في مواجهة الآن الحالية ودائرة الحقل الزماني الأصلي الذي تنتمي إليه الذكرى هي عينها» (المرجع السابق، الفقرة 23). يُرجعنا هوسيرل هنا إلى الملحق الثالث: «مقاصد الترابط للذكرى وللإدراك. صيغ وعي الزمان». بهذا الثمن يمكننا أن نقول إن الآن المُعاد إنتاجها «تغطي» آناً ماضية. هذه «القصدية الثانية» تقابل ما يسمى عند برغسون وغيره التحقق من الهوية (التعرف إلى) ـ والذي هو خاتمة إجراء تحقيق سعيد.

في هذه النقطة بالذات هناك تحليل دقيق مكرَّس للتمييز بين (الكلمتين الألمانيتين) Erinnerung (الذكرى) وVorstellung [التمثل، التصور]، وقد جُمِعَ هذا التحليل في المجلد 23 في **الهوسيرليانا** [المجموعة الكاملة لمؤلفات هوسيرل]، وهو يتابع تحليل القسم الثاني من كتاب **الدروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**. وسأعالج هذا الأمر في القسم الأخير من هذا الفصل في إطار المواجهة بين الذكرى وبين الصورة.

أودُّ أن أنهي هذه المسيرة المتعلقة بالقطبيات بدرس زوج من التعابير المتعارضة ولكنها متكاملة ستظهر أهميتها كلِّيةً عند الانتقال من الذاكرة إلى التاريخ.

سأتكلم عن القطبية بين التفكرية وبين التعولم mondanéité(*). إن المرء لا يتذكر ذاته فقط وهي ترى وتحس وتتعلم بل يتذكر أوضاع عيش في العالم رأى أثناءها أو أحس أو تعلم. هذه الأوضاع تحوي ضمناً الجسد الخاص وجسد الآخرين والمساحة المُعاشَة، وأخيراً أفق العالم والعوالم الذي وقع تحته شيء معيَّن. بين التفكير وبين التعولم هناك فعلاً قطبية حيث التفكرية هي سمة لا يمكن إنكارها للذاكرة في مرحلتها التصريحية: أحدهم يقول «في قلبه» بأنه شاهد وأحس

(*) إن كانت العولمة هي انتشار الشيء في العالم أجمع فإنَّ التعولم هو الشعور بأننا نعيش في عالم يحيط بنا من كل الجهات ولا نستطيع أن نخرج منه، إنه المدى الذي نسير فيه من دون أي إمكانية للخلاص منه، وهو مفهوم مقتبس من وجودية هيدغر (المترجم).

وتعلم في السابق، وفي هذا الصدد علينا ألاَّ ننكر شيئاً من انتماء الذاكرة إلى حلقة العالم الداخلي - حلقة الجوانية inwardness بحسب تعبير تشارلز تايلور (Charles Taylor)(*) في كتابه **مصادر الذات** *Sources of the Self*[37]. لا شيء، إنْ نحن استثنينا المبالغة التأويلية للمثالية الذاتانية، يمنع هذه اللحظة من التفكرية من الدخول في علاقة ديالكتيكية مع قطب التعولم. في نظري أن هذه «الفرضية المسبقة» هي التي تثقل كاهل الفينومينولوجيا الهوسيرلية للزمن، على الرغم من دعوتها إلى أنْ تتكوَّن من دون أي افتراض مسبق، وألَّا تستمع إلاَّ إلى تعليم «الأشياء ذاتها». نحن هنا أمام نتيجة غير مؤكدة لعملية الإبوخيه (تعليق الحكم) التي بحجة الموضوعية تضرب التعولم. علينا أن نقول، كدفاع عن هوسيرل إن فينومينولوجيا الـ Lebenswelt (عالم الحياة) المعالجة في أطر كتب هوسيرل الكبرى، ترفع جزئياً الإبهام، حين تعيد إلى ما نسميه بشكل عام الوضع في العالم، حقه في الأولوية، من دون أن تقطع مع ذلك مع المثالية الترنسندنتالية (المتعالية) التي نجدها في مصنَّفات الفترة الوسطى والتي تصل إلى ذروتها في كتاب *Ideen I* **الأفكار**، (المجلد الأول) بعد أن كانت قد ظهرت في كتاب **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**.

إن الاعتبارات التي تلي تدين كثيراً جداً للمصنَّف الرئيسي لإدوارد كاسي (E.Casey) المسمى *Remembering* **التذكر**[38]. إن نقطة الاختلاف الوحيدة التي تفصلني عنه تتعلق بالتأويل الذي يعطيه للظواهر التي يصفها بشكل رائع: إنه يعتقد أن عليه أن يخرج من المنطقة التي ارتادها موضوع القصدية، ولهذا السبب، من فينومنيولوجيا هوسيرل، تحت تأثير الأنطولوجيا الوجودانية(*) existentiale التي

(*) تشارلز تايلور فيلسوف كندي، ولد عام 1931، من أهم كتبه **«Politics of Recognition»** **«سياسات الاعتراف بالآخر»** الصادر عام 1992 عن جامعة برنستون (المترجم).

(37) تشارلز تايلور Taylor، **مصادر الذات**، منشورات جامعة هارفارد، 1989، الترجمة الفرنسية لِ ميلانسون C.Melançon، «مصادر الأنا»، تكوين الهويَّة الحديثة، باريس، منشورات Seuil، سلسلة «لون الأفكار»، 1998.

(38) إدوارد س. كاسي، **التذكر، دراسة فينومينولوجية** بلومنغتون وإنديانا بوليس، مطبوعات جامعة إنديانا، 1987.

(*) الوجودانية existential غير الوجودية existential إذ تتعلَّق الأولى ببِنية موضوعية سابقة في حين تتعلَّق الثانية أكثر بالمعيوش الذاتي (المترجم).

دشنها هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** *Sein and Zeit*(*). من هنا فقد جاء التعارض الذي يتحكم في وصفه للظواهر الذاكرية بين كتلتين كبيرتين يضعهما تحت عنوان *Keeping memory in mind* (إبقاء الذاكرة في الذهن) ويعطي الثانية عنوان *Pursuing memory beyond mind* (متابعة الذاكرة إلى ما وراء الذهن)، لكن ماذا تعني كلمة Mind (الذهن) وهي كلمة إنكليزية من الصعب جداً ترجمتها إلى الفرنسية؟ ألا تحيل هذه الكلمة إلى التأويل المثالي للفينومينولوجيا وموضوعتها thème الرئيسية، القصدية؟ كذلك فإن إدوارد كاسي يأخذ بعين الاعتبار التكامل بين هاتين المجموعتين بأن يضع بينهما ما يسميه mnemonic modes (الأنماط الذاكرية)، أي «Reminding, Reminiscing, Recognizing» (المذكِّر، التذكر، التعرف). أضف إلى ذلك أنه لا يتردَّد في تسمية مصنَّفه الكبير **دراسة فينومينولوجية**. فليسمح لي بأن أضيف كلمة لكي أقرَّ بموافقتي العميقة على مشروع كاسي: إني أقدِّر قبل كل شيء التوجُّه العام للمصنَّف الذي يريد تخليص الذاكرة عينها من النسيان (ومن هنا جاء عنوان المقدِّمة تذكر المنسي، «فقدان ذاكرة الذاكرة» - ويرد عليه عنوان الجزء الرابع **تذكر المتذكَر**). وبهذا الصدد، فإن الكتاب هو مرافعة للدفاع عما أسميه الذاكرة «السعيدة»، وهو يتعارض مع الذي كانت وراءه الريبة أو الأولية المبالغ فيها التي تعطى للظواهر قصور الذاكرة بل حتى أمراضها.

إني لن أقول شيئاً جديداً حقاً في ما يخص القطب التفكري للزوج الذي نتفحصه هنا، لأننا نستطيع أن نجمع تحت هذا العنوان ظواهر كانت قد ذُكرت في ازدواجيات متعارضة أخرى. علينا الذهاب إلى قطبية الذاكرة الخاصة/الذاكرة الجماعية في دراستنا المقبلة. كذلك فإن كاسي ينهي «ملاحقته» للذاكرة «إلى ما هو أبعد من الروح» بهذه القطبية الأخيرة تحت عنوان الاحتفاء بالذكرى. علينا بعد ذلك أن نجمع تحت عنوان التفكرية التي على «اليمين»(**) من كل زوج من الأزواج السابقة: وهكذا في التعارض بين العادة وبين الذاكرة، فإن ناحية العادة هي الأقل أهميةً بالنسبة إلى التفكرية: إننا نقوم بما نعرف كيف نعمله من دون أن نتنبه لذلك، من دون أن نعيره انتباهنا، من دون أن نكون شاحذي الذهن

(*) [صدرت الطبعة العربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009].

(**) على «اليسار» بالطبع بالنسبة إلى اللغة العربية (المترجم).

mindful. لكن ما أن يتعثر أي تنفيذ لعمل، نصبح مدعوين إلى أن نحاذر: انتبه [ذهنياً] لخطوتك! أما بالنسبة إلى الزوج استذكار فإن التفكرية تبلغ ذروتها في المجهود المبذول من أجل الاستذكار، ويشير إلى ذلك الشعور بالعناء المرتبط بالمجهود. إن الذكر البحت يمكن أن يُعتبر بهذا المجال كأمر محايد أو يمرُّ من دون أن نلحظه، لما كانت الذكرى تقال على أنها الحدوث بما هو حضور الغائب، يمكن أن نقول إنه ملاحظ بشكل سلبي في حالات الاستذكار العفوي، اللاإرادي الذي يعرفه جيداً قراء رواية مارسيل بروست **البحث عن الزمن المفقود**(*)، أكثر من ذلك في حالات الاقتحام الاستحواذي الذي سيُعالَج في الدراسة المقبلة. إن الاستذكار هنا لا يعود مجرى أمر نتأثَّر به pathos بل يصبح أمراً نتلقاه سلباً، نتحمله، إن «الإعادة» بالمعنى الفرويدي تكون عندها عكس إعادة التذكر التي يمكن أن تقترب، بما هي عمل ذكرى، من مجهود الاستذكار الذي وصفناه سابقاً.

إن الأنماط الذاكرية الثلاثة التي يضعها كاسي بين التحليل القصدي للذاكرة المستبقاة حبيسة «في الذهن»، بحسب تعبيره، وبين ملاحقة الذاكرة إلى «ما وراء الذهن»، تشكِّل بالفعل ظواهر اتصال بين قطب التفكرية وبين قطب تعولم الذاكرة.

ماذا يعني المذكِّر Reminding؟ ليس هناك من كلمة مناسبة في اللغة الفرنسية سوى أحد استعمالات كلمة rappeler (ذكَّر): هذا يذكِّرني بكذا. هل نقول مفكرة مذكرة، خلاصة أو مع العلوم العصبية دليل التذكر؟ وبالفعل فإن الأمر يتعلق بدلائل تستهدف الحماية من النسيان. وهي تتوزع على جهتي الخط الفاصل بين العالم الباطني وبين العالم الخارجي.

إننا نجدها مرة أولى على منقلب الاستذكار، إما بالصورة الجامدة للترابط (التداعي) الآلي تقريباً حين نستذكر شيئاً بسبب شيءٍ آخر كان مرتبطاً به أثناء التعلم، وإما كإحدى المحطات «الحية» لعمل الاستذكار، ونحن نجدها مرَّة ثانية كنقاط سند خارجي من أجل الاستذكار: صورة فوتوغرافية، بطاقة بريدية، مفكرة،

(*) إشارة إلى تجربة تناول قطعة حلوى المادلين التي تعيد عالماً بكامله أمام البطل (المترجم).

إيصالات، مذكرة (عقدة المنديل الشهيرة). وهكذا فإن هذه الإشارات الدالة تحذرنا من النسيان في المستقبل: حين تذكرنا بما يجب عمله فإنها تنبهنا من نسيان القيام بالفعل (إعطاء القط طعامه!).

أما بالنسبة إلى التذكر Reminiscing، فنحن أمام ظاهرة موسومة أكثر بالنشاط مما كان الحال مع المذكِّر. وقوامها إعادة إحياء الماضي عن طريق استحضاره بواسطة عدة أمور أحدها يساعد الآخر كي يعيد إلى الذاكرة أحداثاً أو معارف مشتركة، هنا فإن ذكرى أمر تستخدم كمذكِّر reminder لذكريات الأمر الآخر. هذا الإجراء التذكيري mémoriel يمكن بالتأكيد أن يستبطن تحت صورة الذاكرة المتأملة والكلمة الألمانية Gedächtnis [الذاكرة، التذكر]، مع الاستناد إلى الكتابة الحميمة لليوميات، إلى المذكرات والمذكرات المضادة، إلى السيرة الذاتية حيث يعطي الاستناد إلى الكتابة عنصراً مادياً إلى الآثار المحفوظة والمبعوثة إلى الحياة وقد اغتنت من جديد بإيداعات لم تكن معروفة. وهكذا فإننا نتزود بالذكريات من أجل الأيام المقبلة، من أجل الزمان المخصص للذكريات... غير أن الصورة القانونية للتذكر هي المحادثة في ظل نظام ما هو شفهي: «قل لي هل تتذكر... حين... أنت... نحن...؟». إن نمط التذكر ينتشر بهذه الطريقة على المستوى الاستدلالي عينه مثل الاستحضار البحث في مرحلته التصريحية.

يبقى النمط الذاكري الثالث الذي يقول عنه كاسي إنه انتقالي: Recognizing التعرف، التحقق reconnaissance، يبدو التعرف إلى أو التحقق من هوية وكأنه أولاً تتمة هامة للاستذكار، بل يمكن القول خاتمته وعاقبته. إننا نتحقق من أن الذكرى الحالية الحاضرة هي عينها الانطباع الأول المستهدف كآخر[39]، وهكذا فإن ظاهرة التحقق تعيدنا إلى لغز الذكرى بما هي حضور الغائب الذي التقيناه سابقاً. و«الشيء» الذي تحققنا منه أو تعرفنا إليه هنا آخر مرتين، كغائب (غير الحضور) وكسابق (غير الحاضر). ونتعرف إليه ونتحقق من أنه هو عينه، بوصفه آخر منبثقاً من آخر. هذه الغيرية المعقدة تمثِّل هي عينها درجات توازي الاختلاف والتباعد عن الماضي بالنسبة إلى الحاضر. إن الغيرية قريبة من الدرجة صفر في الشعور في

(39) التحقق أو التعرف سيكون موضع اهتمام خاص في دراستنا للنسيان. انظر ما يلي ص620 ـ 642.

الأُلفة: إننا نجد أنفسنا فيها، ونشعر بالراحة، وإننا في بيتنا في الاستمتاع في الماضي المنبعث من جديد. في المقابل، إن الغيرية تبلغ ذروتها في الشعور بالغربة (المفهوم الشهير في مقالة سيغموند فرويد (Sigmund Freud) 1856-1939 المسماة **الغربة القلقة**). وتبقى في درجتها المتوسطة حين يكون الحدث المتذكر على ما يقوله كاسي، «قد عاد إلى حيث كان». هذه الدرجة المتوسطة تعلن، على صعيد فينومينولوجيا الذاكرة، عن العملية النقدية التي عن طريقها تعيد المعرفة التاريخية إلى مملكة الماضي الفائت موضوعها، جاعلة منه بهذه الطريقة ما سماه ميشال دو سيرتو (Michel de Certeau) «غائب التاريخ».

غير أن المعجزة الصغيرة للتحقق هي في أنها تغلف غيرية الفائت بالحضور. بهذا المعنى فإن الذكرى هي تمثُّل من جديد بالمعنى المزدوج لكلمة من جديد: العودة إلى الوراء والجدة. هذه المعجزة الصغيرة هي في الوقت ذاته فخ كبير للتحليل الفينومينولوجي، لأن مثل هذا التمثُّل من جديد قد يحبس التفكير من جديد داخل المدى اللامرئي للتمثيل الذي من المفترض أنه سجين داخل رأسنا «في ذهننا in our mind».

ليس هذا كل شيء. يبقى أن الماضي الذي تحققنا منه يميل إلى أن يُقبل بوصفه ماضياً مدركاً. ومن هنا كان المصير الغريب للتحقق من أنه يستطيع أن يعامل ضمن إطار فينومينولوجيا الذاكرة وإطار الإدراك. إننا لم ننسَ الوصف الشهير الذي قام به إيمانويل كانط للتوليف الثلاثي الذاتي: جابَ، ربطَ، تحقق. وهكذا يضمن التحقق تماسك ما هو مدرك عينه. ويستعمل برغسون تعابير قريبة حين يتكلم عن انتشار الترسيمة الدينامية في صور كما في العودة إلى الإدراك الحسي. وسنعود إلى هذا في القسم الثالث من هذا الفصل تحت عنوان «إخراج الذاكرة صوراً».

بعد أن أنهينا اجتياز «الأنماط الذاكرية» التي يضعها التصنيف النمطي عند كاسي في منتصف طريق الظواهر التي تضعها فينومينولوجيا القصدية (المثقلة في رأيي بالمثالية الذاتانية) في الذهن وما تبحث عنه في ما هو أبعد من الذهن، نواجه سلسلة من الظواهر الذاكرية الحاوية ضمناً الجسد والمكان وأفق العالم أو أفق عالم معيَّن.

في رأيي، مثل هذه الظواهر لا تجعلنا نخرج من حلقة القصدية ولكنها تُظهر لنا البُعد غير التفكري. أنا أتذكر أني قد استمتعتُ أو قاسيتُ في جسدي في فترة محددة من حياتي الماضية. إني أتذكر أني قد سكنتُ لفترة طويلة في ذلك البيت في تلك المدينة، وأني قد سافرت في ناحية معيَّنة من العالم وأنا من هنا أستحضر كل هذه المواقع هناك حيث كنت. إني أتذكر مدى اتساع المشهد البحري الفلاني الذي كان يثير عندي الشعور بضخامة العالم. وفي أثناء زيارتي للموقع الأثري الفلاني كنت أستحضر العالم الثقافي المنقرض التي ترجعنا إليه بحزن هذه الخرائب. وكما يحصل مع شاهد في تحقيق تقوم به الشرطة، أستطيع أن أقول عن هذه الأماكن «إني كنت هناك».

لنبدأ بالذاكرة الجسدية، علينا أن نقول بأنها تتوزع من جديد على طوال المحور الأول للمتعارضين: من الجسد المعتاد إلى الجسد الذي يمكن تسميته الوقائعي [المتعلق بالأحداث]. إن القطبية الحاضرة تفكرية/تعولم تغطي جزئياً الأولى. إن الذاكرة الجسدية يمكن أن «يُفعل فيها لا أن تفعل» [أن تعمل سلبياً بحكم العادة] كما يحصل مع كل أشكال العادة، كما يحصل مع عادة سوق سيارة أمسك بها جيداً بين يدي. إنها تعمل بحسب كل تنوعات الشعور بالأُلفة أو الغرابة. غير أن المرور بالتجارب والأمراض والجروح، وصدمات الماضي تدعو الذاكرة الجسدية إلى التركيز على أحداث معيَّنة تستدعي بشكل أساسي الذاكرة الثانية، إعادة التذكر، وتدعونا إلى أن نسردها. بهذا الخصوص، فإن الذكريات السعيدة وخصوصاً الشهوانية منها تعرب كذلك عن مكانتها الخاصة في الماضي المنتهي من دون نسيان الأمل الذي تحمله في تكرارها. إن الذاكرة الجسدية مليئة كذلك بذكريات مطبوعة بدرجات مختلفة من التباعد الزمني: إن كبر الفترة الزمنية التي مرَّت يمكن له أن يُدرك وأن يُحسس بصيغة التأسف والحنين. إن لحظة الاستيقاظ التي وصفها مارسيل بروست بشكل رائع في بداية كتابه **البحث عن الزمن المفقود** مناسبة تماماً لعودة الأشياء والكائنات إلى المكان الذي رسمته لها حالة اليقظة في الفضاء وفي الزمان. إن لحظة الاستذكار تصبح عندها لحظة التحقق. وهذا بدوره يمكنه أن يجتاز كل الدرجات من إعادة التذكر المضمرة إلى الذاكرة التصريحية، الجاهزة مرةً أخرى من أجل السرد.

إن الانتقال من الذاكرة الجسدية إلى ذاكرة الأماكن يتم بفضل أعمال مهمة تتعلق بمعرفة الجهة والتنقل وقبل كل شيء بالسكن. في المساحة من الأراضي المأهولة بالسكان نتذكر أننا قد سافرنا وزرنا مواقع لا تنسى. وهكذا فإن «الأشياء» التي تذكرناها ترتبط داخلياً، جوهرياً بأماكن معيَّنة. لذلك فنحن لا نقول عن شيء حدث من قبيل عدم الانتباه بأنه وقع [في مكان]. وبالفعل، فعلى هذا المستوى الأولي تنشأ ظاهرة «أماكن الذاكرة» قبل أن تصبح مرجعية للمعرفة التاريخية. تعمل أماكن الذاكرة هذه على طريقة المذكِّر reminders، علامات للاستذكار تقدم سنداً إلى الذاكرة المتخاذلة وصراعاً في الصراع ضد النسيان بل حتى إنابة صامتة عن الذاكرة الميتة. إن «الأماكن» تظل ككتابات، كأنصاب تذكارية وأحياناً كوثائق[40]، في حين أن الذكريات المنقولة فقط بالصوت الشفهي تطير كما تطير الكلمات. كذلك بفضل هذه القرابة القائمة بين الذكريات وبين الأماكن، قام نوع فن الذاكرة الذي سنتحدث عنه في مستهل الدراسة القادمة، وقد بُني على أنه منهجية للأماكن.

إن الصلة بين الذكرى وبين المكان تطرح قضيةً صعبةً تأخذ كلَّ قوتها من تخوم الذاكرة والتاريخ الذي هو أيضاً جغرافيا. هذه القضية هي قضية درجة أصلية، ظاهرة تعيين التأريخ التي توازيها قضية تحديد المكان. تعيين التأريخ وتحديد المكان يشكِّلان في هذا الصدد ظاهرتين متساندتين تشهدان للصلة التي لا تفصم بين إشكالية الزمان وإشكالية الفضاء (المكان). إن القضية هي التالية: إلى أي نقطة تستطيع فينومينولوجيا تعيين التاريخ وتحديد المكان أن تتشكَّل من دون أن تستعين بالمعرفة الموضوعية للفضاء الهندسي - لنقل الهندسة الإقليدية والديكارتية - وكذلك بالمعرفة الموضوعية للزمان التعاقبي المتمفصل هو نفسه على الحركة الفيزيائية؟ إنه السؤال الذي طرحته كل محاولات استعادة عالم الحياة Lebenswelt السابق - مفهومياً إن لم يكن تاريخياً - للعالم المبني من جديد بواسطة علوم الطبيعة. برغسون نفسه المتيقظ جداً بالنسبة إلى تهديدات تلويث الديمومة المحضة عن طريق المقولات الفضائية (المكانية)، لا يتردد في أن يصف الذاكرة - الذكرى، مقارنةً بالذاكرة - العادة بظاهرة تحديد التاريخ. وهو يقول عن مثل هذه

(40) حول العلاقة بين الوثيقة والنصب التذكاري انظر الجزء الثاني، الفصل الأول، ص267.

القراءات الخاصة التي يقطع إثارتها إلقاء درس: «إنها بمثابة حدث من أحداث حياتي وماهيتها أنها تحمل تاريخاً، بالتالي فهي لا تستطيع أن تتكرر» (برغسون، **المادة والذاكرة**، ص226)، ويدعونا بعد ذلك بقليل إلى أن «نتصور ذاكرتين مستقلتين نظرياً ثم يقول: «إن الأولى ستسجل بشكل صُور ـ ذكريات كل أحداث حياتنا اليومية كلما جرت. وهي لن تهمل أي تفصيل، وستترك لكل واقعة، وكل بادرة مكانها وتاريخها (المصدر السابق، ص227). إن التاريخ، بوصفه مكاناً في الزمان، يساهم بهذه الطريقة على ما يبدو، في نشوء القطبية الأولى للظواهر الذاكرية الموزعة بين العادة وبين الذاكرة بالمعنى الدقيق للكلمة. إنه كذلك عنصر مكوِّن للمرحلة التفكرية، أو كما يقال المرحلة التصريحية لإعادة التذكر، إن مجهود الذاكرة هو في قسم كبير منه مجهود تعيين التاريخ: متى؟ منذ كم من الوقت؟ كم من الزمان دام هذا؟ لم يفلت هوسيرل بدوره من هذا السؤال، وذلك قبل فترة كتابة الأزمة **Krisis** [أزمة العلوم الأوروبية] ومنذ فترة كتابه **دروس حول الوعي الحميم للزمان**. إني لا أستطيع أن أقول بأن صوتاً يبدأ ويدوم ويتوقف من دون أن أقول كم من الزمن يدوم. أضف إلى ذلك أن قولنا «ب يتبع ج» هو الاعتراف للتعاقب بين ظاهرتين مختلفتين بأن له طابعاً أولياً: إن وعي التعاقب هو معطىً أصلي للوعي: إنه إدراك هذا التعاقب. إننا لم نبتعد عن أرسطو الذي يعتبر أن التمييز بين القبل والبَعد هو المميِّز للزمان بالنسبة إلى الحركة. إن الوعي الحميم للزمن بما هو أصل وبداية يملك بحسب هوسيرل قبْلياته التي تنظم استيعابه.

حين نعود إلى ذاكرة الأماكن يمكننا مقتفين أثر كاسي، أن نسترد معنى البُعد الفضائي لنبعده عن التصور المجرد للفضاء الهندسي. إنه يحتفظ من أجل هذا التصور بكلمة موقع، ويترك كلمة مكان place ليطلقها على المدى المعيوش. إن المكان، على ما يقوله، ليس غير مبالٍ بالنسبة إلى الشيء الذي يشغله أو بالأحرى يملأه، على الطريقة التي يقول فيها أرسطو إن المكان يشكِّل الصورة الفارغة لحجم معيَّن. إن بعض هذه الأماكن المميَّزة هي التي ندعوها مأثورة، جديرة بالذكر. إن فعل السكن الذي تحدثنا عنه سابقاً، يشكِّل بهذا الصدد الصلة الإنسانية الأقوى بين التاريخ وبين المكان. إن الأماكن المأهولة هي بامتياز أماكن جديرة بالذكر. وتحب الذاكرة التصريحية ذكرها وسردها لأن الذكرى مرتبطة جداً بها، أما

بالنسبة إلى تنقلاتنا فإن الأماكن التي نجتازها بالتعاقب تُستخدم كمذكِّر بالأحداث التي وقعت فيها. إنها هي التي تبدو لنا بعد مرور الحدث مضيافة أو معادية، أو بكلمة مختصرة جديرة بأن نسكنها.

ومع ذلك، فإن السؤال سيطرح في مطلع الجزء الثاني على المفترق من الذاكرة إلى التاريخ، كي نعرف إن كان هناك من زمان تاريخي، أو فضاء (مكان) جغرافي يمكن أن نتصوره، من دون مؤازرة المقولات المختلطة التي تمفصل الزمن المعاش والفضاء المعاش على الزمن الموضوعي والفضاء الهندسي اللذين أخضعتهما الـ epokhē للامتناع المنهجي من إصدار أي حكم لصالح فينومينولوجيا «محضة».

إن السؤال الذي صادفناه مرات عدة والمتعلق بالطابع المقبول في النهاية لهذه الإبوخيه الهوسيرلية، يُطرح هنا من جديد. مهما كان المصير المستقبلي. لذاكرة التواريخ والأماكن، على مستوى المعرفة التاريخية، فإن ما يُشرعن بشكل أساسي فصل المكان والزمان عن صورتهما المموضعة هو الصلة المُقامة بين الذاكرة الجسدية وبين ذاكرة الأماكن. إن الجسد يشكِّل في هذا الصدد المكان الأول، ألهُنا، والذي بالنسبة له جميع الأماكن الأخرى هي الهناك. إن التساوق تام بهذا الخصوص بين المكانية وبين الزمانية: «هنا» و«الآن» تحتلان المنزلة عينها إلى جانب «أنا» «أنت» «هو» «هي» بين الإشاريات التي تنظم لغتنا، لتشكِّل في الحقيقة هنا والآن أماكن وتاريخاً مطلقة. لكن هل نستطيع أن نُبقي لمدة طويلة هذا الاستبعاد للزمان والمكان المموضعين؟ هل أستطيع أن أتجنب وصل الهُنا خاصتي بالهناك التي يحدها جسد الغير من دون أن ألجأ إلى نسق من الأماكن المحايدة؟ تبدو فينومينولوجيا ذاكرة الأماكن مأخوذة، منذ بدايتها في حركة ديالكتيكية لا يمكن تخطيها من أجل فصل المكان المعاشي بالنسبة إلى الفضاء الهندسي ثم ربط الواحد بالآخر في كل عملية إقامة علاقة بين الخاص بي وبين الغريب عني. هل يمكن أنْ نعتبر أنفسنا أننا جيران أحدهم من الآخرين من دون رسم موجز طوبوغرافي؟ ثم هل يمكن لِلهُنا والهناك أن يبرزا في أفق عالم مشترك إنْ لم تكن سلسلة الجوار العيانية قد أُخذت ضمن شبكة لسجل كبير للمساحة حيث الأماكن هي أكثر من مجرد مواقع؟ إن الأماكن المأثورة أكثر من غيرها لا يبدو أنها قادرة على ممارسة

وظيفتها التذكارية إنْ لم تكن كذلك مواقع هامة في نقاط تقاطع المنظر الطبيعي والجغرافيا. باختصار، هل تكون أماكن الذاكرة حراس الذاكرة الشخصية والجماعية إن لم تبق «في أماكنها» بالمعنى المزدوج للمكان والموقع؟

إن الصعوبة التي نثيرها هنا تصبح محرجة جداً إن نحن اتبعنا كاسي لتحليل الظواهر الذاكرية المرتبطة بحفلات إحياء الذكرى في نهاية المسار المكلف بإبعاد الذاكرة من نواتها «الذهنية»، بالطبع إنه أمر مشروع جداً أن نضع الاحتفاء بالذكرى ضمن إطار القطبية التفكرية/ التعولم[41].

لكن عندها فإن الثمن الواجب دفعه من أجل إدخال إقامة الاحتفالات التذكارية إلى إطار التعولم سيكون باهظاً جداً: ما أنْ نشدد على الحركة الجسدية وعلى المكان في الطقوس التي تصاحب الإيقاعات الزمنية للاحتفال، لا يعود بإمكاننا الهروب من السؤال لمعرفة في أي مكان وأي زمان تجري هذه الشخصيات الذاكرية التي نحتفي بها. إن المكان العام الذي يجتمع به المحتفون، وروزنامة الأعياد التي تقطع الأوقات الهامة في الصلوات الدينية والاحتفالات الوطنية هل يستطيعان أن يمارسا وظيفتهما في تجميع الجماعة (هل الدين religio يعني الربط religare؟) من دون تمفصل المكان والزمان الفينومينولوجيين على المكان والزمان الكوسمولوجيين (الكونيين؟)، وبشكل أخص فإن الأحداث والأعمال المؤسسة والتي توضع في العادة في زمن فائت أليست مرتبطة بزمن الروزنامة حتى أن هذا

(41) يمكننا كذلك أن نضع فعل الاحتفال بالذكرى داخل الزوج ذاكرة ـ عادة/ ذاكرة ـ ذكرى. إن توسط النصوص (القصصي المؤسسة، والكتب الطقوسية) يعمل بهذا الصدد على طريقة المذكِّر الذي تحدثنا عنه سابقاً، ليس هناك من تنفيذ عمل طقوسي من دون استذكار أسطورة توجه الذكرى نحو ما يستحق أن يُحتفل بذكراه. إنَّ الحفلات التذكارية هي بهذا أنواع من الاستذكار بمعنى أنها إعادة تحقيق حالية للأحداث المؤسسة يساندها «النداء» للتذكر الذي يضفي على الاحتفال طابعه المهيب ـ يقول كاسي إنَّ إقامة الاحتفال هي إضفاء الهيبة بأخذ الماضي بجدية عن طريق الاحتفال به بحفلات تذكارية مناسبة (كاسي، «التذكر»، المصدر السابق، ص223). نحن سنقترح مقاربة نقدية أكثر مما هي وصفية للظاهرة العامة للحفلات التذكارية في الجزء الثالث، ضمن إطار فلسفة نقدية للتاريخ. ولكن علينا أولاً اجتياز كل كثافة إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. إنَّ أول ذكر للأفخاخ المتعلقة بتقريظ إقامة الحفلات التذكارية سيرد في الفصل الثاني، ص 143 ـ 150.

هو الذي يحدد أحياناً النقطة الصفر للنظام الرسمي لتعيين التاريخ(42)؟ سؤال أكثر راديكالية: إن نوع التخليد الذي يأتي من مسلسل إقامة الطقوس وإعادتها من وراء الموت لكل واحد بدوره للمحتفين ألا يجعل من إحيائنا الذكرى العمل الأكثر جنوناً ويأساً من أجل الوقوف في وجه النسيان في صورته الأكثر مكراً وهي محو الآثار والتدمير؟ والحال أن هذا النسيان يبدو وكأنه يعمل في نقطة الاتصال بين الزمان وبين الحركة الفيزيائية، في هذه النقطة التي يقول عنها أرسطو في كتاب **الطبيعة** [السماع الطبيعي] 4، 12، ab 221، حيث الزمان «يستهلك ويهدم»، في نقطة التردد هذه أوقف بدل أن أقول أنهي، هذه النبذة عن فينومينولوجيا الذاكرة.

III ـ الذكرى والصورة

تحت عنوان «الذكرى والصورة» نصل إلى النقطة النقدية في كل فينومينولوجيا الذاكرة. لم يعد الأمر يتعلق بقطبية يمكن لمفهوم عام أن يحتويها كمفهوم الذاكرة حتى وإن وزعناه إلى اثنين، بين الحضور البحت للذكرى ـ الذكر عند اليونان ـ وبين الاستذكار ـ التذكر بحسب اليونان. إن السؤال المحيِّر هو التالي: هل الذكرى نوع من الصورة وإنْ كان الأمر كذلك أي صورة؟ وإنْ بانَ لنا أنه من الممكن، عن طريق تحليل ماهوي مناسب، أن نقيم الاختلاف الجوهري بين الصورة وبين الذكرى، فكيف لنا أن نفسر تداخلهما بل حتى الخلط بينهما، ليس على مستوى اللغة فحسب، ولكن كذلك على صعيد التجربة الحية: ألسنا نتكلم عن الذكرى ـ الصورة بل حتى عن الذكرى بوصفها صورة نقيمها للماضي؟ إن القضية ليست جديدة: لقد ورثتها الفلسفة الغربية من اليونان وكل ما اشتقُّوه من التعبير eikón [صورة، أيقونة]. . . بالطبع، لقد قلنا وكررنا

---

(42) علينا طبعاً ألاَّ نحصر أفعال إحياء الذكرى في الاحتفالات الدينية والوطنية، إنَّ التكريم والجناز هما أيضاً من الاحتفالات، أي أني أقول إنها تجري في زمان الأقربين، في منتصف الطريق بين الذاكرة الخاصة وبين الذاكرة الاجتماعية، غير أنَّ زمان الأقربين هذا والمكان المرتبط به ـ المقابر، نصب الأموات ـ يبرز من خلال الفضاء العام والزمان الاجتماعي. في كل مرة نلفظ هذه الجملة أو نكتبها: «في ذكرى. .» فإننا نسجل اسم أولئك الذين نحتفظ بذاكرتهم في الكتاب الكبير للذكرى المشتركة، والتي تسجل بدورها في الزمان الأكبر.

القول إن الخيال والذاكرة لهما سمة مشتركة هي حضور الغائب، وكسمة تمييز **إيقاف** كل وضع حقيقي ورؤية ما هو غير واقعي من ناحية ووضع أمر حقيقي **واقعي** سابق من ناحية ثانية. مع ذلك، إننا سنكرس تحاليلنا الأصعب من أجل إعادة خطوط التحويل بين إشكالية وبين أخرى. أي ضرورة تتطلب منا، بعد أن نكون قد فصلنا الخيال عن الذاكرة، أن نعود إلى ربطهما بطريقة أخرى غير تلك التي تحكمت في فصلهما؟ بكلمة واحدة: لأي ضرورة ماهوية يشهد التعبير ذكرى ـ ذاكرة الذي لم يتورع عن التسلط على فينومينولوجيا الذاكرة عندنا والذي سيعود بقوة على صعيد إبستيمولوجيا (علم المعرفة) العملية التاريخية تحت عنوان التمثيل التاريخوي historienne للماضي[43].

سنتخذ من هوسيرل أول دليل لنا في استقصائنا حول الاختلافات الماهوية بين الصورة والذكرى. إن مساهمة هوسيرل في هذه المناقشة كبيرة جداً، على الرغم من أن تحاليله المتجزأة والممتدة على مدى أكثر من خمسة وعشرين عاماً لم تتكلّل بإصدار مصنَّف متكامل. غير أن العديد منها قد جمعت في المجلد الثالث والعشرين لمجموعة **هوسيرليانا** تحت عنوان، **التمثيل، الصورة، الخيال (1898 ـ 1925)**[44] واستعمال هذه المفردات حتَّمتها حالة المناقشة في نهاية القرن التاسع عشر حول مفكرين مهمين من أمثال برنتانو، إني من جهتي أُحْيي في هذه التحاليل المتصفة بصبر وأمانة عقلية قل نظيرهما، المساهمة الثانية الكبرى للفينومينولوجيا الوصفية في إشكالية الذاكرة، إلى جانب التحاليل المكرسة للاستبقاء وإعادة التذكر في القسمين الأولين من كتابه الصادر سنة 1905 **دروس في الوعي الحميم للزمان**. بل إني أرجو أن أُلفت نظر القارىء إلى الترابط القائم بين هاتين السلسلتين الموازيتين: كل واحدة منهما تتعلق بالمنقلب الموضوعاني لما يسمى بالألمانية Erinnerung الذي ترجم بحق إلى الفرنسية بكلمة souvenir (ذكرى).

---

(43) انظر، الجزء الثاني، الفصل الثالث.

(44) تصور تمثيل Huserliana, XXIII (HVAXXIII) Vorstellung (1898 ـ 1925) خيال Phantasie، صورة Bild، تحقيق وتقديم إدوارد مارباخ، دوردرشت، بوسطن، لندن، نيهوف، 1980.

القول إن الخيال والذاكرة لهما سمة مشتركة هي حضور الغائب، وكسمة تمييز **إيقاف** كل وضع حقيقي ورؤية ما هو غير واقعي من ناحية ووضع أمر حقيقي **واقعي** سابق من ناحية ثانية. مع ذلك، إننا سنكرس تحاليلنا الأصعب من أجل إعادة خطوط التحويل بين إشكالية وبين أخرى. أي ضرورة تتطلب منا، بعد أن نكون قد فصلنا الخيال عن الذاكرة، أن نعود إلى ربطهما بطريقة أخرى غير تلك التي تحكمت في فصلهما؟ بكلمة واحدة: لأي ضرورة ماهوية يشهد التعبير ذكرى ـ ذاكرة الذي لم يتورع عن التسلط على فينومينولوجيا الذاكرة عندنا والذي سيعود بقوة على صعيد إبستيمولوجيا (علم المعرفة) العملية التاريخية تحت عنوان التمثيل التاريخوي historienne للماضي[(43)].

سنتخذ من هوسيرل أول دليل لنا في استقصائنا حول الاختلافات الماهوية بين الصورة والذكرى. إن مساهمة هوسيرل في هذه المناقشة كبيرة جداً، على الرغم من أن تحاليله المتجزأة والممتدة على مدى أكثر من خمسة وعشرين عاماً لم تتكلّل بإصدار مصنَّف متكامل. غير أن العديد منها قد جمعت في المجلد الثالث والعشرين لمجموعة **هوسيرليانا** تحت عنوان، **التمثيل، الصورة، الخيال (1898 ـ 1925)**[(44)] واستعمال هذه المفردات حتَّمتها حالة المناقشة في نهاية القرن التاسع عشر حول مفكرين مهمين من أمثال برنتانو، إني من جهتي أُحْيي في هذه التحاليل المتصفة بصبر وأمانة عقلية قل نظيرهما، المساهمة الثانية الكبرى للفينومينولوجيا الوصفية في إشكالية الذاكرة، إلى جانب التحاليل المكرسة للاستبقاء وإعادة التذكر في القسمين الأولين من كتابه الصادر سنة 1905 **دروس في الوعي الحميم للزمان**. بل إني أرجو أن أُلفت نظر القارىء إلى الترابط القائم بين هاتين السلسلتين الموازيتين: كل واحدة منهما تتعلق بالمنقلب الموضوعاني لما يسمى بالألمانية Erinnerung الذي ترجم بحق إلى الفرنسية بكلمة souvenir (ذكرى).

---

(43) انظر، الجزء الثاني، الفصل الثالث.

(44) تصور تمثيل Vorstellung (HVAXXIII) Huserliana, XXIII (1898 ـ 1925) خيال Phantasie، صورة Bild، تحقيق وتقديم إدوارد مارباخ، دوردرشت، بوسطن، لندن، نيهوف، 1980.

تستكشف هذه النصوص المضنية بالفعل، الاختلافات النوعية التي تميِّز عن طريق الترابط الموضوعاني مجموعة متنوعة من أعمال الوعي المتصفة بقصديتها النوعية. إن صعوبة الوصف لا تأتي فقط من تداخل هذه المترابطات، لكن من تثقيل اللغة بسبب الاستعمالات السابقة التقليدية جداً، من مثل استعمال التعبير vorstellung (التمثيل أو التصور) الذي لا مفر منه، ولكنه مترجم لسوء الحظ بالفرنسية إلى كلمة représentation، أو بسبب ما فرضته المناقشة في ذلك الحين. وهكذا فإن كلمة تمثُّل [تصور] التي لم يعد يمكن تجاهلها منذ كانط، تجمع كل مترابطات الأفعال الحسية الحدسية المتميِّزة عن الحكم: إن فينومينولوجيا عقلية لم يتوقف هوسيرل عن المناداة بها لا يمكنها أن تهمل هذا الأمر. غير أن المقارنة بالإدراك الحسي وبكل الأعمال الحسية الحدسية تقترح مدخلاً أفضل. وهذا ما تبناه هوسيرل بعناد: لقد فرض إقامة التمييز من بين أصناف «أنماط الحضور الحالي» لأي شيء، الإدراك الحسي الذي يشكِّل «الحضور الحالي présentation المحض» Gegenwärtigung في حين توضع كل الأعمال الأخرى تحت باب الاستحضار présentification، والكلمة الألمانية Vergegenwärtigung ترجمت كذلك إلى كلمة re-présentation مع العلم أن هناك خطراً في الخلط هنا بكلمة représentation (التصور، التمثُّل Vorstellung بالألمانية).

إن عنوان مجلد هوسيرل يغطي حقل فينومينولوجيا الاستحضارات الحدسية. ونحن نرى أين يمكن أن يحصل التقاطع مع فينومينولوجيا الذكرى: هذه الأخيرة هي نوع من الاستحضار الحدسي له علاقة بالزمان. يضع هوسيرل غالباً برنامجه تحت شعار فينومينولوجيا الإدراك الحسي، الصورة، الخيال، الزمان، الشيء، وهي فينومينولوجيا ما زالت لم تُصنع. إن أخذ الإدراك الحسي ونمط حضوره الحالي (الآن) كنقطة ارتكاز يجب ألا يجعلنا نرتاب قبل الأوان بوجود «ميتافيزيقا للحضور»: إن الأمر يختص فقط بالحضور الحالي (الآن) لشيء معيَّن مع حدسية طابعه المميَّز. كما أن كل مخطوطات هذا المجلد تتعامل مع الأنماط الموضوعانية (الشيئانية) والتي تجمعها الحدسية، ولكنها تختلف عن الإدراك الحسي في عدم حضور موضوعها objet [الشيء خاصتها]. هذه هي سمتها المشتركة. الاختلافات تأتي في ما بعد. أما في ما يخص مكان الذكرى في هذا الملْون [لوحة ألوان الرسام] فإنه يبقى ناقص التعيين ما دامت علاقته بوعي الزمان لم تحدد، غير أن

هذه العلاقة قد تقوم على مستوى تحاليل الاستبقاء وإعادة الإنتاج التي تبقى في البُعد الموضوعاني [الشيئاني]. علينا عندها أن نقرِّب، كما يطلب ذلك هوسيرل، المخطوطات المنشورة في المجلد العاشر **الوعي الحميم للزمان**، من مخطوطات المجلد الثالث والعشرين في **الهوسيرليانا**. في هذه المجموعة الأخيرة ما يهم هو القرابة من الأنماط الأخرى للاستحضار [جعل الأمر حاضراً présentification. إن موضع رهان التحليل في هذه المرحلة هو الصلة بين الذكرى وبين الصورة، إن كلمتنا الفرنسية image (صورة) تحتل الأرضية نفسها التي تشغلها كلمة هوسيرل الألمانية Vergegenwärtigung [الاستحضار]. لكن أليس هذا هو الأمر عينه مع حالة الكلمة اليونانية (eikón) (أيقونة، صورة) وكل مشاكلها مع كلمة phantasia (الخيال)؟ وسنصادف هذه الصعوبات مع كلمة Bild (صورة) وكلمة Phantasie (الخيال) الألمانيتين. والحال أن الذكرى لها صلة بهذين النمطين، كما يذكِّرنا بذلك العنوان التفصيلي وهو العنوان المفضل عند هوسيرل، وعلينا أن نضيف إليه كلمة انتظار Erwartung بعد وضعها من ناحية الذكرى عينها لكن في أقصى الجهة المقابلة في ملْون الاستحضارات الزمنية، كما نرى ذلك في المخطوطات حول الزمان.

حين يتكلم هوسيرل عن الصورة فإنه يفكر في الاستحضارات التي تصف شيئاً معيِّناً بصورة غير مباشرة، (رسم شخصي)، لوحات، تماثيل، صور فوتوغرافية إلخ. كان أرسطو قد بدأ مثل هذه الفينومينولوجيا حين أكد أن اللوحة أو أي رسم يمكن قراءتهما كصورة حاضرة أو كصورة تدل على شيء غير واقعي، غير حقيقي أو كشيء غائب[45]. إن اللغة اليومية، وهي غير دقيقة، تتكلم في مثل هذه المناسبة عن الصورة وعن التصور أو التمثُّل، غير أنه يحدد أحياناً حين يُسأل عما تمثُّله لوحة معيَّنة، وهي صورة من أو صورة ماذا. عندها يمكننا ترجمة كلمة Bild إلى كلمة dépiction وصف، رسم، على نموذج الفعل وصفَ، رسَمَ dépeindre.

(45) يمكننا أن نقرأ بالفرنسية ترجمة هنري دوسور ومراجعة جيرار غرانيل: **دروس حول الوعي الحميمي للزمان (1905 ـ 1928)**. انطلاقاً من المخطوط الأصلي لهذا النص حقق ر. برنت وقدَّم النصوص المكملة للدروس تحت عنوان **من أجل فينومينولوجيا للوعي الداخلي للزمان (1893 ـ 1917) هوسيرليانا**، المجلد العاشر، هامبورغ، ماينر، 1985.

حين يتكلم هوسيرل عن الخيال، فإنه يفكر في الجنيات والملائكة وشياطين الخرافات؛ يتعلق الأمر هنا بالقصص الخيالية (بعض النصوص تورد كلمة Fiktum). إن هوسيرل يهتم بهذه كلها بسبب وشائجها مع العفوية التي هي سمة من سمات الاعتقاد (الإيمان belief يقول، غالباً بحسب التقليد الكبير للغة الإنكليزية).

إن فينومينولوجيا الذكرى متورطة مع هذه التمييزات وهذه التشعبات. غير أن الأمثلة المقترحة لا تعفي من تحليل جوهري، تحليل ماهيوي وتحاليل هوسيرل التي لا تنتهي تدل على صعوبة تثبيت دلالات تتجاوز باستمرار بعضها حدود البعض الآخر.

إن التمييز بين الصورة وبين الخيال، هو الذي أربكه منذ البداية (1898 ـ 1906) ـ أي زمن تأليفه كتابه **الأبحاث المنطقية** في سياق نظرية الحكم والنظرية الجديدة للدلالات التي تقذف بمسألة الحدسية إلى المقام الأول تحت عنوان الملء، التعبئة Erfühlung للقصديات الدالة. بعد ذلك، وفي زمن تأليف كتاب **الأفكار *Ideen*** فإن نمط الحياد الخاص بالخيال هو الذي سيحتل المقام الأول في وجه الطابع الوضعي positionnel للإدراك الحسي. ثم تأتي وبطريقة غير مباشرة مسألة فردنة individuation غرض ما، شيء معيَّن التي تقوم بها تنوعات التقديمات، كما لو أن الحدسية هي التي تسود من حين لآخر على مستوى المعرفة. وفي لحظات أخرى، فإن الابتعاد الأقصى عن الخيال بالنسبة إلى القدوم، الحضور، الآن بلحمه وعظمه هو الذي يحيِّره. إن الخيال يميل عندها إلى أن يحتل كل المكان الذي تحتله الكلمة الإنكليزية idea (الفكرة) التي تتعارض مع التعبير impression (انطباع) عند التجريبيين (الأمبيريقيين) الإنكليز. هنا لم يعد الأمر يتعلَّق بالشياطين بل بالمتخيلات الشعرية وغيرها. إن الحدسية التي لا تحضر حالياً، الآن هي التي تحدد الحقل. هل نجازف هنا في أن نتكلم بكل هدوء عن الخيال، المتخيَّل المخيالي، كما فعل اليونان؟ (إن قضية كتابة كلمة Fantaisie أي بحرف F أو Phantaisie أي بحرفَي Ph تظل عندئذٍ مطروحة) [كتابة الفاء بحرفي Ph وليس F تدل عادةً على الأصل اليوناني أي على حرف في اليوناني في جذر الكلمة]. إن ما يهم

فينومينولوجيا الذكرى هو أن يستطيع الطابع الزمني للاستبقاء أن يلحق بالخيال الذي رفع مؤقتاً إلى جنس مشترك لكل ما ليس يحقق حالياً. غير أننا نبقي على كلمة Vorstellung (التمثُّل، التصور) حين يكون التشديد على الحدسية المشتركة (للحضور الحالي) والاستحضار، وذلك في حقل المنطق الفينومينولوجي للدلالات. هل يعني ذلك عندها أنْ علينا أن نطعم كل علامات الزمان الخاصة بالاستبقاء وبإعادة الإنتاج على الخيال وحده؟ نعم، إن كان التشديد على كل ما لا يحضر حالياً. كلا إن كان على إعادة الإنتاج، في حالة الذكرى الثانية: عندها تفرض القرابة من (الصورة) نفسها، إذ إن هذه تغطي، وفي مجال يتجاوز كل الأمثلة التي أشرنا إليها سابقاً، كل حقل الموصوف (المرسوم، المصور)، أي كل استحضار غير مباشر مؤسس على شيء معيَّن هو نفسه كان حضر. أما إذا كان التشديد على «الاعتقاد بالارتباط بالذكرى» عندها يكون التعارض تاماً بين الذكرى والخيال: ينقص عندها لهذا الخيال الصفة «كما لو أن» الحاضرة في الماضي المعاد إنتاجه. بالمقابل، إن المقاربة مع «الموصوف، المصوَّر، المرسوم» تبدو مباشرةً أكثر، تماماً كما يحدث حين نتعرف إلى شخص عزيز من صورته الفوتوغرافية. ما «تُذكِّر» يستند عندها إلى «ما وصف». لم يتوقف هوسيرل عن الصراع[46] مع هذه اللعبة بين الانجذاب وبين الرفض، والنقطة الثابتة الباقية هي موضوعة الاستحضارات الحدسية، مع التحفظ على تداخلها في الأنماط المفاهيمية

(46) هناك نص في سلسلة **الهوسيرليانا** المجلد الثامن المعنون «الفلسفة الأولى» (1923 ـ 1924)، وهو نص حققه وقدم له ر.بوهم، لاهاي، نيهوف، 1959، يعبِّر عن قلق هوسيرل وهو يواجه التشابك المخيف للظواهر موضوع البحث: «على ما يبدو فإنَّ الذكرى تستحضر بطريقة بسيطة ماضياً متذكراً، وانتظار مستقبل منتظر، ووصف شيء موصوف (مرسوم) والخيال أمراً متخيلاً غير واقع، بالطريقة عينها التي يتوجه فيها الإدراك الحسي نحو شيء مدرَك. غير أنَّ الحقيقة غير ذلك (المصدر السابق، ص130: ترجمة ب.ريكور). هذه ليست المرة الأولى يعترف فيها هوسيرل بخطأه. ريمون قسيس(*) العالم الممتاز بمجموع مؤلفات هوسيرل قد دلني على صفحات المجلد الرابع والعشرين «مدخل إلى المنطق ودراسات نظرية المعرفة» (1906 ـ 1907). والتي تشكِّل نصاً حققه وقدم له و.ميلي، دوردشت، بوسطن، لندن. نيهوف 1984، وهو مكرَّس «للتمييز بين الخيال والذكرى الأولى» ص255 ـ 258) وللتشابهات بين نوعي الاستحضار. والأمر يتعلق دوماً بأشياء زمنية تتضمن امتداداً زمنياً. =

للتصور (التمثُّل) بشكل عام الذي يغطي الحضورات حالياً واللاحضورات حالياً أي مجموع الإدراكات المموضعة objectivantes غير تاركةٍ في الخارج سوى المعيوشات العملية والعاطفية والتي يُفترض أنها قد بُنيت على شاكلة هذه الأخيرة.

وهكذا فإن الحقل لا يتوقف عن أن يتسع أحياناً ليضم كل الإدراكات المباشرة Auffassungen appréhensions، وأن يضيق أحياناً أخرى ليشمل التشعبات العديدة للاستحضارات أو إعادة التصور. هنا تفرض نفسها اللعبة بين المتذكر، الخيالي وبين الموصوف (المرسوم، المصور)، على خلفية التعارض الإجمالي مع الإدراك الحسي الذي شيؤه، موضوعه يقدم نفسه بنفسه بطريقة مباشرة، أما الموصوف (المتصوَّر) فيتفوق على المتظاهر بسبب طابعه غير المباشر، وتقدم له الصورة المادية الحسية السند. هنا فإن القطيعة تحدث بين الصورة وبين الشيء (كلمة Sache الألمانية بمعنى التعبير اللاتيني شيء التجربة res pragmata) الشيء الذي يعنينا وليس الشيء في المكان (Ding بالألمانية). والحال إنْ كانت الذكرى في صورة بهذا المعنى فإنها تحوي بُعداً وضعانياً (positionnel) يقرِّبه من وجهة النظر هذه من الإدراك الحسي. وفي لغة أخرى أتبناها نتكلم عما سبق - فكان من الماضي المتذكر، المرجع الأخير للذكرى بالفعل. هنا تمرُّ إلى الصف الأول، من وجهة النظر الفينومينولوجية القطيعة بين ما هو غير واقعي، وبين ما هو حقيقي وواقعي (سواءٌ أكان حاضراً أم ماضياً أم مستقبلاً). وفي حين يستطيع الخيال أن يلعب مع كيانات وهمية حين لا يصف ولا يرسم بل ينفي نفسه من الواقعي، تطرح الذكرى أشياء الماضي، وفي حين يملك الموصوف موقع قدم في الحضور حالياً بما هو حضور حالي غير مباشر فإن المتخيَّل والمتظاهر يقعان بشكل جذري خارج كل حضور حالياً، الآن. لكن، ونظراً إلى تعدد وجهات النظر التي توصف لها الظواهر، وسعة التغيُّر المعروفة عن هذه الأنواع الفينومينولوجية فإن «وعي الصورة» و «وعي الخيال» يمكن أن يتمايزا ويختلفا على قدم المساواة، من أجل أن يتعارضا أو أن يتضمن أحدهما الآخر بالتبادل في اتجاه معيَّن أو اتجاه آخر، وذلك بحسب المكان المعترف به لكل منهما في حقل الاستحضارات الحدسية: كل المكان أو جزء من المكان. يحصل أحياناً أن يحتفظ

= (*) تلميذ لريكور، متخصص بفلسفة هوسيرل، وهو سوري مقيم في باريس. (المترجم).

هوسيرل بالتعبير Phantasma (التخيُّلات) لكل دعائم عملية «الوصف» جارّاً بذلك الخيال عينه إلى حقل «وصف الصورة»[47].

إن هذه الإشكالية الحادية للاستحضار هي التي ستُزَعزَع في القسم الثالث من **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميمي للزمان**. إن التعارض بين الحضور حالياً [الوجود الآن] وبين الاستحضار يستمر مع ذلك بعمله داخل الحقل الموضوعاني لترابطات الوعي القصدي، وكذلك التمييز بين الذكرى الأولى وبين الذكرى الثانية بما هي تنوعات زمنية للاستحضار، لجعل الأشياء في الزمن الحاضر وهي لم تكن حاضرة بمعنى الحضور الآن. إن التحاليل عينها المأخوذة من الذكرى وليس من الصورة أو الخيال تضيف إلى تعقيدات الأشياء. إن الشيء المتذكر، بما هو ماضٍ، قد يكون مجرد خيال[48]، لكن بما هو معطىً من جديد فإنه يفرض الذكرى كتغيير من تلقاء ذاته مطبَّق على الإدراك الحسي[49]؛ إن الخيال بشكله الثاني هذا يُوقف الذكرى[50]، وهي بسبب هذا الواقع، شيء أبسط من المتخيل. وهكذا تكون عندنا السلسلة: إدراك حسي، ذكرى، تخيُّل، على فينومينولوجيا الذكرى أن تتحرر إذن من وصاية الخيال، المتخيل الذي يسمه ختم اللاّحالية (inactualité)، الحيادية. والحال أن إثارة الحيادية كما حصل في كتاب **الأفكار** I الفقرة 111 من أجل تحديد وضع المتخيل بالنسبة إلى المتذكَر هو إدخال الاعتقاد: مقابل اليقينية المشتركة لسلسلة الإدراك، الذكرى، الانتظار، هناك نمط من عدم التأكد من مثل القبول، التحسب، الشعور؛ هذه الأنماط تنتمي إلى حلقة أخذ المواقف وهي جنس مشترك إلى ما ليس بحالي، إلى المحايد.

إن خط الفصل يمتد هكذا على طول الشق القائم بين المثول، الحضور حالياً والاستحضار. إن الذكرى هي تغيير نوعي للمثول، على الأقل كذكرى أولى أو استبقاء، كما تؤكد ذلك الأقسام الأولى لمحاضرات عام 1905. هناك يتقاطع

(47) **هوسيرليانا**، المجلد 23، ملحق 13، مصدر سابق، ص168 وما يليها.
(48) **هوسيرليانا**، المجلد 23، هامش 4، ص618، وما يليها (سنة 1908).
(49) **هوسيرليانا**، المجلد 23، هامش 6، ص241 وما يليها.
(50) **هوسيرليانا**، المجلد 23، ص245.

المجلد الثالث والعشرون والمجلد العاشر لِ **الهوسيرليانا** والتشديد الأساسي على النمط العملاني الذي يميز بين إعادة الإنتاج وبين الإنتاج. اللاحالي وما هو حالي، اللاوضعي من الوضعي. كل احتمال للخلط بين الذكرى وبين الصورة بالمعنى المعطى لكلمة Bild استُبعد هنا نهائياً. كل شيء قد تمَّ على مستوى الترابط الموضوعاني (الشيئاني) للمعيوشات التي استُنطقت.

إن كتاب هوسيرل **الأفكار** I على الرغم من المنحى المثالي الذي اتخذته فلسفة الوعي، لا يتكلم لغة أخرى في ما يخص تكملة ملء الأنماط الحدسية الموضوعة تحت باب الاستحضار[51]. إن معيار الوضعية لن يتوقف هوسيرل عن تعزيزه في نصوصه اللاحقة لكتابه **أفكار** I: إن الذكرى تنتمي إلى «عالم التجربة» في وجه «عوالم الخيال»، اللاواقعية. الأول هو عالم مشترك (لا يقول هنا بعدُ بفضل أي توسط بينذاتي Intersubjectif)، أما الثانية فهي عوالم «حرة» تماماً، وأفقها «غير متعيِّن» البتة. لا يمكننا إذن مبدئياً أن نخلط بينها ولا أن نمزجها معاً، مهما كان الأمر في مجال آخر بشأن العلاقات المعقدة بين الخيالية والإمكانية، بل حتى استحالة رد واحدة إلى الأخرى. إن فينومينولوجيا متنبهة للاختلافات الماهوية لم تستطع أن تنتهي في يوم من الأيام من التمييزات. . .

إنْ كان علينا أن نصف فرق المقاربة بين تمارين المجلد العاشر لِ **الهوسيرليانا** (التي تشكِّل عملاً مزدوجاً لتمارين القسم الأول لِ **دروس 1905** حول **الوعي الحميمي للزمان**) والتمارين المتعلقة بالمتتالية الخيال، الصورة، الذكرى، فإننا نستطيع أن نقول إن التشديد في هذا المجلد الأخير يقع على الاختلافات بين أعضاء أسرة الاستحضارات بالتالي على التغييرات التي تلحق بالحضورات للترابط «الموضوعاني»، في حين أنه في **دروس 1905** يقع على الأنماط الزمانية الخاصة

---

(51) إن المجلد العاشر لِ **الهوسيرليانا** يقيم رابطة بين «الأفكار I، والفقرة 36 وما يليها والمجلد الثالث والعشرين لِـ«الهوسيرليانا»»، الهامش 19، في ما يخص عملية تكوين (الخيال) والتمييز بين الخيال وبين الذكرى بتعابير الملء (التعبئة) «إنَّ القصدية الطرحية غير المغيرة» للذكرى تقيم سداً في وجه كل خلط مع الخيال: إنَّ الترابط مع هذا الأخير هو «احتمال محض»، إمكانية فقط بالنسبة إلى النمطية (الجهة) (**هوسيرليانا**، المجلد 23، ص359).

بمثل هذا النوع من الاستحضار الذي هو الذكريات. في هذا الصدد، من اللافت أنه في تحليلات المجلد 23 من **الهوسيرليانا** فإن المفهوم المفتاح للحضور الحالي يظل مغايراً لمفهوم الحاضر الزمني، وكذلك فإن موضوعة الآن (Jetzt) تبقى غائبة من دون ضرر بالتحليل الموضوعاني (الشيئاني) للذكرى. أليس علينا أن نستنتج من ذلك أننا يجب ألاَّ نفصل الحاضر، الآن ـ المفهوم الذي ينظم كل بقية مؤشرات الزمانية ـ عن فكرة الحضور (الحالي) التي نعرف بفضلها مواقع مختلف تنوعات الاستحضار؟ وإنْ كانت فرضية القراءة هذه صالحة أليس معنى ذلك أن الغرابة بين الذكرى وبين الصورة داخل العائلة الكبرى للاستحضارات هي التي تسمح بمفعول رجعي بقيامي بمبادرة القطع التي أوقفتُ فيها عند اللحظة الموضوعانية (الشيئانية) الحركة التي تأخذ المصنّف كله لِ **دروس 1905** نحو البناء الذاتي لتيار الوعي؟ إن الانتقال يقوم على العودة إلى الذات عينها للقصدية الموجهة نحو الخارج ـ العمودية، كما يقال ـ التي ما زالت تعمل في فينومينولوجيا الذكرى، إلى القصدية الداخلية، الطولية، التي تسود في عملية البناء الذاتي للتيار. إننا نعود إلى ربط الخيط الذي قطعناه بهذه الطريقة في الفصل الثالث لِ **فينومينولوجيا الذاكرة**.

في نهاية هذه الرحلة برفقة هوسيرل، في متاهة تشابكات تجعل التجول صعباً، علينا أن نعترف أننا ارتدنا نصف الطريق فقط من أجل توضيح الخلط الذي يثقل كاهل كل مقارنة بين الصورة وبين الذاكرة. كيف نفسر أن الذكرى تعود بشكل صورة وأن الخيال الذي تحرك لهذا السبب يأخذ أشكالاً تفلت من وظيفة اللاواقعي؟ إن هذه البلبلة المزدوجة هي التي علينا الآن توضيحها.

إني أتبنى كفرضية عمل التصور البرغسوني للمرور من «الذكرى ـ المحضة» إلى «الذكرى ـ الصورة». إني أتكلم عن فرضية عمل ليس من أجل عدم تأثير مثل هذا التحليل الجيد، بل من أجل أن أشير منذ البداية إلى انهمامي لأفصل، بقدْر المستطاع، في نص كتاب **المادة والذاكرة**، الوصف النفساني عن الأطروحة الميتافيزيقية (بالمعنى القوي والنبيل للكلمة) المتعلقة بالدور المناط بالجسد وبالدماغ، والذي يؤكد بالتالي عدم مادية الذاكرة. إن إيقاف الأطروحة الميتافيزيقية هذا يساوي الفصل، في التراث الذي تلقيناه من اليونان، بين مفهوم الصورة وبين مفهوم البصمة، الاثنان ينتميان من، وجهة نظر فينومينولوجية، إلى نظامين مختلفين: الصورة تحوي في ذاتها الآخر الخاص بالانفعال (التأثير) الأصلي، في

حين أن البصمة تشير إلى السببية الخارجية للتحفيز (الحركة) التي هي في أصل طبع الختم في الشمع. إن كل الإشكالية المعاصرة «للآثار الذاكرية» هي في الواقع وريثة هذا التحالف القديم بين الصورة وبين البصمة. إن ميتافيزيقا كتاب **المادة والذاكرة** تقترح بالضبط أن تعيد بطريقة منظمة تركيب العلاقة بين الفعل ومركزه الدماغ وبين التصور (التمثُّل) المحض الذي يكتفي بذاته بفضل استمرارية حق الذكرى الذي تملكه الانطباعات الأولى. إن هذه الصلة المفترضة هي التي أضعها بين قوسين في التحليل التالي[52].

إن التمييز الذي يقيمه برغسون بين «الذكرى المحضة» وبين «الذكرى ـ الصورة» يشكّل ردكلة أطروحة وجود ذاكرتين التي دشَّنّا بها النبذة الفينومينولوجية التي سبقت. وهي التي تجد نفسها بدورها وقد ردكلتها radicalisée الأطروحة الميتافيزيقية التي بُني عليها كتاب **المادة والذاكرة**. في هذا الوضع المتوسط، بالنسبة إلى الاستراتيجية الشاملة للكتاب نبقي نحن وصف الانتقال من «الذكرى المحضة» إلى الذكرى ـ الصورة.

لنسلِّم، من أجل تحريك التحليل، أن هناك شيئاً مثل «ذكرى محضة» لم توضع بعدُ بشكل صور. بعد قليل سنقول بأي طريقة يمكننا الكلام عن هذا الأمر، وعن أهمية المقدرة على الكلام عنه بطريقة مقنعة. لننطلق من النقطة القصوى التي بلغتها نظرية الذاكرتين. «من أجل استحضار الماضي تحت شكل صورة علينا أن نكون قادرين على أن نتجرد من العمل الحاضر، وأن نعطي ثمناً عالياً لِما هو غير نافع. علينا أن نكون قادرين على أن نحلم. ربما كان الإنسان وحده هو القادر على بذل جهد من هذا النوع. هذا مع العلم أن الماضي الذي نصعد إليه بهذه الطريقة زلق، وهو دوماً على وشك أن يفلت منا، كما لو أن هذه الذاكرة التراجعية قد عاكستها الذاكرة الأخرى، وهي طبيعية أكثر منها، حركتها إلى الأمام تحملنا

---

(52) إني أؤجل إلى الفصل الثالث في الجزء الثالث، في إطار المناقشة حول النسيان، مسألة دور الجسد والدماغ في نقطة تمفصل بين علم نفس بالمعنى الأوسع وبين ميتافيزيقا تُصورت أساساً على أنها «ميتافيزيقا المادة مؤسسة على الديمومة». (ف. فورمز، مدخل إلى كتاب **المادة والذاكرة لبرغسون**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، سلسلة «الكتب الكبرى للفلسفة»، 1997).

على أن نعمل ونعيش حياتنا». (برغسون، **المادة والذاكرة**، ص228). في هذه المرحلة من التحليل نحن لا نملك من أجل الحديث عن «الذاكرة المحضة»، إلَّا مَثَل الدرس الذي حفظناه عن ظهر قلب. ونحن نكتب مع برغسون وبنوع من المرور إلى الحد الأقصى: «إن الذكرى العفوية هي تامة مكتملة رأساً، ولا يستطيع الزمان أن يضيف شيئاً إلى صورتها من دون أن يغيِّر طبيعتها، إنه يحفظ للذاكرة مكانها وتاريخها (المصدر السابق، ص229). إن التمييز بين «ذاكرة ترى من جديد» وذاكرة تُعيد (المصدر السابق، ص234) جاء ثمرة منهج تقسيم يقوم على التمييز أولاً بين شكلين أقصيين من الذاكرة، يؤخذ كل منهما في حالته المحضة (المصدر نفسه)، ثم يعمل لبناء الذكرى ـ الصورة كشكل متوسط كظاهرة مختلطة تنتج من التحامهما (المصدر نفسه). في فعل التعرف أو التحقق قد تمَّت عملية الانصهار هذه التي يشير إليها الشعور بأننا «سبق فرأينا». وهكذا فمن الممكن أن نلتقط عملية تحويل «الذكرى المحضة» إلى صُوَر في أصلها، عن طريق عمل الاستذكار. نحن لا نستطيع الكلام عن هذه العملية إلاَّ كانتقال من الافتراضي إلى المتحقق [بما كان بالقوة فأصبح متحققاً بالفعل]، أو كتكثيف لسديم، أو كتجسيد مادي لظاهرة أثيرية. وتأتينا استعارات أخرى: حركة من العمق نحو السطح، من الظلمات نحو النور، من التوتر إلى الارتخاء، من الأعلى نحو الطبقات الدنيا للحياة النفسية. هكذا هي «الحركة عينها للذاكرة التي تعمل». (المصدر السابق، ص276). إنها بطريقة أو بأخرى تأتي بالذكرى إلى منطقة حضور شبيهة بمنطقة الإدراك الحسي. لكن ـ وهنا نصل إلى المقلب الآخر للصعوبة ـ إن الخيال المستنفر هنا ليس أي نوع من الخيال. فعلى العكس من وظيفته التي لا تحقق شيئاً بالفعل والتي تبلغ ذروتها في التأليف المتخيل المنفي إلى خارج كل نص للحقيقة الواقعية بأكملها، فإن ما هو مبجل هنا هو وظيفته الرؤيوية، طريقته في تقديم الأشياء لنراها. في هذه النقطة، لا نستطيع أنْ نمنع أنفسنا من أن نذكر آخر عنصر مكوِّن للحكاية الذي بحسب أرسطو في كتابه **فن الشعر** يبني شكل التراجيديا (المأساة) والملحمة أي مشهدها الذي يقوم على «وضع الأمور أمام أعيننا»، أن يعرضها أمامنا، أن يجعلنا نراها[53]. إننا نجد الحالة عينها في عملية تحويل

(53) أرسطو **فن الشعر** 1450 a 7-9 يجعل أرسطو من المشهد، المسرح أحد الأجزاء =

«الذكرى المحضة» إلى صور: «الماضي هو بشكل جوهري أمر افتراضي (موجود بالقوة فقط) لذا لا يمكننا إدراكه بما هو ماض إلاّ إذا اتبعنا وتبنينا الحركة التي يتحول بفضلها إلى صور حاضرة، وهو يخرج من الظلمات إلى ضوء النهار». (المصدر السابق، ص278). إن قوة تحليل برغسون تكمن في مقدرته على أن يُبقي طرفَي الطيف الذي يحتازه منفصلين ومتصلين في آنٍ واحد. نقرأ في النهاية: «أنْ نتخيل لا يعني أن نتذكر. مما لا شك فيه، أن الذكرى، كلما تحققت، مالت إلى أن تعيش في صورة، غير أن العكس ليس صحيحاً. والصورة البسيطة المحضة لا تنقلني إلى الماضي إلَّا إذا كنت بالفعل قد ذهبت أبحث عنها في الماضي، متبعاً بذلك التقدم المطرد الذي أتى بها من الظلمة إلى النور». (المرجع نفسه).

إنْ نحن اتَّبعنا هذه الطريق الهابطة التي تقود من الذكرى - الصورة - بل وكما سنرى إلى ما هو أبعد من ذلك - فإننا سنشاهد انقلاباً كاملاً للوظيفة المصورة التي تنشر بدورها طيفها منذ القطب الأقصى الذي هو الحكاية الخيالية إلى القطب المقابل الذي هو الهلوسة.

لقد كنتُ أعالج القطب القصصي للخيال في كتابي **الزمان والسرد** حين عارضت السرد الروائي الخيالي بالسرد التاريخي. أما الآن فعلينا أن نضع أنفسنا بالنسبة إلى القطب الآخر، قطب الهلوسة. وكما أعطى برغسون طابعاً دراميًا إلى قضية الذاكرة عن طريق منهجه بالتقسيم والانتقال إلى الطرف الأقصى، علينا أن نعطي طابعاً دراميًا إلى موضوعاتية thématique الخيال بأن ننظمها بالنسبة إلى قطبَي القصصي الخيالي والهلوسة. حين ننتقل إلى قطب الهلوسة فإننا نكشف ما يشكل بالنسبة إلى الذاكرة فخ المخيال. بالفعل، إن مثل هذه الذاكرة المسكونة هي التي تشكِّل الهدف العادي للانتقادات العقلانية للذاكرة.

من أجل تبيان هذا الفخ فكرت في أن من المناسب أن أستدعي إلى جانب

= المكوِّنة للقصة المأساوية. وهو يعني التنظيم الخارجي المرئي للقصيدة والحكاية، إلى جانب الإلقاء الذي يري الناحية اللفظية. أما في كتاب **البلاغة** [الخطابة في التراث العربي] III 10، 1410 33b فيقول أرسطو عن الاستعارة بأنها «تضع أمام أنظارنا». إننا سنجد هذه النسبة بين اللفظ (القراءة) وبين النظر على مستوى التمثُّل (التصور)، التاريخوي. (الجزء الثاني، الفصل الثالث).

برغسون شاهداً آخر هو جان بول سارتر في كتابه **المخيال**[54]. إن هذا الكتاب المذهل يضعنا على طريق هذا الانقلاب لإشكالية الذاكرة، على الرغم من أنَّ هذا لم يكن هدفه، أقول كتاب مذهل. بالفعل، فإنه يبدأ بمرافعة للدفاع عن فينومينولوجيا لما هو غير واقعي، آخذاً من الوجه الآخر مشروع فصل الخيال عن الذاكرة الذي حاولناه في الصفحات السابقة. وكما يتأكد ذلك في خاتمة الكتاب على الرغم من الشطط الذي سنقوله: «إن أطروحة الوعي المصوِّر تختلف جذرياً عن أطروحة وعي محقق ومنفذ. إن هذا القول يعني أن نمط وجود الشيء المصوَّر، بما هو مصوَّر يختلف بالطبيعة عن نمط وجود الشيء المدرَك كحقيقي واقعي. . . إن هذا العدم الجوهري للشيء المصوَّر يكفي ليميِّزه عن أشياء الإدراك الحسي (سارتر، **المخيال**، ص346). والحال أن الذكرى هي من جهة الإدراك، وبالنسبة إلى أطروحة الواقع الحقيقي: هناك [. . .] اختلاف جوهري بين أطروحة الذكرى وبين أطروحة الصورة. إن أنا تذكرت حدثاً من حياتي الماضية فإني لا أتخيله، إني أتذكره، أي إني لا أطرحه كمعطىً ـ غائب، لكن كمعطىً ـ حاضر في الماضي. (المصدر السابق، ص348). إنه بالضبط التأويل المقترح في بداية هذه الدراسة. لكن نصل الآن إلى الانقلاب. إنه يحصل على أرض المتخيل. وهو ينتج مما نستطيع تسميته إغراء هلوسة المخيال. ولهذا الإغراء كرَّس القسم الرابع من كتاب **المخيال** تحت عنوان: «الحياة الخيالية»: إن فعل التخيل [. . .] هو عمل سحري. إنه تعزيم [رقية سحرية] موجَّه من أجل إظهار الغرض الذي نفكر فيه، الشيء الذي نرغبه كي نستطيع أن نتملكه. (المصدر السابق، ص239). هذا التعزيم يعادل إلغاءً للغياب وللمسافة. «إنها طريقة للعب مع إشباع الرغبة. . .» (المصدر السابق، ص241). إن عدم ـ الوجود ـ هناك (المصدر السابق، ص242 ـ 243) للغرض المُتخيَّل يغطيه شبه ـ الحضور الذي أدخلته العملية السحرية. إن اللاواقعية تتحاشى نقصها هذه الطريقة في الرقص في مواجهة اللاواقعي. (المصدر السابق، ص275). في الواقع، إن هذا الإلغاء كان موجوداً في بذرة «الوضع أمام الأعين» الذي يشكِّل التحويل إلى صوَر، الإخراج إلى العلن المكوِّن

---

(54) جان بول سارتر، **المخيال** ***L'imaginaire***، باريس، غاليمار، 1940، طبعة ثانية، سلسلة فوليو، 1986. إننا سنستشهد هنا بهذه الطبعة.

للذكرى ـ الصورة. لم يتطرق سارتر في هذا النص إلى وقع الصدمة المضاد على نظرية الذاكرة، إلاَّ أنه يمهد لفهمها بوصفه لِما سيصبح قريباً «مرض الخيال». (المصدر السابق، ص285 وما يليها). هذا المرض مركَّز على الهلوسة وعلامتها المميَّزة، الهوس، أي «هذا النوع من الدوار الذي يتسبب به بشكل خاص هذا الهروب أمام ممنوع..». كل جهد لعدم التفكير فيه يتحول تلقائياً إلى فكرة هلوسة ملحاحة. كيف نستطيع، أمام هذه الظاهرة للافتتان بالغرض الممنوع ألاَّ نقوم بقفزة على مستوى الذاكرة الجماعية، ونثير الوسواس الذي يصفه مؤرخو الزمن الحاضر منددين بهذا الماضي الذي لا يمضي؟ إن الوسواس بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية هو بمثابة الهلوسة للذاكرة الخاصة، إنها نمط مَرَضي لترسب الماضي في قلب الحاضر وتقابله على الطرف الآخر براءة الذاكرة ـ العادة، التي تسكن بدورها الحاضر لكن من أجل أن «تعمل فيه» كما يقول برغسون، وليس للتسلط عليه أي لتعذيبه.

من هذا الوصف الذي يقوم به سارتر لانقلاب الوظيفة اللاواقعية للخيال إلى وظيفة هلوسة، تنتج مقارنة متوازية بين فينومينولوجيا الذاكرة وبين فينومينولوجيا الخيال. كل شيء يجري كما لو أن شكل الذكرى الذي يسمِّيه برغسون وسطياً أو مختلطاً أي الذكرى ـ الصور، القائم إذن في منتصف الطريق بين «الذكرى المحضة» وبين الذكرى المنطبعة في الإدراك الحسي، في المرحلة حيث التحقق يتجسد في الشعور بأننا رأينا الشيء سابقاً، يقابل شكلاً وسطياً للخيال، يقع في منتصف الطريق من القصص الخيالي، والهلوسة وهو عنصر الصورة في داخل الذكرى ـ الصورة، علينا إذن حين نتكلم عن وظيفة الخيال التي تقوم على «الوضع أمام أعيننا» أن نعتبرها شكلاً مختلطاً، ونستطيع أن نقول عن هذه الوظيفة إنها تبيانية: نحن أمام خيال يظهر، يُري، يجعلنا نرى.

لا تستطيع فينومينولوجيا الذاكرة أن تتجاهل ما دعوناه لتونا فخ المخيال، لأن التحويل إلى صوَر، الذي يسير إلى جانب وظيفة الخيال الخاصة بالهلوسة يشكِّل نوعاً من الضعف، من فقدان الثقة وعدم الوثوق بالنسبة إلى الذاكرة. لن ننسى أن نعود إلى هذا حين سنعالج قضية كتابة التاريخ بطريقة معيَّنة، على طريقة ميشليه (Michelet) كما نقول، حيث «بعثُ» الماضي يميل إلى أن يأخذ هو أيضاً أشكالاً قريبة من الهلوسة. إن كتابة التاريخ تشارك بهذه الطريقة في مغامرات تحول الذكرى إلى صوَر برعاية من الوظيفة التبيانية للخيال.

لا أريد أن أختم وأنا في مثل هذه الحيرة، بل بردٍّ مؤقَّتٍ يمكن أن يعطى على سؤال اللغة الذي تنقله نظرية الذاكرة إلى نظرية التاريخ. هذه المسألة هي مسألة الوثوق بالذاكرة، بهذا المعنى بصحة حقيقتها. لقد كانت هذه المسألة مطروحة خلف كل استقصائنا الخاص بالسمة المميَّزة التي تفصل الذاكرة عن الخيال. في نهاية استقصائنا، وعلى الرغم من الأفخاخ التي ينصبها المخيال للذاكرة، يمكننا أن نؤكد أن طلباً نوعياً للحقيقة قائم ضمناً في عملية استهداف «شيء» الماضي، في «ماذا» ما سبق فرأيناه وسمعناه وأحسسنا به وعشناه وتعلمناه. إن طلب الحقيقة هذا يعطي للذاكرة ميزتها كعظمة معرفية. وبتعبيرٍ مع لحظة التدقيق والاعتراف التي ينتهي معها جهد الاستذكار، يعلن مطلب الحقيقة عن نفسه. عندها نشعر ونعلم بأن شيئاً ما قد مضى، بأن شيئاً ما قد وقع وقد كنا متورطين فيه كفَعلَة حقيقيين أو كمتألمين أو كشهود. لنسمِّ مطلب الحقيقة هذا الوفاء. بعد الآن نتكلم عن الحقيقة ـ الوفاء للذكرى كي نقول هذا الالتماس، هذه المطالبة، هذا المطلب الذي يشكِّل البُعد المعرفي ـ الحقيقي الصدقي للأرثوس لوغوس orthos logos (المستقيم) للصراط المستقيم بما يخص الذاكرة. ستكون مهمة الدراسة المقبلة أن تبيِّن لنا كيف أن البُعد المعرفي، الصدقي للذاكرة يتآلف مع البُعد البرغماتي التداولي المرتبط بفكرة ممارسة الذاكرة.

2

الذاكرة الممرَّنة

استعمال وإساءة استعمال

ملاحظة توجيهية

إن المقاربة المعرفية التي عالجناها في الفصل السابق لا تنهي وصف الذاكرة حين نأخذها من زاوية موضوعانية (شيئانية). علينا أن نُلحق بها مقاربة تداولية. هذا الاعتبار الجديد يتمفصل على الأول بالطريقة التالية: أن نتذكر شيئاً معيَّناً لا يعني فقط استقبال صورة من الماضي وتلقيها، بل كذلك البحث عنها، أي «عمل» شيء ما. الفعل «تذكَّرَ» يضيف شيئاً إلى الاسم «ذكرى». إن ما يشير إليه هذا الفعل هو واقع أن الذاكرة «ممرَنة». والحال أن مفهوم التمرين، حين يطبَّق على الذاكرة ليس أقل قِدَماً من مفهوم الأيقونة [الصورة] التمثُّل (التصور). حين نربطه بمفهوم «البحث» zétésis فإنه يتوهج في سماء المفاهيم السقراطية. اقتفى أفلاطون أثر سقراط فلم يتردد في نقل خطاب عن الأيقونة (الصورة)، إلى حقل «التقنيات الخاصة بالمحاكاة» مميِّزاً بين إيمائية «خيالية»، خادعة في استهدافها وبين إيمائية أيقونية مستقيمة وصحيحة حقيقية aléthinos ومعروفة بذلك. أرسطو بدوره، في الفصل المخصص للتذكر في مقالته المختصرة ذات العنوان المزدوج [في الذاكرة والتذكر]، يصف الاستذكار بأنه بحث، في حين أن الذاكرة وُسمت في الفصل الأول بأنها «تأثر» affection، (Pathos في اليونانية التي تعني الانفعال). إن معلمَيْنا اليونانيَّيْن كانا سبّاقَيْن لِما سيدعوه برغسون مجهود الذاكرة وفرويد عمل إعادة التذكر، كما سنرى ذلك قريباً.

إن الأمر اللافت هو أن المقاربتَيْن المعرفية والتداولية تتقاطعان في عملية الاستذكار. إن التحقق (أو التعرف) الذي يتوِّج البحث الناجح يدل هناك على

الحقل العملي. سنحتفظ بعد الآن بالتعبير إعادة التذكر remémoration لندل على هذا التناضد في العملية عينها للتذكر، للتجميع، الاستذكار، للإشكاليتَيْن: المعرفية والبرغماتية (التداولية).

إن هذه الازدواجية بين بُعد معرفي وبين بُعد برغماتي تداولي تزيد من خصوصية نوعية الذاكرة بين الظواهر المنتمية إلى الحقل النفساني. وفي هذا الصدد، إن فعل إعمال الذاكرة يأتي ليسجل في لائحة القدرات، الاستطاعات والإمكانيات التي تخص مقولة «أنا أقدر» أنا أستطيع، كي نستعمل تعبيراً عزيزاً على ميرلوبونتي[1] (Merleau-Ponty) 1908-1961. غير أن فعل إعمال الذاكرة، على ما يبدو، هو وحده الذي يقدم إلى نظرة الوصف الانطباع الكامل للاستهداف المعرفي وللعملية الإجرائية في عمل وحيد كما هو الحال مع إعادة التذكر الوريثة المباشرة للتذكر الأرسطي، والوريثة غير المباشرة للتذكر الأفلاطوني.

هذه الأصالة للظاهرة الذاكرية هي على قدْرٍ كبيرٍ من الأهمية لكل المرحلة اللاحقة لاستقصاءاتنا. بالفعل، فإنها تقسم كذلك العملية التأريخية بما هي ممارسة نظرية. يباشر المؤرخ في محاولته «عمل تاريخ»، كما يبذل كل واحد منا جهده من أجل «إعمال ذاكرة». إن المواجهة بين الذاكرة وبين التاريخ ستحصل جوهرياً على مستوى هاتين العمليتين المعرفيتين والعملانيتين بشكل لا ينقسم.

إن موضع الرهان الأخير للاستقصاء الذي يلي هو مصير نذر الوفاء الذي رأينا أنه يتعلق باستهداف الذاكرة بما هي حارسة على عمق الزمان والمسافة الزمنية. بأي طريقة، بالنسبة إلى هذا الرهان، تستطيع تقلبات الذاكرة الممرَنة أن

---

(1) لقد حاولتُ أنا نفسي في كتابي **الذات عينها كآخر**، مرجع سابق، أن أتعاطى مع عمليات تُعتبر تقليدياً أنها تنتمي إلى إشكاليات مختلفة، على أنها تجليات متعددة للمقدرة الأساسية للتصرف والممارسة العملية. إن المنعطف التداولي نجده في كل قسم من ذلك الكتاب: أقدر أن أتكلم، أقدر أن أتصرف، أقدر أن أسرد حياتي، أقدر أن أحمّل نفسي تبعة أعمالي على أني صانعها الحقيقي. وأقول الآني إني أقدر أن أتذكر. وبهذا المعنى فإن الاستقصاء الذي نقوم به هنا للظواهر الذاكرية يشكّل فصلاً إضافياً في أنثربولوجيا (علم الإنسان) فلسفية للإنسان الذي يعمل ويتألم، الإنسان القادر.

تؤثر في الطموح الصدقي للذاكرة؟ لنقل ذلك بكلمة، إن تمرين الذاكرة هو استعمالها، والحال أن الاستعمال يحمل إمكانية سوء الاستعمال. بين الاستعمال وبين إساءة الاستعمال يندّس طيف الإيمائية السيِّئة. إن الذاكرة مهددة بشكل كلي في استهدافها الصادق للحقيقة عن طريق سوء الاستعمال.

تهدف الصفحات التالية إلى رسم تصنيف نمطي بعُقَد كبيرة إلى إساءات استعمال الذاكرة. وسنربطها في كل مرة بمظهر من مظاهر الذاكرة المتمرنة.

سنضع جانباً مآثر فن الذاكرة، هذا الفن الذي يحتفل به فرانسيس ييتس (Frances A. Yates)[2]، إن المبالغات التي حصلت كانت مبالغات ذاكرة اصطناعية تستغل بطريقة منهجية موارد عملية الحفظ غيباً التي نريد أن نميِّزها بدقة، منذ مستوى الذاكرة الطبيعية، عن إعادة التذكر بالمعنى المحدود وهو استحضار وقائع فريدة، أحداث جرت. بعد ذلك سنكرِّس القسم الأكبر من هذا الفصل لإساءة استعمال الذاكرة الطبيعية، وسنوزعها على ثلاثة مستويات: على المستوى المرضي ـ العلاجي ستكون هناك اضطرابات الذاكرة المُعاقة، على المستوى العملاني الحقيقي سنتكلم عن اضطرابات الذاكرة المحرفة التي تعرض للتلاعب، وعلى المستوى الأخلاقي السياسي عن اضطرابات ذاكرة تُستحضر تعسفياً حين يكون الاحتفال بالذكرى يتناغم مع إعادة التذكر. إن هذه الأشكال المتعددة لسوء الاستعمال تُظهر الهشاشة الأساسية للذاكرة والتي تأتي من العلاقة بين الغياب الخاص بالشيء المُتذكر وبين حضوره على نمط التمثُّل أو التصور. إن الإشكالية العالية لهذه الصلة الممثِّلة للماضي، تفضحها تماماً كل عمليات إساءة استعمال الذاكرة.

* * *

(2) فرانسيس ييتس: **فن الذاكرة**، لندن، بمليكو، 1966، الترجمة الفرنسية د. أراس، باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة التاريخ»، 1975. سنستشهد هنا بصفحات هذه الطبعة الأولى.

I ـ إساءات استعمال الذاكرة الاصطناعية: مآثر الحفظ غيباً

هناك نمط في فعل أعمال الذاكرة يقدم نفسه على أنه عملاني بامتياز، وهو الحفظ غيباً الذي علينا أن نميِّزه تماماً عن إعادة التذكر.

مع إعادة التذكر يكون التشديد على العودة إلى الوعي المستيقظ لحدث نعترف بأنه قد وقع قبل اللحظة التي يعلن فيها هذا الوعي بأنه قد تحمله أو أدركه أو تعلمه. إن العلامة الزمنية للأسبقية تشكِّل هكذا السمة المميَّزة لإعادة التذكر بالصورة المزدوجة للاستحضار البسيط والتحقق أو التعرف الذي يُنهي عملية الاستذكار. إن عملية الاستظهار (الحفظ غيباً) هي بالمقابل عبارة عن طرق تعلم تتعلق إما بمعارف وإما بإتقان حرف أو مهارات أو اكتساب مقدرات القيام بأعمال معيَّنة بحيث تصبح هذه ثابتة وموضوعة تحت تصرفنا من أجل القيام بها عن طريق عملية سمتها من وجهة نظر فينومينولوجية السهولة واليسر والعفوية. وتشكِّل هذه السمة المقابل التداولي للتعرف والتحقق الذي يُنهي الاستذكار على الصعيد الإبستيمولوجي (المعرفي). وبكلمات سلبية، فإن الأمر يتعلق هنا باقتصاد في المجهود، إذ إن الفاعل يُعفى من أن يتعلم من جديد من أجل تنفيذ عمل يتناسب مع ظروف محددة. إن الشعور بالسهولة يمثِّل عندها الوجه الإيجابي لهذا التنفيذ الناجح لذكرى يقول عنها برغسون إنها «مصنوعة» أكثر مما هي «ممثلة». بهذا الصدد، فإننا نستطيع أن نعتبر الاستظهار شكلاً من أشكال الذاكرة ـ العادة. غير أن عملية الاستظهار تتسم بالطابع الذي ينشأ عن طرق التعلم التي تهدف إلى القيام بالعمل بسهولة، وهذا هو الشكل الممتاز للذاكرة السعيدة.

عندها يصبح وصف طرق التعلم التي تهدف إلى مثل هذا الإنجاز السهل من وجهة نظر تقنيات اكتساب المهارات مشروعاً شرعياً، وكذلك محاولة اكتشاف الثغرات التي يندس منها سوء الاستعمال في الاستعمال. إننا سنتبع نظاماً ذا تعقيد متزايد حيث فرص الاستعمال السيِّيء تكبر بقدْر طموح السيطرة الممارس على كل مسار الاستظهار؛ لأن في داخل هذا الطموح إلى السيطرة تقع إمكانية الانزلاق من الاستعمال إلى سوء الاستعمال.

في الدرجة السفلى نصادف التقنيات المنتمية إلى التقنيات التي تسمى التعلم في

علم النفس التجريبي. ولكي أستطيع أن أحدد بدقة حقل التعلم فإني أتكلم بتعابير عامة وشاملة عن «طرق التعلم». يرتبط التعلم طوعاً بالذاكرة في الكتب المتخصصة، ويعود إلى بيولوجيا الذاكرة[3]. بالفعل، يقوم التعلم على اكتساب كائن حي سلوكات جديدة لا تشكِّل جزءاً من لائحة القدرات أو المهارات المتوارثة المبرمجة جينياً، أو تعود إلى التخلق المتعاقب épigénèse القشري الدماغي corticale. إن المهم بالنسبة إلى بحثنا هو أن تنتمي السيطرة على الاكتساب إلى المشرف على التجربة الذي يقود اللعبة. إنه هو الذي يحدد المهمة ويعرف معايير النجاح، وينظِّم العقوبات والمكافآت، وهكذا «يشرطن conditionne» التعلم. يشكِّل هذا الوضع الصورة الأبعد عن صيغة «فن الذاكرة» التي سنكتشفها في نهاية هذا المطاف والتي ستكون ثمرة انضباط، «تقشف» askésis عند السقراطيين تعني التدريب ـ يكون فيه المتعلم هو عينه المعلم، حين نتكلم عن لعبة وتلاعب فإننا لا نندد إطلاقاً بسوء تصرف. إننا نريد فقط أن نصف نمطاً بالقيادة التي تتولى التجريب. وحده التلاعب داخل وسط إنساني، كما سنتحدث عنه لاحقاً، والمرتبط بالإيديولوجيا، يستحق أن يُطبع بخاتم الدناءة. غير أننا نستطيع منذ هذا المستوى النفسي البيولوجي حيث تجري هذه الاختبارات أن نُخضع لنقد مناسب شروط قيادة هذا التلاعب في الكائنات الحية الخاضعة لهذه التجارب. ولقد كانت هذه في عصر المذهب السلوكي قد قامت من أجل التوصل إلى أساس تجريبي للتحقق من صحة «نماذج» تعود إلى فرضيات من نمط مثير ـ استجابة.

لقد كان نقد بعض المؤلفين من مثل كورت غولدشتاين (Kurt Goldstein) الذي تأثر به ميرلوبونتي في كتابه **بِنية السلوك** وكانغيلم (Canguilhem) في كتابه **معرفة الحياة**[4] يطال بشكل جوهري الطابع الاصطناعي للأوضاع التي يوضع فيها حيوان بل كائن بشري تحت مراقبة بحري الاختبار، وذلك على خلاف العلاقات العفوية للكائن الحي مع محيطه كما يفعل علم سلوك الحيوانات حين يدرسها في محيطها الطبيعي المفتوح. والحال أن ظروف

---

(3) جورج شابوتييه، **بيولوجيا الذاكرة**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1994، ص5 وما يليها.

(4) جورج كانغيليم، **معرفة الحياة**، باريس، فران، 1965؛ طبعة جديدة 1992. حول ك. غولدشتاين، **الفصل «الحي ومحيطه»**، ص143 ـ 147.

التجربة ليست محايدة بالنسبة إلى دلالة التصرفات الخاضعة للمراقبة. إنها تساهم في إخفاء موارد الريادة والاستكشاف والمبادرة والاستباق والتفاوض للكائن الحي والتي بفضلها يدخل هذا الأخير في جدل مع عالمه المحيط به والذي ينتمي إليه بشكل خاص، كما أنه يساهم في بنائه.

إن هذه المناقشة تهمنا لأن طرق التعلم التي سنبحث فيها الآن يمكنها بدورها أن تتأرجح بين التلاعب أي التحكم الذي يمارسه المدرب المعلم والانضباط المتوقع من الطالب.

بالفعل، إن تدريبات الحفظ غيباً المسجلة في برنامج تربوي للأولاد تعود إلى ديالكتيك المعلم والطالب. إن النموذج الكلاسيكي معروف جيداً: إنه يقوم على تلاوة ما حُفظ عن ظهر قلب. القديس أغسطين كعالم بلاغة كان يردد أنه استخلص تحليله عن الحاضر الثلاثي ـ حاضر الماضي، والذاكرة، حاضر المستقبل أو الانتظار، وحاضر الحاضر أو الحدس ـ من تفحص من فعل تلاوة قصيدة أو آية من **الكتاب المقدس**. إن التلاوة من الذاكرة، كما يقال، من دون تردد ومن دون خطأ تشكل إنجازاً صغيراً يمهد الطريق أمام أعمال باهرة أكبر، كما سنقول ذلك لاحقاً. والحال أننا وقبل أن نشنَّ الهجوم ضد إساءات استعمال الحفظ «عن ظهر قلب»، علينا أن نذكِّر بأسباب مساندة حُسن استعمال الحفظ. ضمن إطار التعليم، وهو لا يشكل سوى جزء من تربية الأولاد، كما سنرى ذلك بعد قليل، شكَّلت التلاوة النمط المفضل تحت مراقبة المعلمين لنقل النصوص التي إن لم تكن تُعدُّ النصوص المؤسسة للثقافة التي تدرس فهي على الأقل نصوص ذات اعتبار كبير أي أنها نصوص تتمتع بالسمعة والسلطة والنفوذ، لأن ما يهم في نهاية المطاف هو السلطة، وبشكل أدق السلطة المنطوقية التي علينا أن نميِّزها عن السلطة المؤسساتية[5]. بهذا المعنى، نحن نصل هنا إلى مفهوم سياسي له المعنى الأعمق إذ يتعلق بنشأة العلاقة الاجتماعية. إننا لا نستطيع أن نتصور مجتمعاً لا يربط العلاقة الأفقية بالعيش معاً بالعلاقة العمودية القائمة على سلطة الأقدمين، وذلك بحسب مَثَل قديم تشير إليه حنَّه آرندت (Hannah Arendt): «السلطة (السلطان

(5) جيرار ليكلرك، **تاريخ السلطة. إعلام المنطوقات الثقافية وأصل الاعتقاد**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، سلسلة «السوسيولوجيا الراهنة»، 1986.

Potestas) في الشعب، النفوذ auctoritas في مجلس الشيوخ». إن المسألة السياسية بامتياز هي معرفة من هو مجلس الشيوخ، من هم الأقدمون ومن أين تنبثق سلطتهم ونفوذهم. تتم التربية خارج نطاق هذه القضية وبمنأى عن التساؤل حول شرعيتها. بالفعل، ومهما كان من أمر لغز السلطة هذا ـ وهو يشكِّل ما دعاه جان-جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) 1712-1778 متاهة «الشأن السياسي» ـ لقد أنيط بكل مجتمع النقل من جيل إلى آخر لما يعتبره مكتسباته الثقافية. إن التعلم هو بالنسبة إلى كل جيل، وكما لمَّحنا إلى ذلك سابقاً، توفير المجهود المضني في إعادة التعلم في كل مرة. وهكذا فإن الجماعات المسيحية قد تعلمت لفترة طويلة تلاوة كتاب التعليم المسيحي. وهكذا جرى كذلك تعلم قواعد الكتابة الصحيحة ـ أي الإملاء! ـ، أضف إلى ذلك قواعد الصرف والنحو والحساب. وكذلك فإننا نتعلم بهذه الطريقة عينها مبادىء لغة ميتة أو لغة أجنبية ـ آه! علامات الرفع والنصب وتصريف أفعال اللغة اليونانية واللغة اللاتينية! حين كنا أولاداً يافعين تعلمنا العديات لنعرف على من يقع الدور في اللعب، والأناشيد المكررة؛ ثم تعلمنا الحكايات والقصائد؛ وبهذا الخصوص ألم نذهب بعيداً في حربنا ضد الحفظ «عن ظهر قلب»؟ طوبى لمن يستطيع اليوم أن يهمس مثل جورج سمبرون (Jorge Semprun) في أذن إنسان يحتضر ـ هو مع الأسف الشديد موريس هالبفاكس ـ بَيْت شِعر بودلير (Baudelaire): «أيها الموت، أيها القبطان العجوز، لقد حان الوقت، فلنرفع المرساة» «إن قلوبنا التي تعرفها مليئة بالأشعة...»[*]. غير أن الحفظ «عن ظهر قلب» ليس وقفاً على مدرسة الزمن الغابر. فهناك العديد من المحترفين ـ من الأطباء ورجال القانون، والعلماء والمهندسين والمعلمين إلخ ـ يلجأون طيلة حياتهم إلى عملية استظهار لمهارات تستند إلى لوائح وجداول وبنود وأسئلة وبروتوكولات يضعونها تحت تصرفهم من أجل جعلها صالحة حالياً لِقاءَ منفعتهم. وهم جميعاً يتمتعون بذاكرة مدرَّبة.

هذا ليس كل شيء، إن الاستعمال التربوي والاستعمال الاحترافي لعملية الاستظهار لا يستنفدان كنز طرق التعلم التي تنتهي بتلاوة من دون خطأ ومن دون

(*) حدثت هذه الواقعة التي يشير إليها ريكور عام 1945 في أحد المعتقلات النازية، وجورج سمبرون كاتب روائي فرنسي من أصل إِسباني (المترجم).

تردد. علينا أن نذكر هنا كل تلك الفنون التي يضعها هنري غوييه (Henri Gouhier) تحت عنوان عام هو «الفنون في زمنين ـ الرقص والمسرح والموسيقى»[6] ـ، حيث يكون التنفيذ مختلفاً عن كتابة المصنَّف الذي يوضع في كراس أو كتيب للموسيقى أي إلى تسجيل معيَّن. هذه الفنون تتطلب من المشتغلين فيها تدريباً مضنياً للذاكرة يستند إلى تكرار عنيد وصبور حتى بلوغ تنفيذ أمين ومجدِّد في آنٍ واحد، حيث يُنسى العمل السابق تحت مظهر ارتجال سعيد. كيف يمكننا ألاَّ نبدي إعجابنا بهؤلاء الراقصين، وهؤلاء الممثلين، وهؤلاء الموسيقيين الذين سجلوا أحياناً مجموعات موسيقية «يعزفونها» من أجل متعتنا؟ إنهم بالفعل أبطال رياضيون من أبطال الذاكرة. ربما كانوا الشهود الوحيدين الذين لا جدال حولهم الممثلين لاستعمال جيد من دون إساءة استعمال، إذ إن الخضوع إلى مقتضيات العمل يلهمهم التواضع القادر على الحد من اعتزازهم المشروع بالعمل الخارق الذي أنجزوه.

أودُّ أن أثير، في المرحلة الثالثة من مسارنا داخل طرق التعلم، التقليد الطويل الذي رفع عملية الاستظهار إلى درجة Ars memoriae (فن الذاكرة)، إلى استحقاق اسم الفن، التكنيك، فرانسيس أ. ييتس (فن الذاكرة)، كرَّس له تحت العنوان عينه **فن الذاكرة** *The Art of Memory* مصنَّفاً بقي كأثر كلاسيكي حول هذا الموضوع[7]. إن الاسم اللاتيني ليس اصطلاحياً: كان الأمر يختص في الأصل بإجراءات ذاكرية تقنية يمارسها البلاغيون اللاتين ويوصون بها: المؤلف

---

(6) هنري غوييه Henri Gouhier، **المسرح والوجود**، باريس، دار أوبييه Aubier، 1952.

(7) فرانسيس أ. ييتس، **فن الذاكرة**، مصدر سابق، بدوره هارالد فاينريش Weinrich أصدر كتاباً تحت عنوان **ليثي، فن ونقد المنسي** (ميونيخ، C.H. Beck 1997) وقد ترجمته إلى الفرنسية تحت العنوان نفسه ديان مور (Diane Meur)، باريس، فايار، 1999 (نحن نشير هنا إلى صفحات الأصل)، وهو يبحث في هذا المصنَّف عن فن محتمل هو ars oblivionis (فن النسيان) يكون بمثابة فن متساوق لـ **فن الذاكرة** الذي وجد بالفعل تاريخياً. إنه يكرس لهذا الفن الأخير الصفحات الأولى من كتابه، وقد جعل من الاستظهار الذي فضّله على إعادة التذكر محور المرجعية من أجل تاريخ أدبي للنسيان تعرجاته ليست أقل من تعرجات النهر الأسطوري الذي أعطى اسمه إلى مصنَّفه(*). سنعود إلى هذا الموضوع في الجزء الثالث، الفصل 3.

(*) نهر ليثي أو ليثيس هو الذي تشرب منه النفس في أسطورة إر كي تنسى، قبل أن تعود إلى الحياة، على ما جاء في آخر جمهورية أفلاطون (المترجم).

المجهول لكتاب *Ad Herennium* (الذي نسبه العصر الوسيط إلى شَيشَرون (Cicéron) 106-43ق.م.، ثم شَيشَرون نفسه ـ المسمى بانتظام Tullius ـ. غير أن الأسطورة المؤسسة ليست رومانية بل يونانية. إنها تحيل إلى حادثة شهيرة جرت نحو سنة 500 قبل الميلاد، في ختام حفلة أقامها محسن ثري على شرف رياضي شهير. وقد اختير الشاعر سيمونيدس (Simonide) من كيوس (Céos)، الذي يتحدث عنه أفلاطون بحماس، كي يلقي كلمة تكريم لرياضي منتصر. ولحسن حظه دعي إلى خارج صالة الوليمة من أجل مقابلة اثنين من أنصاف الآلهة الخيِّرين وهما كاستور (Castor) وبلوكس (Pollux)، وهكذا أفلت من الكارثة التي ابتلعت الرياضي والمدعوين وجعلتهم تحت أنقاض مكان إقامة التكريم وإلقاء كلمة المديح، هذا المصير السعيد يكفي الأسطورة اليونانية حيث اعتُبر الشاعر إنساناً مباركاً من الآلهة. غير أن اللاتين يعرفون تتمة تتناسب مع محبتهم للفصاحة والبلاغة. لقد استطاع الشاعر أن يدل بفضل ذاكرته على المكان الذي كان يجلس فيه كلٌّ من المدعوين، وهكذا وبحسب ما يقوله فاينريش (Weinrich)، استطاع «أن يتحقق من هوية الموتى، بحسب موقعهم في المكان». انتصار مذهل على النسيان ـ هذه الكارثة التي يرمز إليها الموت الفجائي ـ تأخذ كل دلالتها من العمل الخارق. لكن ذلك تمَّ على حساب ثمن غالٍ ربط فن الذاكرة بالبلاغة. يقوم هذا الفن في جوهره على ربط صور معيَّنة بأماكن معيَّنة منظمة في أنساق متشددة، كما هو الحال في المنزل أو في ساحة عامة أو ديكور هندسي. إن قواعد هذا الفن هي من صنفين: الصنف الأول، يتعلَّق باختيار الأماكن؛ أما الصنف الثاني، فيتعلق بالصور الذهنية للأشياء التي نريد أن نتذكرها والتي يضعها الفن في أماكن مختارة. إن الصور التي تختزنها الذاكرة بهذه الطريقة تعتبر سهلة الاستعادة في اللحظة المناسبة إذ إن ترتيب الأماكن يحافظ على ترتيب الأشياء. من الرسالة (*Ad Herennium*) ـ الرسائل اليونانية السابقة قد فُقدت ـ يخرج التعريف المقتضب الذي سيكرِّر من جيل إلى جيل: «إن الذاكرة الاصطناعية تقوم على الأماكن والصور». أما بالنسبة إلى «الأشياء» التي ترسمها الصور والأماكن فالأمر يتعلق بأغراض وشخصيات وأحداث لوقائع مرتبطة بقضية يجب الدفاع عنها. إن المهم هو أن ترتبط هذه الأفكار بصوَر وأن تختزن هذه الأزمنة في أماكن. وهكذا فإننا نجد الاستعارة القديمة للتسجيل حيث تقوم الأماكن بلعب دور

لوح الشمع بينما تقوم الصور بدور الحروف المسجلة على هذه الصور. وخلف هذه الاستعارة تنبثق الاستعارة المؤسسة الحقيقية والآتية من حوار أفلاطون **ثياتيتوس**، استعارة الشمع والختم والبصمة. غير أن الجديد هو التالي، أن الجسد ـ وربما أحياناً الدماغ ـ أو النفس المتصلة بالجسد لم يعودا سند هذه البصمة، بل الخيال الذي اعتُبر قوة روحية. إن التقنية الذاكرية التي تطبَّق هناك هي من أجل مجد الخيال وتصبح الذاكرة هنا مجرد ملحق به. إن إضفاء الطابع الفضائي المكان يزيل في الوقت عينه الطابع الزمني للعملية. نحن لسنا هنا أمام فضاء (مدى، مكان) الجسد الخاص والعالم المحيط بنا لكننا أمام فضاء الروح. إن فكرة المكان قد طردت علامة الأسبق التي ميَّزت الذاكرة منذ كتاب أرسطو **في الذكر والتذكر**. إن الذكرى لم تعد تقوم على استرجاع الماضي بل في تحقيق معارف اكتسبت بالتعلم ونظمت في مكان ذهني. وبتعابير برغسونية لقد ذهبنا إلى جهة الذاكرة ـ العادة. غير أن هذه الذاكرة ـ العادة هي ذاكرة متدربة ومتمرنة ومتعلمة ومثقفة، مروضة ومنحوتة مصقولة على ما تقوله بعض النصوص. ولقد اعتُبرت كأعمال خارقة حقيقية ما كانت تقوم به الذاكرة الخرافية لإبطال الحفظ غيباً. ولقد وصف شَيشَرون مثل هذه الإنجازات بأنها «تكاد تكون إلٰهية».

إن التقليد المنبثق من «المؤسسة الخطابية» إن نحن اقتبسنا عنوان رسالة كوينيكيان (كوينكيانوس) (Quintilien) [القرن الأول الميلادي] غني جداً حتى أن مناقشتنا المعاصرة حول أماكن الذاكرة ـ وهي أماكن حقيقية تماماً ومسجلة في الجغرافيا ـ يمكن أن تعتبر الوريثة المتأخرة لفن الذاكرة الاصطناعية عند اليونان واللاتين الذين كانت الأماكن بالنسبة لهم مواقع كتابة ذهنية. إنْ كان التقليد خلف (Ad Herennium) طويلاً ومتنوعاً **لا** يعود فقط إلى **ثياتيتوس** ودفاعه عن الختم في الشمع، بل كذلك إلى **فيدروس** [حوار أفلاطون] وإدانته الشهيرة للذاكرة التي تستسلم إلى «دمغات» خارجية، فإن هذا التقليد كان أكبر بكثير من توليوس [الاسم الآخر لشيشرون] إلى جيوردانو برونو (Giordano Bruno) 1548-1600(*) الذي يرى فيه فرانسيس ييتس فن الذاكرة وقد بلغ ذروته! أي طريق

(*) أُحرق جيوردانو برونو في الساحة العامة في روما سنة 1600م (المترجم).

قطعت من محطة إلى أخرى وأي انقلابات! ثلاثة منهم على الأقل قد طبعوا هذه الملحمة الغريبة للذاكرة الحافظة[8].

يأتي أولاً إعادة تسجيل أغسطين لعلم البلاغة عند اللاتين في تأويل أفلاطوني لذاكرة متعلقة أكثر بما هو أساسي أكثر من تعلقها بما هو حدثي ووقائعي. لقد تكلمنا منذ افتتاحية هذا المصنّف عن **في الذاكرة** الموجود في الكتاب العاشر من **الاعترافات** [لأغسطين]: إلى جانب الاستدلال حول «قصور» الذاكرة «ومخازنها» نجد المدافع عن الختم في الشمع وقد لحقه موضوع «رسوم الصور». أضف إلى ذلك أن فعل التلاوة اعتُبر كسند لتحليل الاستذكار. إلاّ أننا نستبقي من هذا على الأخص صرخة التعجب: «عظيمة هي مقدرة الذاكرة!». إن ما هو موضوع رهان كل تقليد فن الذاكرة هو بالضبط المقدرة التي تُمارس في فعل إعمال الذاكرة. غير أن أغسطين يخشى النسيان، الذي سينسى كلياً مع بلوغ فن الذاكرة ذروته.

مع الانقلاب الثاني يعطي السكولائيون الوسيطيون فن الذاكرة طابعاً أخلاقياً تماماً، وذلك على أساس وصل مدهش للبلاغة التي كان شَيشَرون «توليوس» قد وسمها بطابع أخلاقي ولعلم النفس الأرسطي الذي نجده في كتابي «في النفس» و**في الذكر والتذكر**[9] هذا النص الأخير بشكل خاص والذي اعتبر كملحق لكتاب **في النفس** كان موضع تقدير خاص من قِبل علماء العصر الوسيط القِدِّيس توما الأكويني (Saint Thomas D'Aquin) كتب عنه شرحاً مطولاً. وهكذا كانت الذاكرة مسجلة

(8) لقد أورث شَيشَرون العصر الوسيط كتابات هامة حول البلاغة: في **الخطيب**، في **الابتكار** (وقد ظن أنَّ *Ad Herennium* يشكِّل الجزء الثاني منه) وفي القضايا الخلافية (Tusculanae disputationes)، وقد لعبت دوراً حاسماً في تحول أغسطين إلى المسيحية. وشيشرون هو أول لاتيني جعل من الذاكرة في نهاية كتابه **الابتكار**، *De inventione* جزءاً من الفضيلة الفطنة (الحكمة العملية prudentia) إلى جانب الذكاء وبُعد النظر.

(9) في الواقع أنَّ تراث أرسطو للعصر الوسيط بما يخص الذاكرة هو ثلاثي. هناك أولاً تكملة استعارة بصمة الختم في الشمع (الفصل الأول من «في الذكر والتذكر») ثم هناك وصل الذاكرة بالخيال والذي يقول عنه في كتابه **في النفس** إنه من المستحيل التفكير من دون صوَر، وأخيراً هناك إدخال التقنية الذاكرية بين طرق الاستذكار المعقول للذكرى في الفصل الثاني في الذكر (اختيار نقطة انطلاق، الصعود والهبوط على طول سلسلات ترابطية إلخ).

على عدة لوائح: إنها أحد أجزاء البلاغة الخمسة، إلى جانب الذكاء وبُعد النظر، والبلاغة بدورها هي أحد الفنون الحرة السبعة (النحو والبلاغة والجدل والحساب والهندسة والموسيقى والفلك)، ولكن الذاكرة هي أيضاً جزء من الفضيلة المسماة الفطنة والتي تُعد بين الفضائل الكبرى إلى جانب الشجاعة والعدالة والاعتدال. إن الذاكرة المتداخلة في العديد من الأمور تجد نفسها هكذا وقد خضعت إلى استظهار من الدرجة الثانية، وقد كانت بالنسبة إلى علماء العصر الوسيط موضع مديح واهتمام خاص، وهذا أمر متوقع من ثقافة عرفت بالطبع الكتابة ولكنها جهلت المطبعة، ورفعت إلى الذروة السلطة المنطوقية والكتابية: إن المفكرين الكبار اليونان واللاتين اعتُبروا سلطات نافذة، إلى جانب **الكتاب المقدس** ونصوص المجامع الكنسية ومصنّفات وعلماء الكنيسة. ومنذ فجر العصر الوسيط استطاع ألكوان (Alcuin) حوالى 730-804، بعد أن كلّفه شارلمان (Charlemagne) بأن يعيد النظام التربوي القديم إلى الإمبراطورية الكارولنجية، أن يعلن لإمبراطوره أن الذاكرة هي «كنز كل الأشياء»؛ كل الأشياء: مبادىء الإيمان، طرق الفضيلة المؤدية إلى الفردوس، طرق الرذيلة المؤدية إلى الجحيم. عن طريق الحفظ غيباً تعلم على أساس «مختصرات حفظتها الذاكرة»، كل المعارف، معرفة المهارات، معرفة ـ الإيمان، معرفة ـ العيش، وكلها تشكل معالم في المسيرة إلى الغبطة. بهذا الصدد فإن «Secunda Secundae» في **الخلاصة اللاهوتية** ***Somme théologique*** للقدّيس توما الأكويني تشكّل الوثيقة الأهم لهذا التعليم الخاص بالعقل والإيمان وقد أصبح فن الذاكرة مستودعه وآلة نظره organon(*)، ويحظى التعبد إلى جانب العقل والإيمان بحصته مع الصور البليغة عن الجحيم والمطهر والفردوس، وقد اعتُبرت هذه كأماكن تسجيل الرذائل والفضائل، كأماكن للذاكرة، بالمعنى الأقوى للكلمة. لهذا فليس من المستغرب إذن أن تقود مسيرة الحفظ غيباً هذه إلى ما هو أبعد من الأعمال الخارقة للذاكرة الفردية، إلى **الكوميديا الإلٰهية** لدانتي أليغييري (Dante Alighieri) 1265-1321. إن الأماكن التي يقطعها تحت قيادة فرجيل (Virgile) 71-19ق.م. أولاً ثم بياتريس (Béatrice) تشكّل محطات لذاكرة متأملة تجمع بين إعادة تذكر

(*) أورغانون أي الآلة لقب أُطلق على مجموع مؤلفات أرسطو في المنطق التي تشكّل آلة النظر التي تعصم عن الوقوع في الخطأ (المترجم).

الشخصيات المثالية، واستظهار التعاليم الأساسية للتقليد، وإحياءُ ذكرى الأحداث المؤسسة للثقافة المسيحية[10]. إن الأعمال الخارقة للذاكرة الاصطناعية تبدو من دون أي أهمية بالنسبة إلى هذه الاستعارة الرائعة للأماكن الروحية. بالفعل، كان لا بد من ذاكرة شاعرية من أجل تخطي التعارض بين ذاكرة طبيعية وبين ذاكرة اصطناعية، من أجل سحق التعارض بين استعمال جيد وبين سوء استعمال[11]، لن يكون الأمر كذلك في نهاية الانقلاب الثالث.

إن الانقلاب الثالث الذي أصاب مصير الذاكرة الاصطناعية اتسم بالمزج بين التقنية الذاكرية وبين السر المغلق. لقد التقت كل تحاليل فرانسيس ييتس عند جيوردانو برونو الذي يمثِّل الشخصية الرمزية لهذه المرحلة الجديدة والأخيرة تقريباً لمسيرة فن الذاكرة التي لا تصدق. إن هذا الفن قد أصبح فناً سحرياً، فناً غيبياً. وكان وراء مثل هذا التحويل تصور هذا الفن على أنه وحي، واختراق لسر ونظام من التقابلات بين الكواكب وبين العالم السفلي. يقوم الفن هنا على دولاب، هو دولاب الذاكرة، له دوائر لها مركز واحد نضع عليها بحسب مبدأ التقابل غرضاً بغرض، موقع الكواكب، لوح الفضائل، مجموعة الصور المعبِّرة عن الحياة، لوائح المفاهيم، سلسلة الشخصيات الإنسانية من أبطال وقِدِّيسين، كل الصور النمطية البدئية التي يمكن تصورها، باختصار، كل ما يمكن أن يُحصى أو يُنظم في نسق معيَّن. ما يُناط هنا بالذاكرة بهذه الطريقة هو قدرة إلٰهية، القدرة التي تمنح السيطرة المطلقة لفن توافقي بين النظام الفلكي وبين عالمنا الأرضي. هنا أيضاً

(10) نستطيع أن نقرأ الصفحات التي كرَّسها ييتس إلى دانتي في كتابه «**فن الذاكرة**» (المصدر السابق، ص104 وما يليه)، وكذلك فاينريش في **ليثي** (المصدر السابق، ص142 وما يليها). بحسب هذا الأخير أن طوبولوجيا عالم الآخرة الذي يبلغه الشاعر بعد أن شرب ماء النسيان، يجعل من دانتي رجل الذاكرة (المصدر نفسه، ص145)؛ فاينريش لا يعرف نظيراً للكوميديا الإلٰهية سوى «**البحث عن الزمن المفقود**» لمارسيل بروست.

(11) يختم فرانسيس ييتس فصله المعنون «ذاكرة العصر الوسيط ونشأة التصوير» بالعبارات التالية: «من وجهة نظر هذا المصنَّف الذي يهتم أساساً بالتاريخ اللاحق للفن لا بد من الإشارة إلى أنَّ فن الذاكرة قد خرج من العصر الوسيط. إنَّ جذوره الأعمق تعود إلى ماضٍ محترم جداً. وحين خرج من ينابيعه العميقة والغامضة سار قُدماً في القرون التالية وقد طُبع بخاتم الحماس الديني الممزوج بشكل غريب بكل عناية التقنية الذاكرية التي طبِّقت عليه في العصر الوسيط. (**فن الذاكرة**، مصدر سابق، ص113).

يتعلق الأمر بوضع الصور على أماكن، غير أن هذه الأماكن هي الكواكب وهذه الصور هي «الظلال» (أول كتاب نشره جيوردانو برونو يدعى **في ظلال الأفكار** *De umbris idearum* 1582) وتشكِّل هذه الظلال أشياء العالم السفلي وأحداثه. هذه «خيمياء الخيال» الحقيقية، على ما يقول ييتس (**فن الذاكرة،** ص220) تترأس تقنية ذاكرية سحرية تعطي لمن يمتلكها قدرةً بلا حدود. إن انتقام التذكر الأفلاطوني وخصوصاً الأفلاطوني المحدث من علم النفس الأرسطي حول الذاكرة والاستذكار كامل وناجز، غير أن الثمن هو تحويل التأمل المعقول إلى تربية على الأسرار mystagogie. أجل، عظيمةٌ هي مقدرة الذاكرة، بحسب كلمة أغسطين، غير أن عالِم البلاغة المسيحي لم يكن يدري إلى أي غرائبية يمكن أن يقود هذا المديح للذاكرة السعيدة. وكان شَيشَرون يستطيع أن يسمِّي الأعمال الخارقة للذاكرة المتدربة المتمرنة «شبه إلٰهية»، غير أنه هو كذلك لم يكن يستطيع أن يتكهن لأي مبالغات ستُسَلِّم الذاكرة الغيبية لرجل من عصر النهضة الأوروبية، يدعوه ييتس «مَجُوسي الذاكرة» (المصدر السابق، ص297).

من أجل أَنْ أنهي هذا الاستعراض العاجل لِ **فن الذاكرة** أحب أن أثير الأسئلة التي يطرحها فرانسيس ييتس في نهاية مساره الخاص به، قبل أن يكتب ما يمكن اعتباره ملحقاً وهو فصله الأخير المعنون **فن الذاكرة ونمو المنهج العلمي**. (المصدر السابق، ص354). إني أستشهد بييتس: «هناك سؤال لا أستطيع أن أعطي عنه رداً واضحاً أو مُرضياً: ماذا كانت إذاً الذاكرة الغيبية؟ إن تحويلاً حدث من نشأة التشابهات الجسدية مع عالم المعقولات فقاد إلى الجهد من أجل السيطرة على عالم المعقولات، عن طريق إقامة تدريبات مذهلة للخيال - مثل تلك التي كرَّس جيوردانو برونو حياته من أجلها. هل جعل هذا التحول النفس البشرية تبلغ درجة إنجاز خلَّاق أعلى من أي درجة بلغها الإنسان على مستوى الخيال؟ هل يكمن هنا سر عصر النهضة الأوروبي؟ وهل تمثِّل الذاكرة الغيبية هذا السر؟ إني أترك هذه القضية للآخرين». (المصدر نفسه).

بماذا نُجيب فرانسيس ييتس؟ لا نستطيع إلَّا أن نكتفي بأن نسجل الواقع وهو أن تاريخ الأفكار لم يكمل هذه الثقافة الجنونية للذاكرة، وأن فصلاً جديداً قد فُتح مع مفهوم المنهج مع **الأورغانون الجديد** لفرانسيس بيكون (Francis Bacon) و**خطاب**

المنهج لديكارت. وفي النهاية، فإن فن الذاكرة مع عبادته للنظام على صعيد الأماكن وصعيد الصوَر، كان على طريقته تدريباً منهجياً. علينا أن نبحث داخل المشروع نفسه عن سبب اضمحلاله. يذهب فرانسيس بيكون مباشرةً إلى النقطة النقدية حين يندد «بالتفاخر العجائبي» الذي يحفز بالعمق ثقافة الذاكرة الاصطناعية. منذ البداية كانت المباهاة بهذا الفن تتم عبر استعمال تعابير العمل الخارق والمعجزة. نوع من السكر ـ كانط يتكلم عن الاندفاع Schwärmerei بالمعنى المزدوج للحماس والتسميم ـ اندس في نقطة التمفصل بين الذاكرة الطبيعية وبين الذاكرة الاصطناعية. هذا السكر حول إلى نقيضه التواضع المرافق لتدريب قاسٍ بدأ ضمن نطاق الذاكرة الطبيعية. ولقد كان الأمر دوماً مشروعاً تماماً في أن يسعى الإنسان إلى تقوية قدرات ذاكرته أي إلى تقوية اتساعها ودقتها؛ لأن ما هو موضع الرهان هنا هو بالضبط مفهوم الحد. مع جيوردانو برونو يبلغ خرق الحدود ذروته. لكن أي حدود؟ بشكل أساسي، إنه الحد الذي توحي به العلاقة بين الذاكرة وبين النسيان[12]. إن فن الذاكرة هو نكران متعجرف للنسيان، ورويداً رويداً لمواطن الضعف الملازمة للحفاظ على الآثار وعلى استحضارها. بالتلازم، فإن فن الذاكرة يجهل تأثير الآثار. وكما قلنا لأول مرة بمناسبة مناقشتنا التي تناولت الاستعارة الأفلاطونية للبصمة، إن المفهوم الفينومينولوجي للأثر، المختلف عن الوضع المادي، الجسدي، القشري الدماغي للبصمة يُبنى على أساس الوجود ـ المتأثِّر بالحدث، الذي يُشهد له بعد وقوعه، عن طريق السرد. بالنسبة إلى الذاكرة الاصطناعية كل شيء فعل ولا شيء انفعال. الأماكن تُختار بحرية، ونظامها يخفي الطابع التعسفي لاختيارها. كذلك فإن الصور ليست عرضةً للتلاعب من الأماكن التي حُدِّدت لها. هناك إذن تعدٍ مزدوج: من النسيان ومن الوجود ـ المتأثر

(12) يرى فاينريش هذا النكران للنسيان يعمل منذ العهد اليوناني مع العمل الخارق للذاكرة المنسوب إلى سيمونيدس حين حدد لكل ميت مكانه في الوليمة القاتلة. وبحسب شيشرون فإنَّ الشاعر قد عرض على ثيميستوكلس، المنفي من وطنه، أن يعلمه الفن العجائبي بأن «يتذكر كل شيء». وقد رد عليه الرجل الكبير بأنه كان يفضل فناً للنسيان قادراً على أن يجنبه عذاب تذكُر ما لا يريده وألاَّ يعود ينسى ما يريد. (فاينريش، **ليثي**، مصدر سابق، ص24). علينا أن نعود إلى هذا الأمر حين سنعالج النسيان بما هو عظمة بحق خاص به.

المنفعل. إن التبجح النهائي كان بذرة في هذا النكران الأصلي. عظيمة بالطبع هي مقدرة الذاكرة، كما قال أغسطين. إلاّ أن هذا، كما لاحظنا ذلك منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب، لم يتجاهل النسيان، لقد قدَّر بفزع مدى تهديده وتخريبه. أضف إلى ذلك أنه ينتج عن هذا النكران للنسيان وللوجود ـ المتأثر أسبقية تعطى للاستظهار على حساب إعادة التذكر. إن تعظيم الصور والأماكن الذي قام به فن الذاكرة كانت تكلفته إهمال الحدث الذي يدهش ويفاجىء. حين خرق فن الذاكرة بهذه الطريقة الاتفاق القائم بين الذاكرة وبين الماضي لمصلحة الكتابة الحميمية في مكان مُتخيَّل فإنه قد مرَّ من الإنجاز الرياضي لذاكرة متدربة إلى ما يدعوه ييتس عن حق «خيمياء الخيال». إنَّ الخيال، بعد أن تحرر من خدمة الماضي، قد أخذ مكان الذاكرة. إن الماضي بما هو غائب التاريخ الذي يسرده يشكِّل الحد الآخر للتقنية الذاكرية الطموحة، بالإضافة إلى النسيان الذي سنقول عنه لاحقاً إلى أي مدى هو متضامن مع ماضوية passéité الماضي(13).

هناك طريقتان لكي نُكمل مسيرة هذه الاعتبارات المبدئية التي تُدخل فكرة الحد في مشروع يستبعده: الطريقة الأولى، تكون بإعادة الاعتدال إلى ثقافة استظهار ضمن حدود الذاكرة الطبيعية، أما الطريقة الثانية، فهي أن نأخذ بعين الاعتبار سوء الاستعمالات التي تطعِّم الاستعمال ما دام هذا الأخير يشكِّل طريقة تلاعب تحت سمت الذاكرة الاصطناعية. إن الاعتبارات الأخيرة لهذا القسم سنكرسها لصيغ فن استظهار يبقى ضمن حدود الذاكرة الطبيعية. إننا ننسحب بهذه الطريقة من سحر الذاكرة ونتراجع في اتجاه تربية للذاكرة، أي احتواء ثقافة الذاكرة بمشروع تربوي. وهكذا، فإننا نعود إلى المناقشة التي بدأناها سابقاً والمتعلِّقة باستعمال الاستظهار في التربية وسوء استعماله. غير أننا نعود وفي رأسنا الوقائع الرئيسية لتاريخ الذاكرة الاصطناعية المذهل. ولحقيقة القول، لم تكن سلطة خيال حُمِّل إلى أقصى درجاته تشكل هدفنا في محاكمة الحفظ عن ظهر قلب الذي كان في تلك الفترة من عصر

(13) يتحدث إدوارد كاسي في بداية المصنَّف الذي استشهدنا به مرات عدة في الدراسة السابقة، «التذكر» عن الضرر اللاحق بالذاكرة، بالمعنى الدقيق لإعادة التذكر بسبب نقد التربية القائمة على الذاكرة، كما لو أنَّ محاكمة الاستظهار تتوسع بلا تمييز لتشمل محاكمة إعادة التذكر لصالح ثقافة تتصف بالنسيان.

النهضة الذي كان شاهداً على إنجازات الذاكرة الاصطناعية، بل كنا نستهدف سلطة الإرث الثقافي الذي حملته النصوص. بالنسبة إلى النقاد كان الحمار يُعتبر عن طيب خاطر على أنه الحيوان الذي يرمز إلى الذاكرة الغبيَّة التي تنوء تحت عبء معارفها التي فرضت عليها، وكما يقول مونتين: «إننا لا نصنع سوى حمير محملة بالكتب»[14] من اللافت أن نقد الذاكرة الحافظة قد تطابق مع مديح العبقري، الروحي بالمعنى المعطى لهذه الكلمة من قِبل هلفتيوس (Helvétius) في كتابه **في الروح**[15]. وهكذا فقد حدث انصهار بين المرافعة للدفاع عن المنهج والتي تعود إلى راموس (Ramus) وبين المرافعة للدفاع عن العبقري التي تحوي بذرة ثقافة الخيال الخلاق. وقد حصل الانصهار في مفهوم الحكم jugement العزيز على قلب مُفكري الأنوار. لكن وفي قلب الحكم عينه لم تنجح الفاهمة المفكرة في قمع العبقري. والشاهد على ذلك ثورة روسو ضد عصر الأنوار. ويُسدِّد ضرباته الأقسى لثقافة الذاكرة حتى وإن كانت طبيعية باسم عبقري متوحش: «إميل لن يتعلم أي شيء على الإطلاق عن طريق الحفظ غيباً، حتى ولا الحكايات حتى ولا خرافات لافونتين (La Fontaine) مهما كانت ساذجة وجذابة ساحرة»[16].

يمكننا عندها أن نتساءل إن لم يكن النقد للذاكرة الحافظة غيباً قد تجاوز في هذه اللحظة هدفه. إن سوء الاستعمال الذي حصل مع تطرف ج. برونو يرد سوء استعمال بالمنع مع جان ـ جاك روسو. في الحقيقة، إنها ليست ذاكرة واحدة بعينها هي التي يحتفي بها الأول ويقلل من شأنها الآخر. إن تطرف الأول يؤثِّر في الذاكرة المصطنعة، في حين أن سوء استعمال الآخر عن طريق المنع يسيء إلى الذاكرة الطبيعية التي هي أيضاً تطالب بما هو متوجب لها. تعود عندها إلى ذهننا، من وراء الاستعمال المدرسي للحفظ، المآثر المحترمة للذاكرة المهنية، ذاكرة

---

(14) مونتاين Montaigne, 'Essais', I, 26 استشهد به هـ.فاينريش الذي لم يتردد في هذا السياق بالحديث عن سانشو بانسا وحماره [في رواية **«دون كيشوت»**] الذي يتناقض مع الفارس «الماهر» صاحب الوجه الحزين (فاينريش، **ليثي**، مصدر سابق، ص67 ـ 71).

(15) يستشهد فاينريش بسرور بهذه الكلمة من هلفتيوس «إنَّ الروح الكبيرة لا تفترض إطلاقاً وجود الذاكرة الكبرى، بل أني أزيد أنَّ المدى الواسع للأول يستبعد بشكل مطلق الآخر». (فاينريش، المصدر نفسه، ص78).

(16) الاستشهاد لفاينريش، المصدر نفسه، ص90.

الأطباء والقضاة والمدرِّسين إلخ. وكذلك ذاكرة فناني الرقص والمسرح والموسيقى. في حقيقة الأمر، إننا لم ننته أبداً مع قضية الحفظ غيباً.

قبل أن أقلب صفحة فن الذاكرة أحب أن أقوم مع هـ. فاينريش (Weinrich) بجولة قصيرة لجهة النسيان. لقد قلنا سابقاً إن فن الذاكرة كانت تحركه الرغبة العارمة في «عدم نسيان أي شيء»: إن استعمالاً معتدلاً للحفظ غيباً ألا يتضمن كذلك استعمالاً معتدلاً للنسيان؟ ألا نستطيع أن نتكلم عن «نسيان منهجي» مقلِّدين ديكارت؟ بلى، وبالفعل فإن الشك المنهجي يؤدي إلى رفض عقلي لكل تربية عن طريق الذاكرة، وبهذا المعنى فإنه يتضمن استراتيجية معيَّنة للنسيان، إن قاعدة الإعادة التي نجدها في **خطاب المنهج** ألا تشكِّل استعمالاً منهجياً للذاكرة، لكن ذاكرة طبيعية متحررة من كل تقنية ذاكرية؟ بالطريقة عينها، ألا نستطيع أن نتكلم عن «نسيان مستنير» بحسب روح عصر الأنوار؟ نسيان مستنير، الذي يُستخدم بالمعنى الفعلي للكلمة كحارس ضد ثقافة جنونية للذاكرة الحافظة؟ علينا أن نعود إلى هذه النقطة في الوقت المناسب، حين سنحاول أن نعطي لفن الذاكرة تساوقها الذي هو فن النسيان بحسب أمنية هـ. فاينريش في كتابه **ليثي** *Lethe*[17]. وفي انتظار ذلك، فإن كل هذه الاقتراحات تتجه نحو رافعة للدفاع عن استعمال معتدل لإعادة الاستذكار ـ باسم ذاكرة عادلة ـ وهذه الفكرة سنطورها، بعد لحظة، بالتفكير حول إساءة استعمال ذاكرة تتلاعب بها الإيديولوجيا. بمعنى ما، فإن التجاوز الشعري للذاكرة المصطنعة الذي قام به دانتي والنسيان المنهجي على طريقة ديكارت يقودان كلٌّ على طريقته إلى الإشكالية الغنية للذاكرة الطبيعية.

II ـ سوء استعمال الذاكرة الطبيعية: الذاكرة المعوقة، الذاكرة المُتلاعب بها، الذاكرة المأمورة بشكل سيِّىء

سنكرِّس ما تبقى من هذه الدراسة لتصنيفٍ نمطي لاستعمال الذاكرة وسوء استعمالها. لقد مهَّد نيتشه (Nietzsche) الطريق في الاعتبار الثاني من كتابه **اعتبارات في غير زمانها** والذي يحمل عنواناً بليغاً «في منفعة التاريخ ومضاره للحياة». إن طريقة طرح الأسئلة التي يفتتحها هذا النص تجمع في سيمياء معقدة المعالجة الطبية

(17) انظر في ما بعد، **حول النسيان**، الجزء الثالث، الفصل الثالث.

للأعراض والمعالجة اللغوية للصور البيانية. طبعاً، إن السجال المثار هنا يختص قبل كل شيء بالتاريخ، وبتعبير أدق فلسفة التاريخ بالنسبة إلى مكانة هذا الأخير في الثقافة. غير أن النبرة قد صدرت من أجل معالجة شبيهة تخص الذاكرة، وبالتحديد الذاكرة الجماعية التي تشكِّل، كما سأشدد على ذلك في مطلع الدراسة المقبلة، أرض التجذر لكل عمل تاريخي. وكما قلنا في مطلع هذه الدراسة إن الذاكرة تقع تحت هذه المقولة بما هي ذاكرة متدربة ومتمرنة.

إني أقترح شبكة القراءة التالية، من أجل تجنب الاستعمال المفرط ومن دون تمييز لمفهوم سوء استعمال الذاكرة. سأميِّز أولاً مقاربة مَرَضية صريحة واضعاً في الميزان مقولات عيادية وأحياناً علاجية، وقد استعرتها بشكل أساسي من التحليل النفسي. سأحاول أن أعيد لطب الأمراض هذا سعته وهدفه بأن أربطه ببعض التجارب الإنسانية الأعمق. ثم سأفسح المجال أمام أشكال مختلفة من التلاعب بالذاكرة أو استعمالها كمجرد أداة، وهذا يعود إلى ميدان نقد الإيديولوجيات. وعلى هذا المستوى المتوسط تكون مفاهيم سوء استعمال الذاكرة، ولنقل هذا سريعاً أيضاً، سوء استعمال النسيان ملائمة تماماً. أخيراً أريد أن أحتفظ بقضية واجب الذاكرة لوجهة نظر معيارية أي أخلاقية ـ سياسية بشكل واضح وصريح، يجب تمييز وجهة النظر المعيارية هذه بعناية عن وجهة النظر السابقة التي يتمُّ الخلط بينهما بسهولة كبيرة. هذا المسار من مستوى إلى آخر يصبح بهذه الطريقة مساراً من صورة إلى صورة لاستعمالات الذاكرة وإساءة استعمالها، منذ الذاكرة المُعاقة إلى الذاكرة الملزَمة مروراً بالذاكرة الخاضعة للتلاعب.

1. المستوى المَرضي ـ العلاجي: الذاكرة المُعاقة:

على هذا المستوى وجهة النظر هذه يمكننا أن نتكلم بطريقة مشروعة عن الذاكرة الجريحة بل حتى المريضة. تشهد على ذلك التعابير صدمة وجرح وندبة [أثر الجرح] إلخ. إن استعمال هذه الكلمات وكلها مؤثرة لا يمر من دون طرح صعوبات خطيرة. إننا نتساءل أولاً إلى أي حد نحن مخوَّلون أن نطبِّق على الذاكرة الجماعية مقولات صيغت في المؤتمرات التحليلية بالتالي على مستوى بينشخصي يتسم قبل كل شيء بالمرور عبر عملية التحويل transfert. هذه الصعوبة الأولى لن تُرفع نهائياً إلاَّ في نهاية الفصل التالي. إننا نقبل هنا مؤقتاً القيمة العملانية

لمفهوم الذاكرة الجماعية، والاستعمال الذي سنقوم به بعد قليل سيساهم لاحقاً في إضفاء الشرعية على هذا المفهوم الإشكالي. هناك صعوبة أخرى يجب أن تجد هنا حلاً معيَّناً: يمكننا أن نتساءل إلى أي مدى دراسة لمرض الذاكرة أي معاملة الذاكرة كانفعال متلقى يمكن أن يسجل ضمن بحث حول تدريب الذاكرة، حول تقنة tekné (فن، تقنية) الذاكرة. هذه الصعوبة جديدة: ما هو موضع الرهان الذي يتعلق بالتغييرات الفردية والجمالية الناتجة عن استعمال الذاكرة وممارستها.

لكي نحدد اتجاهنا في هذه الصعوبة المزدوجة فكرت في أن من المناسب أن ألجأ إلى مقالتين مميَّزتين لفرويد وأنْ أقرب بينهما، وهذا على ما يبدو لم يفعله المؤلف. أول هذين النصين مؤرخ عام 1914 ويحمل العنوان التالي: «التذكر، التكرار والعمل»[18]. نلاحظ مباشرة أن العنوان لا يضم سوى أفعال [تذكر، كرر، عمل] تشير إلى انتماء هذه الإجراءات الثلاثة إلى لعبة القوى النفسية التي «يعمل» معها المحلل النفسي.

إن نقطة انطلاق تفكير فرويد توجد في التعرف إلى العقبة الرئيسية التي يصادفها عمل التأويل في طريق استذكار الذكريات الصدمية. هذه الصعوبة المنسوبة إلى مقاومات الكبت يُشار إليها بالتعبير «إلزام التكرار»، ومن صفاته أنه يتميَّز بميل إلى المرور إلى التنفيذ الفعلي للعمل ويقول عنه فرويد بأنه «بديل عن الذكرى». المريض لا يعيد إنتاج [الواقعة المنسية] تحت شكل ذكرى ولكن تحت شكل فعل: «إنه يعيده بالطبع من دون أن يعرف أنه يعيده» (**الأعمال الكاملة**، المجلد العاشر، ص129) نحن هنا لسنا بعيدين عن ظاهرة التسلط (الوسواس) التي تكلمنا عنها سابقاً. لنترك جانباً كل ما يتضمنه بالنسبة إلى النسيان. سنعود إليه في الفصل الخاص بالنسيان في الجزء الثالث. لذا، فإن التشديد هو على المرور إلى الفعل وعلى الدور الذي يأخذه هو من دون معرفة المريض. إن المهم بالنسبة لنا هو

---

(18) بالألمانية Erinnern [التذكر]، Wiederholen [التكرار] Durcharbeiten [العمل أو في الترجمة الحرفية العمل من خلال]، في الأعمال الكاملة، المجلد X، فرانكفورت، طبعة فيشر 1913 ـ 1917، ص126 ـ 136. إنَّ ترقيم الصفحات هو للطبعة الألمانية، أما الترجمة الفرنسية التي تبنيناها فهي ترجمة أ. بيرمان في كتاب **تقنية التحليل النفسي**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1970.

الإلزام بالتكرار والمقاومة وكذلك الاستعاضة بهذه الظاهرة المزدوجة عن الذكرى. هنا تكمن العقبة في متابعة التحليل. والحال، وأبعد من هذه النظرة العيادية يقدم فرويد اقتراحين علاجيين هما بالنسبة لنا غاية في الأهمية في لحظة نقل التحليل العيادي إلى مستوى الذاكرة الجماعية، كما نعتقد أن من حقنا أن نفعل ذلك، في هذه المرحلة من المناقشة. الاقتراح الأول، يتعلق بالمحلِّل النفسي؛ أما الثاني، فيتعلق بالمحلَّل (المريض الخاضع للتحليل). ينصح الأول بالصبر الطويل بالنسبة إلى التكرارات الحادثة تحت غطاء التحويل. يلاحظ فرويد أن التحويل يخلق بهذه الطريق ميداناً متوسطاً بين المرض وبين الحياة الحقيقية، ويمكن أن نتكلم بصدده كما نتكلم عن «حلبة» حيث يجوز للإلزام أن يظهر في حرية شبه تامة، إذ إن الفرصة قائمة أمام العمق المريض للشخص لأن يظهر علناً. غير أن شيئاً معيَّناً مطلوب من المريض: أن يتوقف عن التحسر وعن إخفاء حقيقة حالته عن نفسه، عليه «أن يجد الشجاعة لكي يركِّز انتباهه على تمظهراته المرضية، وألَّا يعود يعتبر مرضه كأمر محتقر، ولكن كخصم جدير بالاحترام، كجزء من ذاته عينها حضوره له ما يبرره حيث من المناسب أخذ العديد من المعطيات الثمينة لحياته المقبلة». (المصدر السابق، ص132). وإلاَّ، ليست هناك من «مصالحة» بين المريض وبين المكبوت (المصدر نفسه). لنترك جانباً كلمة مصالحة التي ستعود إلى الواجهة في تأملاتنا اللاحقة حول الغفران. لنتوقف الآن أمام هذا العمل المزدوج للمقاومة التي يظهرها المريض ومحلله النفسي والذي يُطلق عليه فرويد كلمة Durcharbeiten [العمل من خلال] (المصدر السابق، ص136)، وقد ترجم إلى الإنكليزية بعبارة working through [العمل بواسطة] كما تُرجم إلى الفرنسية بكلمة perlaboration التي أُفضِّل عليها كلمة remaniement [تعامل، تحريك]. إن الكلمة المهمة هنا هي كلمة عمل أو بالأصح أن يعمل التي تشير ليس فقط إلى الطابع الدينامي للعملية الإجرائية بأكملها ولكن كذلك إلى تعاون المريض المحلَّل في هذا العمل. فقط بالنسبة إلى هذا المفهوم للعمل المنطوق بصورة فعل، يصبح من الممكن أن نتكلم عن الذكرى عينها، المحررة بهذه الطريقة كما من عمل، «عمل إعادة التذكر» (**المصنف**، المصدر السابق، ص133). كلمة عمل تتكرَّر عدة مرات وتتعارض تساوقاً مع كلمة إلزام: عمل إعادة التذكر ضد إلزام التكرار، هكذا يمكِّننا من أن نختصر موضوع هذه المقالة القصيرة الثمينة. ينتمي إلى هذا العمل

صبر المحلِّل النفسي بالنسبة إلى التكرار الذي يحتويه التحويل وكذلك الشجاعة المطلوبة من المريض المحلِّل بأن يتعرف إلى نفسه كمريض في مسعى لعلاقة صادقة مع ماضيه.

قبل أن نبحث في الانتقالات الممكنة من المستوى الخاص للعلاقة التحليلية إلى المستوى العام للذاكرة الجماعية والتاريخ، مع كل التحفظات المبدئية التي عبَّرنا عنها، فلنتوجه نحو المقالة الثانية المسماة «الحِداد (الحزن) والكآبة» «Deuil et Mélancolie»[19](*). إنها تمثل من دون شك مقاومة أكبر من المقالة السابقة لمحاولة الانتقال إلى مستوى الذاكرة الجماعية لأن الحِداد (الحزن) لم يعالج لذاته بما هو بالضبط عمل إلاَّ كحد للمقارنة من أجل اختراق أفضل للغز الكآبة. إن المقابلة مع المقالة السابقة هي التي تمكننا من أن نستخلص من المقارنة عينها معلومات إيجابية تتعلق بعمل الحزن[20]. غير أن هذه المقالة توقظ صدىً

(19) في الألمانية «*Trauer und Melancholie* (1915)»، في **المجموعة الكاملة**، المجلد العاشر، مصدر سابق. إنَّ الترجمة التي اعتمدها هنا هي ترجمة ج. لابلانش وج ـ ب. بونتاليس في كتاب ***Métapsychologie***، باريس، غاليمار، 1968، سلسلة فوليو «Folio esais»، 1986.

(*) كلمة mélancolie أُبقيت في العديد من الترجمات العربية على أصلها اليوناني فكانت مالنخوليا أو نُقلت بترجمة حرفية فكانت سوداء أو سويداء أو حيرة، وهي في التحليل النفسي رفض للواقع يصل حدود الانهيار العصبي مع اكتئاب شديد، وقد آثرنا ترجمتها بالكآبة التي هي أقرب إلى حالة إنسانية عامة، لأن ريكور يستعملها بمعنى ثقافي لحالة شمولية عابرة للحضارات المختلفة، لا كحالة مرضية فقط (المترجم).

(20) إنَّ ما يمكن أنَّ يضلل البحث الذي نحاوله بخصوص القرابة بين عمل الذكرى وبين عمل الحزن هو أن المفردة عمل قد طبِّقت في آنٍ واحد على الكآبة والحزن ضمن إطار النموذج «الاقتصادي» الذي كان يستعين به فرويد حين كتب هذه المقالة. يلاحظ بيتر هومانز Homans في كتابه **المقدرة على الحزن** ***The Ability to Mourn***، شيكاغو، مطبوعات جامعة شيكاغو، 1989، أن موضوع الحزن ليس مجرد موضوع بين موضوعات أخرى في الوصف والتفسير الخاصين بالتحليل النفسي، إذ إنه مرتبط بأعراض الهستيريا والقول الشهير: «إنَّ المرضى النفسيين يعانون التذكر». يربط فرويد في كتابه «خمسة دروس حول التحليل النفسي» بين الأعراض الهستيرية بما هي أعراض ذاكرية وبين النصب التذكارية التي تزين مدننا. (هومانز، المصدر السابق، ص 261). تشكِّل النصب التذكارية أجوبة على الخسارة بل أكثر من ذلك إذ إنَّ عمل الحزن يمتد ليشمل مشروع التحليل النفسي بكامله، بما هو تخلٍ واستسلام يبلغ ذروته في التصالح مع الخسارة. =

عميقاً لتجربة ألفية كانت الكآبة فيها موضوع تأمل وموضوع هم شديد.

إن التحفظات الأولى لا تمنعنا من أن نلاحظ أن الحزن ـ عمل الحزن ـ هو الذي نأخذه أولاً كحد للمقارنة ونفترض أننا نستطيع أن نبلغه مباشرةً، على الأقل في زمن أول. أضف إلى ذلك، أن الزوج حزن/ كآبة هو الذي علينا أخذه ككل، كذلك فإن انحدار الحزن نحو الكآبة، وعجز الحزن عن الخروج من هذا العصاب المخيف هما اللذان سيقودان تأملاتنا اللاحقة حول أمراض الذاكرة الجماعية وحول آفاق العلاج التي تفتح أمامنا.

ونقرأ في البداية: «إن الحزن هو دوماً رد فعل على خسارة حبيب أو تجريد رفع إلى منزلة بديل لهذا الحبيب، كما هو الحال مع الوطن أو الحرية أو المثل الأعلى إلخ». إن فتحةً قد حصلت منذ البداية في الاتجاه الذي سنأخذه لاحقاً. وأول سؤال يطرحه المحلل النفسي على نفسه هو معرفة لماذا نلاحظ عند بعض المرضى ظهوراً «لكآبة بدل الحزن على أثر الظروف عينها»، نشدد على بدل الحزن، هذا التعبير الذي يشير مباشرةً إلى القرابة القائمة، من وجهة نظر استراتيجية المحاججة، بين المقالتين اللتين نقارب بينهما: بدل الذكرى، العبور إلى الفعل ـ بدل الحزن، الكآبة. إن المسألة المطروحة هي إذن بطريقة أو بأخرى التعارض بين الحزن وبين الكآبة، الافتراق على الصعيد «الاقتصادي» بين توظيفات عاطفية مختلفة، وبهذا المعنى الافتراق بين نمطين للعمل. إن التعارض الأول الذي يلاحظه فرويد هو انخفاض «الشعور بالذات Selbstgefühl» في الكآبة، في حين أنه «في الحزن ليس هناك من انخفاض للشعور بالذات». من هنا كان السؤال: ما هو العمل الذي ينجز في الحزن؟ الجواب: «إن اختبار حقيقة الواقع قد برهن على أن الغرض الحبيب قد توقف عن أن يوجد، وكل «الليبيدو» libido مطالب بأن يتخلى عن العلاقة التي تربطه بهذا الغرض. وضد هذا الأمر ـ يحصل تمرد يسهل فهمه. يلي هذا وصف دقيق لما تطلبه هذه الإطاعة من قِبل الليبيدو لأوامر الواقع، من تكاليف باهظة الثمن في الوقت وفي طاقة التوظيف». لماذا هذه

= يعطي هومانز امتداداً إيجابياً لهذا الموضوع الرحمي تحت عنوان «التفردن individuation» بوصفه تملكاً للذات على صلة مع (الخيال) والمقدرة على السرد.

التكلفة العالية؟ لأن «وجود الغرض المفقود يستمر قائماً نفسانياً». هكذا، وبسبب التوظيف المفرط للذكريات والآمال الذي به يظل الليبيدو متعلقاً بالغرض المفقود، فإن الثمن الواجب دفعه من أجل هذه التصفية يظل ثقيلاً جداً: «إن تنفيذ كل أمر من أوامر الواقع بالتفصيل هو عمل معالجة الحزن».

لكن عند ذلك لماذا لا يكون الحزن هو الكآبة؟ وما الذي يجعل الحزن يميل إلى الكآبة؟ إن ما يجعل من الحزن ظاهرة سوية، على الرغم من أنها ظاهرة مؤلمة هو أنه «ما أن يتم عمل معالجة الحزن تجد الأنا نفسها حرة وغير مصدودة». من هذه الناحية يمكن مقارنة عمل معالجة الحزن بعمل الذكرى. إن كان عمل الكآبة يحتل في هذه المقالة موقعاً استراتيجياً موازياً للموقع الذي يحتله إلزام التكرار في المقالة السابقة ففي إمكاننا أن نقول إن عمل معالجة الحزن بما هو عمل ذكرى نتبيّنه محرراً باهظ الثمن، وبالتبادل كذلك. إن عمل معالجة الحزن هو ثمن عمل الذكرى، غير أن عمل الذكرى هو الربح الناتج عن عمل معالجة الحزن.

قبل أن نستخلص التداعيات التي نراها فلنحاول أن نرى الدروس الإضافية التي يجلبها عمل الكآبة للوح السابق الخاص بعمل معالجة الحزن.

لننطلق ثانية من الملاحظة الأولى التي تختص بانخفاض الشعور بالأنا Ichgefühl في حالة الكآبة، علينا أن نقول إنه على العكس من الحزن حيث يبدو الكون معدماً وفارغاً، في الكآبة إن الأنا عينها هي التي تبدو مقفرةً تماماً: إنها تسقط تحت ضربات تخفيضها هي لقيمتها، واتهامها لنفسها، وإدانتها لذاتها وانحطاطها من تلقاء نفسها. غير أن هذا ليس كل شيء، بل وليس هو الأساسي: ألا تستخدم الملامة الموجهة إلى الذات كي تخفي ملامة تستهدف الغرض الحبيب؟ لقد كتب فرويد بجرأة كبيرة «إن شكاواهم هي اتهامات Ihre Klagen sind Anklagen». هذه الاتهامات قد تصل إلى حد التعذيب الأقصى للغرض الحبيب الملاحق في الحزن. يفترض فرويد أن الاتهام، حين يضعف التوظيف في الموضوع [في الغرض الحبيب] يسهل التراجع إلى الأنا، وكذلك بتحويل الخلاف مع الآخر إلى تشرذم للذات. لن نُكمل قُدُماً مع فرويد في أبحاثه التحليلية النفسية المحضة والتي تخص نكوص الحب الموضوعاني إلى نرجسية أولية بل حتى إلى

المرحلة الفميَّة لليبيدو ـ ولا كذلك في ما يخص حصة السادية القائمة في النرجسية، ولا كذلك في ميل الكآبة إلى أن تنقلب إلى الحالة المرضية المعاكسة الهوس الجنوني. كذلك فإن فرويد متحفظ جداً في ريＡداته. ونحن نكتفي منه بهذا الاستشهاد: «إن الكآبة تستعير بهذه الطريقة جزءاً من صفاتها من الحزن، وجزءاً من عملية النكوص انطلاقاً من خيار الموضوع النرجسي إلى النرجسية».

إنْ سألنا الآن عما تعلمه الكآبة عن الحزن فعلينا العودة إلى هذا الشعور بالأنا والتي افتُرض أنه أمر معروف وقد وصفه فرويد مرَّةً بأنه «الاعتراف بنفسنا» ولننتمي إلى هذا الشعور الخجل أمام الغير الذي يجهله المكتئب لأنه مشغول جداً بنفسه. هكذا فإن تقدير الذات والخجل هما مكوِّنان مترابطان من الحزن. ويلاحظ ذلك فرويد: «إن الرقابة على الوعي» ـ وهذا تعبير يستعمل للدلالة على السلطة المسماة بشكل عام الضمير الأخلاقي ـ تسير جنباً إلى جنب مع اختبار الواقع بين الهيئات الكبرى للأنا. تتصل هذه الملاحظة بما قد قيل في المقالة السابقة حول مسؤولية المريض المحلَّل في التخلي عن العبور إلى الفعل وفي عمل الذاكرة عينه. ملاحظة أخرى: إنْ كانت الشكاوى في الكآبة هي اتهامات، فإن الحزن يحمل كذلك علامة هذه القرابة المقلقة، ولكن ببعض الاعتدال المنبثق ربما من خاصية الحزن، وهو اعتدال يحد من الاتهام ومن ملامة الذات التي يختبىء الاتهام وراءها. أخيراً. وربما كان هذا هو الأهم أن القرب بين الكلمتين Klage وAnklage أي الشكوى والملامة الذي تظهره الكآبة، ألايَبين للعيان الطابع التجاذبي للعلاقات الغرامية الذي يجمع جنباً إلى جنب الحب والكراهية في عقر دار الحزن؟

غير أنني أريد أن أُنهي هذا الولوج إلى واحدة من أشهر مقالات فرويد بالمخرج الإيجابي للحزن على عكس الكآبة: «تطرح الكآبة أسئلة أخرى لا نستطيع أن نجيب عنها. إنها تشترك مع الحزن بهذه الخاصية وهي أنها تستطيع، بعد فترة من الوقت، أن تختفي من دون أن تترك تغييرات كبيرة ظاهرة. في ما يخص الحزن استطعنا أن نرى أن فترة من الوقت يجب أن تمرَّ قبل أن تحصل تصفية كاملة لما يتطلبه اختبار الواقع، ولكي تستطيع الأنا، بعد تحقيق هذه المهمة، أن تسحب من الموضوع المفقود الليبيدو خاصتها والذي أصبح حراً. نحن نستطيع أن

نتصور الأنا مشغولة بعمل مشابه خلال فترة الكآبة، من وجهة النظر الاقتصادية نحن لا نفهم أياً من الظاهرتين». لننسَ اعتراف فرويد حول التفسير ولنحتفظ بدرسه العيادي: إن زمن الحزن ليس من دون صلة مع الصبر الذي يطلبه التحليل بما يخص العبور من التكرار إلى الذكرى. إن الذكرى لا تختص فقط بالزمان: إنها تطلب كذلك وقتاً ـ وقت الحزن.

إني لا أرغب في أن أوقف هذه المواجهة بين الحزن وبين الكآبة أمام هذا التصريح المربك لفرويد «نحن لا نفهم أياً من الظاهرتين». إنْ كانت الكلمة الأخيرة عن الحزن وعمل معالجة الحزن لم يقلها أحد بعدُ في التحليل النفسي، فإن ذلك يعود إلى أنها لم تجد بعدُ من يقولها عن الكآبة. بالفعل، هل علينا أن نتخلى عن الكآبة إلى الأطباء والأطباء النفسيين والمحللين النفسيين: هل هي فقط مرض نفساني؟ لمن قرأ كتاب **زُحل والكآبة** لمؤلفيه الثلاثة ريموند كليبنسكي (Raymond Klibansky) وأروين بانوفسكي (Erwin Panofsky) وفريتز ساكسل (Fritz Saxl)[21]، يجد أن اختزال الكآبة إلى مجرد مرض الذي بدأه إ. كرابلين (E.Kraepelin) وأكمله ل. بينزفنجر (L. Binswanger) هو أمر غير مقبول. بالفعل، كيف يمكننا ألاَّ نتذكر المكانة التي تحتلها الكآبة في النظام القديم للأمزجة الأربعة في الطب اليوناني حيث المزاج المكتئب ـ مزاج المِرَّة السوداء atra bilis يحاذي المزاج الدموي والمزاج الغضبي والمزاج البلغمي. نحن هنا أمام لائحة لنحفظها غيباً نظراً إلى شبكة التقابلات مع العناصر الكونية وأقسام الزمان ومراحل حياة الإنسان: يقول نص من العصر الوسيط في القرن الثاني عشر: «الكآبة تقلِّد الأرض وتنمو في الخريف وتتحكم في النضوج». تتواصل هنا الفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والبيسكولوجيا (علم النفس) والكوسمولوجيا (الكونيات) وذلك بحسب المبدأ الثلاثي: البحث عن العناصر الأولية المشتركة في العالم الصغير microcosme والعالم الكبير macrocosme، التوصل إلى رقم يعبِّر عن هذه

(21) **زحل والكآبة *Saturn and Melancholy*، دراسات في تاريخ الفلسفة الطبيعية والدين والفن**، نيلسن، 1964. إنَّ هذه الطبعة هي التي أستشهد بها هنا وهي من ترجمتي (بول ريكور). هناك ترجمة فرنسية متوفرة، قام بها دوران بوغاروَل. إفرار بعنوان: **زُحل والكآبة، دراسات تاريخية وفلسفية، الطبيعة والدين والطب والفن**، باريس، غاليمار، 1989. ترقيم الصفحات هنا هو بحسب الطبعة الأصلية.

البنى المعقدة، وقانون التناغم والتناسب بين العناصر. فنحن نتعرف هنا إلى روح فيثاغورس (Pythagore) ويتبعه أمبيدوقلس Empédocle). إنَّ ما يهمُّ في مثل هذه الرحلات هو أن أتجاوز أو بالأصح أن أكون أقل من فرويد وإن مفهوم المزاج لم يتوقف عن أن يتأرجح بين فكرة المرض وبين فكرة الخلق caractère وبين الطبع tempérament، والميزان يأتي نتيجة لدرجة التوافق أو عدم التوافق بين الأمزجة. والحال أن مع الكآبة يبلغ التجاذب ذروته ويصبح النقطة الحرجة في النظام كله. هذا الامتياز للكآبة، إن استطعنا أن نقول ذلك قد تحدَّد بدقة كلما تحولت نظرية الأمزجة الأربعة إلى نظرية طباع وأنماط ذهنية. الانهيار والقلق (أو الخوف) يصبحان العارضين المميِّزين للكآبة. وتصبح الكآبة عندها مرادفة للاختلال العقلي، للجنون. إن الربط بين الكآبة في نظرية الأمزجة وبين جنون الأبطال التراجيديين (المأساويين) - أياكس (Ajax)، وهيراقليطس (Héraclès)، وبيليروفون (Bellérophon)، وبين الذي جعل منه أفلاطون أمراً فلسفياً، كان تاماً منجزاً منذ كتاب **القضايا** المنسوب إلى أرسطو، وبالتحديد **القضية الثلاثين** I وهي الأشهر، فهي تعالج «دراسة واحدة هي دراسة المِرَّة السوداء» على ما تقول مصادرنا. ويتساءل مؤلف هذه القضية 30: «لماذا كان الرجال الأبرز في الفلسفة وفي السياسة وفي الشعر والفنون كئيبين بهذا الشكل الظاهر للعيان؟». ثم يضيف المؤلف أسماء أمبيدوقلس وأفلاطون وسقراط إلى لائحة العقول المهتزة. كيف نستطيع هنا ألَّا نفكر في نظرية أفلاطون نفسه للأشكال المتعددة للهوس الجنوني (الميل المفرط mania) وكذلك التقارب الذي نجده في العديد من حواراته بين الحماس والنشوة والثمل وغيرها من الحالات «الإلٰهية»؟ مع العلم أن كل هذه الحالات من صنع المِرَّة! هنا يسير السوي والمريض جنباً إلى جنب، والمكتئب يرى نفسه وقد طُرد من عند الطبيب وأُرسل إلى المربي التربوي والعكس بالعكس. إن الكئيب هو «استثنائي». إن النظرية الرومنطيقية عن «العبقري» تجد بذورها في هذا الوصف المبهم للسخط fureur (كي نستعير ترجمة شَيشَرون للكلمة اليونانية مانيا mania). الرواقيون وحدهم يقاومون هذه النظرية ويتبنُّون بشدة القراءة القائلة إن هذه الحالة هي مرض نفسي، وذلك قبل أن يكون هناك طب نفساني مستقل.

يعود الفضل إلى مفكري عصر النهضة الأوروبية إلى توجيه التأمل حول

الكآبة نحو المذهب الحديث للعبقرية[22]، وذلك على الرغم من الخلاف حول نقل التراث الذي تمَّ في العصر الوسيط لكتب الأطباء والفلاسفة اليونان حول الطبيعة. إن موضوع النجوم الذي بحث عنه علماؤنا حتى في التنجيم العربي كان جاهزاً ليعود عند متهوري عصر النهضة[23]. إن رجل عصر النهضة الذي كان يمثّله إراسموس (Erasme) ومارسيليو فيشينو (Marcil Ficin) وبيك دي ميراندول (Pic de la Mirandole) ونيقولا الكوزي (Nicolas de Cues) ودورر (Dürer) ـ كان يبحث عن خلاصه الفردي أقل بكثير مما كان يبحث عن التعبير الحر للعفوية الفردية؛ إن هذا الاندفاع الذي يعلن عن حماس العبقرية الرومنطيقية هو الذي حوى التباين المقلق بين التهور وبين الانهيار. إن القطب السلبي ليس إلَّا ما سيدعوه ليسنغ (Lessing) «الكآبة الشهوانية» والتي ورثت أكيديا acedia (إحباط) العصر الوسيط، وهي هذا الإغواء الدنيء بين الخطيئة وبين المرض. غير أن إنسان عصر النهضة قد راهن كذلك على أنْ الكآبة يمكن أن تكون معطاء «Malancholia generosa» (**زحل والكآبة**، ص241)[24].

غير أن محاولات إعادة الاعتبار إلى زحل والكآبة تتبلور في محفورة gravure دورر المسماة كآبة I. ولقد أسهب كليبنسكي وبانوفسكي وساكسل في التعليق عليها وشرحها. فلنقرأ المحفورة. هناك امرأة جالسة، يذهب نظرها بعيداً إلى مسافة فارغة، شكلها مبهم، وذقنها تستند إلى قبضة مغلقة؛ ومن حزامها تتدلى مفاتيح، رموز للسلطة، وكيس رمز للثراء. إنهما باختصار عنوانان

(22) إن القارىء لن يتردد في المقارنة بين فن الذاكرة الذي تحدثنا عنه سابقاً وبين نظرية الكآبة. ألم يكن «مجنوناً» مؤلِّف **ظلال الأفكار**، ***De umbris idearum***، جيوردانو برونو؟

(23) **زُحل والكآبة**، مصدر سابق، ص125 وما يليها. إنَّ إقامة مقارنة بين الموضوعين ليست اعتباطية، تُثبت ذلك الإحالة إلى زحل «كوكب الكآبة» في التراث الأدبي والتصويري والشعري.

(24) إنَّ مارسيليو فيشينو هو الذي أعطى أكثر من غيره «صورة فعلية لكآبة الرجل العبقري ونشرها في كل أوروبا ـ وعلى الأخص لكبار الإنكليز في القرنين السادس عشر والسابع عشر وذلك في «المضيء ـ المعتم clair/obcur للأفلاطونية المحدثة المسيحية وفي تصوفه». (كليبنسكي وآخرون، زحل **والكآبة**، مصدر سابق، ص255). إننا هنا غير بعيدين عن أبطال الرياضة المتحمسين كما ورد في «فن الذاكرة»، بسبب الدلالة الفلكية التنجيمية للعديد من مفكري عصر النهضة.

للباطل، والكآبة هي إلى الأبد هذه الشخصية المنحنية المفكرة. تعب؟ حزن؟ تعاسة؟ تأمل؟ يعود السؤال: وضع منحدر للمرض أو للعبقرية المفكرة المتأملة؟ إن الجواب ليس فقط في الوجه البشري، المحيط أيضاً بليغ ضمناً: آلات بلا استعمال، شكل هندسي بأبعاد ثلاثة يمثّل علم الهندسة، الخامس بين الفنون الحرة، ملقاة كلها بلا نظام في المشهد المتجمد. باطل المعرفة متداخل في الشكل العاطل عن العمل. هذا الاتحاد بين الهندسة المستسلمة للاكتئاب وبين الاكتئاب الضائع في هندسة حالمة يعطي إلى **الكآبة** I قوتها الغامضة[25]. هل الحقيقة هي نفسهاحزينة بحسب قول **الجامعة**[*]؟

عند هذا يُطرح علينا السؤال: أي نور تغشاه الظلال يُلقى به على نص فرويد بهذه العودة إلى الوراء؟ يبدو لي أننا من أجل أن نتبيَّن المعنى علينا أن نحدد تحقيقنا حول الكآبة إلى أن نصل إلى أحد مصادر هذا الموضوع المختبئة تحت الطب، علم النفس، الأدب وعلم الأيقونات (الأيقنة: دراسة الرسوم والصور والتماثيل): خلف شكوى ألن شارتييه (Alain Chartier) حين يذكر Dame Merencolye [سيدة الاكتئاب] أو Roi René وهو يحتفل بـ Dame Tristesse [سيدة الحزن] تبرز acedia (الإحباط، فتور الهمة) التي ذكرناها أعلى، وقد رأى فيها الروحيون في العصر الوسيط أسوأ التجارب والخطايا حتى أسوأ من الخطيئة المنتمية إلى مزاج الدم وهي «الخلاعة» والغضبية وهي «الشجار»، إذ إنها مسايرة للحزن. acedia (الإحباط، فتور العزيمة والهمة) هي ذلك النوع من الكسل والتعب والقرف الذي قد يستسلم له رجل الدين الذي لا يصلي ولا يعمل. ألاّ

(25) صحيح أنَّ الصورة الرئيسية لها أجنحة ولكنها مطوية، وأنَّ Putti (أطفالاً عراة أو ملائكة أطفال) تضفي عليها طابعاً مفرحاً: مؤشر للتسامي؟ هناك تاج يحيط بالرأس وعلى الأخص الرقم أربعة ـ المربع السحري للرياضيات الطبية ـ يشكّلان على ما يبدو الترياق.

(*) «الجامعة L'Ecclésiaste» هو أحد «أسفار العهد القديم» من «**الكتاب المقدس**»، ويبدأ كالتالي: كلام الجامعة ابن داود ملك أورشليم (القدس). وابن داود هنا هو سليمان الحكيم، يلي ذلك قول شهير جداً: باطل الأباطيل يقول الجامعة، باطل الأباطيل، كل شيء باطل tout est vanité، يلي ذلك في الفصل عينه: «وجَّهت قلبي لمعرفة الحكمة فعرفت أنَّ هذا كآبة الروح، لأنَّ في كثرة الحكمة كثرة الغمة، ومن ازداد علماً فقد ازداد كرباً. («الجامعة I» الآيات 1 و2 و17 و18) (المترجم).

نبلغ هنا العمق الأخلاقي للكآبة الذي لم يكد فرويد يعالجه إلّا عابراً تحت اسم الشعور بالذات Selbstgefühl؟ إن ما تسايره الـ acedia أليس هو هذا الحزن للذاكرة التأملية، هذا الطابع المميَّز للتناهي وقد أصبح واعياً لذاته؟ أليس «الحزن بلا سبب» أحد أقارب المرض بداء ـ الموت عند سورين كيركغارد (Kierkegaard) 1813-1855 هذا القريب للقنوط أو بالأصح، على ما يقترح غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel) 1889-. . . . . اللاأمل inespoir[26]؟ حين تابعنا طريقنا صعداً حتى (الإحباط) عند رجال الدين ألم نعطِ لعمل معالجة الحزن مواجِهاً له جديراً به؟ قد يحتج البعض أن عمل معالجة الحزن هو بلا سوابق في أدب الكآبة. بهذا المعنى ستكون من إبداعات فرويد. غير أن عمل معالجة الحزن له أيضاً سوابقه في الترياق الذي وصفه التقليد الطبي والنفساني والأخلاقي والأدبي والروحي للكآبة. بين هذه الأدوية نجد الفرح والدعابة، والأمل والثقة وكذلك. . الشغل. إن واضعي كتاب **زُحل والكآبة** لم يخطئوا حين بحثوا في الشعر الغنائي العائد إلى نهاية العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبية الإنكليزي خصوصاً، من ميلتون إلى وليم شكسبير (William Shakespeare) 1564-1616 في قصائده حتى بلوغ جون كيتس (John Keats) 1795-1821، عن مديح لمزاج مباين ويمكن أن نقول لمزاج ديالكتيكي حيث يكون السرور هو الرد على الكآبة، تحت رعاية الجمال. علينا أن نتابع هذا الاستعراض للأشكال الشاعرية للكآبة حتى بودلير كي نعيد إليها عمقها الغامض المحيِّر الذي لا يمكن أن يستنفده أي وصف مَرَضي. يأخذنا جان ستاروبنسكي (Starobinski) إلى هذه الناحية في كتابه **الكآبة في المرآة، ثلاث قراءات لبودلير**[27]. إن القصيدة الاستهلالية «إلى القارىء» في الديوان **أزهار الشر** ألا تسمى **الكتاب الزحلي** كتاب الضجر؟ إن النظرة التائهة إلى الكآبة تنعكس في مرآة الوعي المفكر ويصوغ الشعر تلك الانعكاسات. إن طريقاً

---

(26) لقد التقيت للمرة الأولى إشكالية «الحزن بلا سبب» هذه في نهاية المجلد الأول من كتاب **فلسفة الإرادة** تحت عنوان «تعاسة المتناهي» الإرادي واللاإرادي، باريس، أوبيه، Aubier، 1950، 1988، ص420 وما بعدها.

(27) جان ستارو بنسكي، **الكآبة في المرآة، ثلاث قراءات لبودلير**، باريس، جوليار، سلسلة كوليج دو فرانس، 1984.

للذاكرة قد فُتحت هنا بفضل الـ Spleen[*]: «أنا الذاكرة التعيسة»، «إن عندي من الذكريات أكثر مما لو كنت عشت ألف سنة. .». بالفعل، إن شخصيات الماضي التاريخية هي التي تتسلط على القصيدة الشهيرة **البجعة** التي سنعالجها من زاوية مختلفة، من النقطة حيث حفظ التاريخ غيباً يتقاطع مع تأرخة historisation الذاكرة[28]:

أَندروماك، أفكر فيك!. . .

سيموييس *(Simois)* الكاذب هذا الذي يكبر بدموعك[**]

قد لقَّح فجأةً ذاكرتي الخصبة. . .

وهكذا في الغابة حيث تُنفى روحي

ذكرى قديمة ترنُّ بأقصى صوت البوق[29]!

ولماذا لا نذكر في النهاية رباعيات بتهوفن (Beethoven) الوترية الأخيرة وسوناتاته الأخيرة واستحضارها القوي لحزن متسام؟ ها قد قلنا الكلمة الهامة: التسامي. هذه القطعة الناقصة في قاموس كتاب «فرويد» **ما بعد علم النفس** *Métapsychologie*، ربما كانت أمدت هذا الأخير بسر ارتداد مسايرة الحزن إلى حزن متسامٍ ـ أي إلى مرح[30]. نعم إن الحزن هو هذه التعاسة التي لم تقم بعمل

(*) Spleen كلمة إنكليزية تعني الطحال ولكنها مع بودلير وبالفرنسية الأدبية تعني الاكتئاب والسأم واسوداد الدنيا (المترجم).

(28) انظر في ما بعد الجزء الثالث، الفصل الثالث، ص573 ـ 575.

(**) أندروماك هي أرملة هكتور ابن ملك طروادة البكر، قتله اليوناني آخيل بطل «الإلياذة» لِهوميروس، وقد ذهبت إلى زيارة نصب تذكاري لزوجها بعد خسارة الحرب وسبيها أقيم قرب جدول يشبه سيموييس نهر سهل طروادة (المترجم).

(29) يرسم جان ستاروبنسكي معالم الطريق التي تمرُّ من (acedia) (إحباط) العصر القديم إلى كآبة دورر Dürer وتقود إلى spleen (سأم) بودلير، الذي يعود بنا إلى الذاكرة. انظر القراءة الثالثة لكتاب «الكآبة في المرآة»: «الأشكال المنحنية: 'البجعة'».

(30) إنَّ واضعي كتاب **زحل والكآبة** حين تحدثوا عن الكآبة الشعرية في شعر ما بعد العصر الوسيط، وعند كبار شعراء العصر الإليزابيثي التي تبشِّر بقصيدة كيتس «نشيد الكآبة»، يصفون هذه الكآبة وقد تحوَّلت عملاً جميلاً على أنها «وعي ذاتي عالٍ». (المصدر السابق، ص228).

معالجة الحزن (الحِداد). نعم إن المرح هو مكافأة التخلي عن الموضوع المفقود وعربون المصالحة مع موضوعه وقد استُبطن. وكما أن عمل معالجة الحزن (الحداد) هو الطريق الإجباري لعمل الذكرى، فيمكن للمرح أن يكلل بنعمته عمل الذاكرة. في أفق هذا العمل: ذاكرة «سعيدة» حين تكمل الصورة الشعرية عمل معالجة الحزن. غير أن هذا الأفق يختفي وراء عمل التاريخ الذي ما زالت نظريته قيد الإنشاء في ما بعد فينومينولوجيا الذاكرة.

بعد قولي هذا أعود إلى السؤال الذي تركناه معلَّقاً وهو معرفة إلى أي مدى يحق لنا أن ننقل إلى صعيد الذاكرة الجماعية والتاريخ، المقولات المرضية التي اقترحها فرويد في المقالتين اللتين قرأناهما لتونا، ويمكننا أن نجد تبريراً مؤقتاً من الجهتين. من جهة فرويد ومن جهة فينومينولوجيا الذاكرة الجريحة.

من جهة فرويد، لاحظنا التلميحات المختلفة لمواقف تتخطى كثيراً مشهد التحليل النفسي بالنسبة إلى عمل الذكرى وكذلك بالنسبة إلى عمل معالجة الحزن. هذا التوسع كان متوقعاً خصوصاً أن كل المواقف التي تحصل في علاج التحليل النفسي لها علاقة بالآخر، ليس فقط آخَر «الرواية العائلية» بل الآخَر الاجتماعي النفسي، وإن جاز لنا القول الآخر الخاص بالظرف التاريخي. كذلك فإن فرويد لم يتورع عن القيام بمثل هذه الاستنتاجات المتجاسرة، في كتبه **الطوطم والتابو وموسى والتوحيد** و**مستقبل وهم** أو **قلق في الحضارة**. بل إن بعض تحاليله النفسية الخاصة كانت إن جاز لنا القول، تحاليل نفسية غيابياً، وكان أشهرها تحليل الدكتور شريبير (Schreber) وماذا نقول عن **موسى ميكيل أنجلو** أو **ذكرى طفولة عند ليوناردو دافنشي**؟ من هذه الناحية علينا ألاّ يوقفنا أي تردد. لقد كان الانتقال سهلاً بفضل تأويلات جديدة للتحليل النفسي قريبة من التأويلية، كما نلاحظ ذلك في بعض أعمال هابرماس (Habermas) القديمة حيث نرى التحليل النفسي وقد أُعيدت صياغته بتعابير إزالة الصبغة الرمزية أو إعادة الصبغة الرمزية، وحيث التشديد على دور التشويهات المنظمة للتواصل على صعيد العلوم الاجتماعية. إن الاعتراض الوحيد الذي لم يردَّ عليه أحد في التفسيرات التأويلية للتحليل النفسي يتعلق بغياب المعالجين المعترف بهم في العلاقات القائمة بين الناس. ولكن ألا نستطيع أن نقول في مثل هذه الحال، بأن المدى العام للنقاش هو الذي يشكّل

المعادل لما كنا قد أسميناه أعلاه «الحلبة» كمنطقة متوسطة بين المعالج وبين المحلِّل؟

مهما كان أمر هذه الصعوبة المخيفة في الحقيقة، ما هو أهم بالنسبة إلى موضوعنا هو النظر إلى جهة الذاكرة الجماعية كي نجد على مستواها ما يوازي المواقف المَرَضية التي يتعامل معها التحليل النفسي. إن التكوين ذا القطبين للهوية الشخصية والهوية المجتمعية هو الذي يبرر في النهاية امتداد التحليل الفرويدي من الحزن إلى صدمة الهوية الجماعية. يمكننا أن نتكلم ليس فقط بمعنى تماثلي ولكن بتعابير تحليل مباشر للصدمات الجماعية ولجروح الذاكرة الجماعية. إن فكرة الموضوع المفقود تجد لها تطبيقاً مباشراً في «الخسارات» التي تصيب السلطة والأراضي والسكان وهذا ما يشكِّل جوهر أي دولة. إن تصرفات الحزن التي تبدأ مع التعبير عن الأسى وتستمر إلى المصالحة التامة مع الموضوع المفقود، تجد تعبيرها المباشر في إقامة حفلات تأبينية يتجمع حولها شعب بأكمله. وبهذا الصدد نستطيع أن نقول إن التصرفات الحدادية تشكِّل مثلاً ممتازاً للعلاقات المتقاطعة بين التعبير الخاص وبين التعبير العام. هكذا فإن مفهومنا للذاكرة التاريخية المريضة يجد له تبريره البَعدي a posteriori في هذه البِنية ذات القطبين لتصرفات الحزن.

إن نقْل المقولات المَرَضية إلى المستوى التاريخي سيجد تبريره الأتمَّ إن نحن توصلنا إلى أن نبرهن على أنه لا يطبق فقط على المواقف الاستثنائية التي تحدثنا عنها أعلاه بل إن الأمر يتعلق ببِنية أساسية للوجود الجماعي. ما يجب الإشارة إليه هنا هو الصلة الأساسية للتاريخ مع العنف. لم يكن هوبز (Thomas Hobbes) مخطئاً حين جعل الفلسفة السياسية تنشأ نتيجة وضع أصلي حيث يدفع الخوف من الموت العنيف إنسان «الحالة الطبيعية» إلى إقامة علاقات تستند إلى حلف تعاقدي يضمن له أمنه أولاً؛ ليس هناك إذن أي مجموعة تاريخية لم تولد من علاقة يمكننا أن نشبِّهها بلا تردد بالحرب. إن ما نحتفل به بوصفه أحداثاً مؤسسة هي في جوهرها أفعال عنيفة تمَّ إضفاء الشرعية عليها بعد حدوثها عن طريق دولة قانونية مؤقتة. ما كان مجرداً للبعض، كان ذلاً للبعض الآخر. ويقابل الاحتفال من جهة الكراهية من الجهة الأخرى. وهكذا تخزن في أرشيف (محفوظات) الذاكرة

الجماعية جروح تستدعي العلاج. بتعبير أدق، فإن ما يبدو مفارقة في التجربة التاريخية، وهو إفراط في الذاكرة هنا، ونقص في الذاكرة هناك يقبل أن يُعاد تأويله تحت مقولات المقاومة وإلزام التكرار، ويجد نفسه في النهاية خاضعاً إلى الاختبار الصعب لعمل إعادة التذكر. إن الإفراط في الذاكرة يستدعي إلزام التكرار الذي يقول عنه فرويد إنه يقود إلى استبدال الذكرى الحقيقية بالمرور إلى الفعل وبهذا يتصالح الحاضر مع الماضي: ما أكثر أفعال العنف في العالم التي توازي العمل في الخارج أي المرور إلى تحقيق الفعل «بدل» الذكرى! يمكننا أن نتكلم إذا شئنا عن ذاكرة ـ تكرارية لكل هذه الاحتفالات التأبينية. ولكن علينا أن نضيف مباشرةً أن هذه الذاكرة ـ التكرارية تقاوم الانتقاد، وأن الذاكرة ـ الذكرى هي أساسياً ذاكرة نقدية.

إنْ كان هذا هو واقع الحال عندها، فإن الإفراط في التقليل بشأن الذاكرة يعود إلى إعادة التأويل عينها. إن ما ينّميه الآخرون بشغف وما يهرب منه الآخرون وهم مضطربون هو في الواقع الذاكرة ـ التكرارية عينها. البعض يحبون أن يضيعوا في داخلها في حين أن الآخرين يخافون أن تبتلعهم. غير أن الأولين والآخرين يقاسون نقصاً واحداً في النقد. أنهم لا يبلغون ما يسميه فرويد عمل إعادة التذكر.

يمكننا أن نقوم بخطوة إضافية وأن نقترح أنه ربما على صعيد الذاكرة الجماعية أكثر مما هو على صعيد الذاكرة الفردية يأخذ تقاطع عمل معالجة الحزن مع عمل الذكرى كل معناه. وحين يتعلق الأمر بجروح تصيب الكبرياء الوطني نستطيع عندها أن نتكلم عن حق عن موضوع حب مفقود. إن الذاكرة الجريحة تضطر دوماً عند الخسائر إلى أن تواجه نفسها. إن ما لا تعرف كيف تفعله هو الشغل الذي يفرضه اختبار الواقع: التخلي عن التوظيفات التي يظل الليبيدو بفضلها مرتبطاً بالموضوع المفقود، ما بقيت الخسارة لم تُستبطن نهائياً. غير أن علينا أن نشير إلى أن هذا الخضوع إلى اختبار الواقع الذي يشكِّل العمل الحقيقي لعلاج الحزن يشكل كذلك جزءاً لا يتجزأ من عمل الذكرى. إن اقتراحنا السابق المتعلق بالتبادل الدلالي بين عمل الذكرى وبين علاج الحزن يجد هنا تبريره الناجز.

إن المرور من المستوى المَرَضي إلى المستوى العملي الفعلي نجده في الملاحظات المتعلقة بالعلاج المناسب لهذه الاضطرابات، ظل فرويد باستمرار

يشدد على تعاون المريض المحلِّل واضعاً بذلك التجربة التحليلية برمّتها في نقطة تمفصل الناحية السلبية، الانفعالية للذاكرة؛ والناحية الإيجابية في تمرين الذاكرة. وبهذا الخصوص، فإن مفهوم العمل ـ عمل إعادة التذكر، وعمل علاج الحزن ـ يحتل مركزاً استراتيجياً في التفكير حول خيانات الذاكرة. هذا المفهوم يفترض أن الاضطرابات الحاصلة ليست متلقاةً بسلبية فقط ولكننا مسؤولون عنها، كما تشهد على ذلك المجالس العلاجية التي تصاحب تحريك العمل. بمعنى معيَّن، فإن عمليات سوء استعمال الذاكرة التي سنتحدث عنها الآن يمكن أن تبدو كاستبعادات منحرفة لهذا العمل حيث يتصل الحزن بإعادة التذكر.

2. المستوى العملي: الذاكرة المتلاعب بها

مهما كانت صحة التأويلات المَرَضية لمبالغات الذاكرة الجماعية ونواقصها فإني لا أريد أن أتركها تحتل وحدها كل المدى. هناك مكان مميَّز ـ يجب أن يكون إلى جانب الصيغ السلبية، المتلقاة، المؤلمة لعمليات سوء استعمال الذاكرة ـ حتى بعد الأخذ بعين الاعتبار التصحيحات التي قام بها فرويد نفسه لهذا العلاج من جانب واحد للسلبية ـ، سوء الاستعمال هنا هو بالمعنى الشديد للكلمة الناتج عن تلاعب مقصود للذاكرة وللنسيان يقوم به من يملكون السلطة. هناك سأتكلم أقل عن ذاكرة مجروحة لأني سأتكلم أكثر عن ذاكرة أداتية أي عوملت كأداة instrumentalisée (مقولة فيبر عن العقلانية بحسب غاية Zweckrationalität ـ التي يعارضها مع مقولة العقلانية بحسب قيمة ـ Wertrationalität ـ هي هنا في مكانها، كذلك المقولة التي وضعها هابرماز حول «العقل الاستراتيجي» المتعارض مع «العقل الاتصالاتي»). على هذا المستوى يمكننا أن نتكلم بطريقة مشروعة عن عمليات سوء استعمال الذاكرة وهي كذلك عمليات سوء استعمال للنسيان.

إن ما يعطي هذه المقاربة الثانية نوعيتها هو التقاطع بين إشكالية الذاكرة وبين إشكالية الهوية، سواء أكانت الهوية الجماعية أو الشخصية.

سنتوقف في الفصل التالي عند مشكلة التقاطع هذه حين نصل إلى نظرية جون لوك (John Locke) 1732-1804 حيث جُعلت الذاكرة معيار الهوية. إن قلب المشكلة هو في تعبئة الذاكرة من أجل خدمة السعي إلى الهوية أو طلبها أو

المطالبة بها. وتنتج عن ذلك انحرافات نعرف بعض عوارضها المقلقة: الإفراط في الذاكرة في منطقة معيَّنة من العالم، بالتالي هناك عمليات سوء استعمال للذاكرة ـ ثم هناك نقص في الذاكرة في مكان آخر، بالتالي هناك سوء استعمال للنسيان. الواقع أن علينا الآن أن نبحث عن سبب هشاشة الذاكرة المتلاعب بها في إشكالية الهوية. هذه الهشاشة تضاف إلى الهشاشة المعرفية الناتجة عن القرب القائم بين الخيال وبين الذاكرة، وتجد في هذه الأخيرة محفِّزها ومساعدها.

ما الذي يقف وراء هشاشة الذاكرة؟ إنه الطابع الافتراضي الادعائي المزعوم للهوية. إننا نقول بالإنكليزية claim (طلب) ونقول بالألمانية Anspruch (مطالبة)، هذا المطلب يكمن في الإجابات عن السؤال «من؟»، «من أنا؟»، وهي إجابات على شكل «ماذا؟»، بالصيغة التالية: هذا ما نحن، نحن المختلفين عن الآخرين «هكذا» نحن، هذا ما نحن عليه وليس غير ذلك. إن هشاشة الهوية تكمن في هذه الإجابات بشكل «ماذا؟» التي تدعي إعطاء وصفة الهوية المُعلنة والمُطالَب بها. إن المشكلة تنتقل بهذه الطريقة إلى درجة أعلى حين تتحول من هشاشة الذاكرة إلى هشاشة الهوية.

إن السبب الأول لهشاشة الهوية الذي من واجبنا تسميته هو علاقتها الصعبة مع الزمان، هذه صعوبة أولية تبرر بالضبط اللجوء إلى الذاكرة بما هي عنصر مكوِّن زمني للهوية على صلة بتقدير الحاضر وإسقاطه على المستقبل. والحال، فإنَّ الصلة بالزمن تشكِّل صعوبة بسبب الطابع المبهم لمفهوم ما يبقى هو عينه (le même) القائم ضمناً في مفهوم المتطابق الهوية identique. بالفعل، ماذا يعني أن يبقى المرء هو عينه عبر الزمن؟ لقد عالجت منذ فترة هذا اللغز(*)، وقد اقترحت كحلٍّ له التمييز بين معنيين للمتطابق الهوية: ما هو عينه le même بما هو باللاتينية idem والإنكليزية same والألمانية gleich ـ والعينه بما هو ipse باللاتينية self بالإنكليزية وSelbst بالألمانية (الذات). لقد بان لي أن استمرارية الذات في الزمن تستند إلى لعبة معقدة بين العينية mêmeté (ما هو عينه)، والذاتية (ما هو ذات self) إنْ جاز لنا استعمال هذه الكلمات غير المألوفة. إن النواحي العملية

(*) في كتابه **الذات عينها كآخر** (المترجم).

والعاطفية لهذه اللعبة المبهمة تخيف أكثر من النواحي المفهومية والمعرفية. إني أقول إن الإغراء الهوياتي، أو كما يقول جاك لوغوف (Jacques Le Goff) «الجنون الهوياتي» déraison identitaire يقوم على طي الهوية الذات ipse على الهوية العين idem، أو إذا كنتم تفضلون، في الانزلاق، الانجرار الذي يقود من المرونة التي تؤمن استمرارية الذات في الوعد والتطلع إلى التصلب الذي لا يلين للطبع caractére بالمعنى شبه الحرفي للمعنى المطبعي للكلمة(*).

السبب الثاني للهشاشة هو المواجهة مع الغير، الذي نشعر به كتهديد. هناك واقع قائم هو أن الآخر لأنه آخر ندركه كخطر على هويتنا الخاصة بنا، هوية النحن وهوية الأنا، يمكننا بالطبع أن نعجب لهذا: هل يجب إذن أن تكون هويتنا هشة إلى درجة أنها لا تعود تستطيع أن تحتمل أو أن تقبل أن يكون لآخرين طُرُقٌ مختلفة عن طرقنا لعيش حياتهم وللتفاهم في ما بينهم وتسجيل هويتهم الخاصة في مسار العيش ـ معاً؟ هذا هو الواقع. إن الإذلالات والمساس الحقيقي أو الوحي بالتقدير للذات، تحت ضربات الغيرية التي لا تلقى التسامح الواجب هي التي تغيِّر العلاقة التي تقيمها الذات عينها بالآخرين من علاقة ترحاب إلى علاقة رفض وإقصاء.

السبب الثالث للهشاشة، إرث العنف المؤسس. هناك أمر واقع وهو عدم وجود مجموعة تاريخية لم تولد من علاقة يمكن تسميتها أصلية بالحرب. إن ما نحتفل به كإحداث مؤسسة هو عبارة عن أعمال عنيفة اكتسبت شرعيتها بعد وقوعها عن طريق دولة قانون وحق هي ذاتها عابرة مؤقتة، وتأتي هذه الشرعية في الحالات القصوى بسبب أقدمية هذه الأعمال العنيفة بل وحتى بسبب تقادمها. الأحداث تعني للبعض المجد في حين أنها تعني للبعض الآخر المذلة. الاحتفال من جهة تقابله الكراهية من الجهة الأخرى. وهكذا تخزَّن في أرشيف الذاكرة الجماعية جروح حقيقية ورمزية. هنا يذوب السبب الثالث لهشاشة الهوية في السبب الثاني. يبقى أن نوضح الطريق التي تسلكها أشكال سوء استعمال الذاكرة كي تستطيع أن تطعِّم المطالبة بالهوية التي بيَّنا لتوِّنا هشاشتها الخاصة بها.

(*) كلمة caractère بالفرنسية تعني الطبع بالمعنى النفسي، وكذلك أنواع أحرف المطبعة التي لا تتغيَّر، وهذا المعنى المزدوج قائم كذلك في العربية (المترجم).

إن التلاعبات بالذاكرة التي سنتحدث عنها لاحقاً تعود إلى تدخل عامل مقلق ومتعدد الأشكال يلحُّ بين المطالبة بالهوية وبين التعبيرات الجماعية للذاكرة. إن المقصود هنا هو ظاهرة الإيديولوجيا التي حاولت في مكان آخر تفكيك آليتها[31]. إن السيرورة الإيديولوجية غير شفافة على صعيدين. أولاً، أنها تبقى مخفية؛ فعلى خلاف اليوتوبيا تبقى غير معترف بها علناً وتخفي وجهها حين تتحول إلى تنديدات بالأخصام في حقل التنافس بين الإيديولوجيات: الآخر هو دوماً الذي يتعفن في الإيديولوجيات. ومن ناحية أخرى، فإن السيرورة معقدة إلى أقصى الحدود. لقد اقترحت تمييز ثلاثة مستويات عملانية للظاهرة الإيديولوجية بحسب التأثيرات التي تمارسها على فهم العالم الإنساني للعمل. هذه التأثيرات حين نجتازها من أعلى إلى أسفل، من السطح إلى العمق هي بالتالي تحريف الواقع وشرعية نظام السلطة والاندماج في العالم المشترك عن طريق الأنساق الرمزية المحايثة للفعل. على المستوى الأعمق حيث توقف كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) تبدو الظاهرة الإيديولوجية وقد شكَّلت بنية للعمل لا يمكن تخطيها لأن التوسط الرمزي هو الذي يكوِّن الاختلاف بين تحفيزات العمل البشري وبين البنى الوراثية للتصرفات المبرمجة جينياً. إن ترابطاً مميَّزاً يتكَّون على هذا المستوى الأساسي بين التوليفة الرمزية وبين الأنساق السيميائية، وبعضها يعود صراحة إلى الصور البيانية في علم البلاغة[32]. حين نأخذ تحليل الظاهرة الإيديولوجية على هذا المستوى من العمق نجده مسجلاً في مدار «سيمياء للثقافة». في هذه الصفة كعامل للاندماج يمكن استخدام الإيديولوجيا بوصفها حارسة للهوية لأنها تقدم لنا رداً رمزياً على أسباب هشاشة هذه الهوية. على هذا المستوى من الراديكالية، أي على مستوى العمل

---

(31) بول ريكور، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، باريس، سوي، 1997، تناول بحثي مفكرين مختلفين مثل ماركس وألتوسر ومانهايم وماكس فيبر وهابرماس (في مرحلته الأولى) وكليفورد غيرتز. [صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة، ترجمة: فلاح رحيم، بيروت، 2002].

(32) «إنْ لم تكن عندنا فكرة عن الاستعارة والمماثلة والسخرية والإبهام والتلاعب على الألفاظ، والمفارقة والمبالغة والإيقاع وكل بقية عناصر ما نسميه بطريقة خاطئة «الأسلوب»، وطريقة عملها في إسقاط المواقف الشخصية بصورتها العامة، فإننا لن نستطيع أن نحلل أهمية التأكيدات الإيديولوجية». **الإيديولوجيا كنسق ثقافي**، منشور في كليفورد غيرتز، «تأويل الثقافات»، نيويورك، الكتب الأساسية، 1973، ص209.

المارِّ رمزياً عبر التوسط، لا يمكننا بعدُ الحديث عن التلاعب بالذاكرة بالتالي عن سوء استعمال لها. لا يمكننا الحديث إلاَّ عن الإكراه الصامت الممارس على الأخلاق والعادات في مجتمع تقليدي. وهذا ما يجعل مفهوم الإيديولوجيا غير قابل للاقتلاع عملياً. غير أن علينا أن نضيف مباشرةً أن هذه الوظيفة التأسيسية للإيديولوجيا لا تستطيع أن تعمل خارج إطار وظيفتها الثانية، وهي وظيفة تبرير نسق نظام أو سلطة، وكذلك ليس من المحتمل أن تعمل في مأمن من وظيفة التحريف التي تطعِّم الوظيفة السابقة. لأننا لن نجد إلاَّ في الحالة القصوى وفي مجتمعات من دون بِنية سياسية تراتبية، وبهذا المعنى من دون سلطة، الظاهرة العارية للإيديولوجيا بوصفها بِنية اندماج بريئة بمعنى ما. إن الإيديولوجيا تدور، في نهاية المطاف، حول السلطة[33].

إن ما تهدف الإيديولوجيا بالفعل إلى إضفاء الشرعية عليه هو سلطة النظام أو الحكم ـ النظام بمعنى العلاقة العضوية بين الكل وبين الجزء، والحكم بمعنى العلاقة التراتبية بين الحاكمين وبين المحكومين. وبهذا الخصوص فإن التحاليل التي يكرسها ماكس فيبر لمفاهيم النظام والسيطرة في غاية الأهمية لموضوعنا، حتى وإن لم يعالج صاحب كتاب **الاقتصاد والمجتمع** موضوعاتياً الإيديولوجيا وعلاقتها بالهوية. كل تحليل فيبر للسلطة[34] يدور حول الادعاء بالشرعية التي يطرحها كل شكل من أشكال السلطة سواءٌ أكان يتمتع بالكاريزما أم كان تقليدياً أم بيروقراطياً ـ كل شيء يدور حول العقدة التي تربط الادعاءات بالشرعية التي يرفعها الحاكمون بالإيمان بهذه السلطة من قِبَل المحكومين. في هذه العقدة تقوم مفارقة السلطة. يمكننا أن نقول إن الإيديولوجيا تأتي بالضبط في الثغرة القائمة بين مطلب الشرعية الآتي من نظام سلطة وبين ردنا بتعابير التصديق والإيمان. إن الإيديولوجيا تضيف نوعاً من فائض القيمة إلى إيماننا العفوي وهذا من الممكن جداً أن يشبع طلب

---

(33) غيرتز الذي كان المغرب وأندونيسيا حقلَي دراسته يعترف بذلك صراحةً: «من خلال بناء الإيديولوجيات والشخصيات الترسيمية للنظام الاجتماعي يصبح الإنسان لخيره وشره حيواناً سياسياً». ثم يضيف: «إنَّ وظيفة الإيديولوجيا هي جعل سياسة مستقلة ممكنة عن طريق تزويدها بالمفاهيم المتمتعة بالسلطة والتي تعطيها معنىً، وإمدادها بالصور المقنَّعة التي يمكن إدراكها مباشرةً بمهارة». (المصدر نفسه، ص218).

(34) بول ريكور، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر سابق، ص241 ـ 284.

السلطة [بالاعتراف بشرعيتها]. في هذه المرحلة تكون وظيفة الإيديولوجيا ملء حفرة التصديق التي تحفرها كل أنظمة السلطة، ليس فقط النظام الكاريزماتي ـ لأن القائد مبعوث من العلاء ـ ولا فقط النظام القائم على التقاليد ـ لأننا تصرفنا دوماً بهذه الطريقة ـ بل كذلك النظام البيروقراطي ـ لأن من المفترض أن الخبير يعرف. يؤيد ماكس فيبر الافتراض الحالي محدِّداً أنماط الشرعية وأوامرها ومتطلباتها انطلاقاً من أنماط الاعتقاد «التي بفضلها» النظام يتشرعن والسلطة تُبرر. والحال فإن أصناف الاعتقاد يشكِّل كل واحد منها على طريقته أسباباً للطاعة. أضف إلى ذلك أن السلطة تُعرّف هكذا لأنها حكم شرعي من حقه أن يطاع. إن السيطرة تقوم أساساً بحسب فيبر على علاقة تراتبية بين الأمر وبين الطاعة. وهي تُعرف بالضبط على أنها توقع الطاعة واحتمال بل والحظ ـ أن هذا التوقع سيتحقق. في هذه النقطة الحساسة تعبأ الأنساق الرمزية وتعابيرها البلاغية التي تحدَّث عنها كليفورد غيرتز. هي تزودنا بالحجة التي ترفع الإيديولوجيا إلى مرتبة فائض القيمة المضافة إلى الاعتقاد بشرعية السلطة[35].

يبدو لي أن العلاقة بين الإيديولوجيا وبين سيرورة إضفاء الشرعية على أنظمة السلطة تشكِّل المحور المركزي الذي تنطلق منه أولاً ظاهرة أكثر راديكاليةً هي الاندماج في المجموعة الذي يحصل بفضل الوسائط الرمزية بل البلاغية للعمل، ثم ظاهرة واضحة من السهل شجبها والتنديد بها وهي ظاهرة التحريف والتشويه التي ركَّز عليها ماركس أفضل تحاليله في كتاب **الإيديولوجيا الألمانية**[36]. كلنا نعرف الاستعارات القابلة للنقاش للصورة المقلوبة وللإنسان وقد وضع رأسه إلى الأسفل. إن آلية التحريف وقد أُعطيت صوراً حسية ما كان لها أن تكون مقبولةً لو لم تتمفصل على ظاهرة إضفاء الشرعية التي أضعها في مركز الجهاز الإيديولوجي، وتؤثِّر في النهاية على الوسائط الرمزية للعمل التي لا يمكن تجاوزها. لو لم تكن هذه الوسائط قائمة لكان في استطاعة منتقد الإيديولوجيا أن يعطي عن الواقع

---

(35) حين جازفتُ باستعمال التعبير فائض القيمة فقد اقترحت أنَّ المفهوم الماركسي لفائض القيمة المركز على إنتاج قيم في اقتصاد السوق لا يشكل سوى صورة خاصة للظاهرة العامة لفائض القيمة المرتبطة بممارسة السلطة، السلطة الاقتصادية في شكلها الرأسمالي في اقتصاد السوق هي النوع الذي عينه تقسيم العمل بين حاكمين ومحكومين.

(36) بول ريكور، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر سابق، ص103 ـ 147.

الإنساني الأساسي أي الممارسة العملية، هذا النشاط المغيِّر للأشياء، وصفاً صحيحاً غير مشوَّه بالتالي يخلو من أي تأويل بتعابيرِ الدلالة والقيمة والمعيار. هذه الواقعية بل هذه الأنطولوجيا للممارسة العملية[37]، أو بتعبير أدق للعمل، للشغل الحي[38] هي التي تشكِّل قوة النظرية الماركسية للإيديولوجيا وضعفها. بالفعل، فإن الممارسة العملية، لو لم تتضمن ومنذ بدايتها طبقة ذات مسحة إيديولوجية بالمعنى الأول للكلمة، لَما استطعنا أن نرى ما هو الشيء الذي يمكن تحريفه في هذه الممارسة. حين نعزل التنديد بالإيديولوجيا عن هذا السياق الرمزي الأصلي يصبح مجرد بيان مناهض لدعاية سياسية. إن هذا المشروع المطهر ليس باطلاً لأنه قد تكون له ضرورته الظرفية إنْ نحن قمنا به ضمن منظور إعادة بناء فضاء عام للمناقشة، وليس ضمن منظور صراع بلا هوادة ليس له من أفق إلاَّ الحرب الأهلية[39].

إنْ كان هذا التحليل مقبولاً بل صحيحاً فإننا نستطيع بسهولة أن ندرك الأماكن التي تكون مسرحاً لمشاريع التلاعب بالذاكرة.

من السهل أن ننسبها إلى المستويات العملانية المختلفة للإيديولوجيا. على المستوى الأعمق، مستوى التوسطات الرمزية للعمل تدخل الذاكرة ضمن تكوين

---

(37) إنَّ مصنَّف ميشال هنري حول أنطولوجيا ماركس (ماركس، المجلد الأول، **فلسفة الواقع**، باريس، غاليمار، 1976) يبقى المرجع من أجل الفهم بعمق للتحليل الماركسي للواقع الإنساني. بعد صدور هذا الكتاب الجيد جداً بفترة قصيرة كتبت تحليلاً له أعيد نشره في كتابي «قراءات 2 بلد الفلاسفة»، باريس، منشورات سوي، مجموعة «لون الأفكار»، 1992، طبعة جديدة، مجموعة «Points Essais»، 1999. في هذه الطبعة الأخيرة، ص265 ـ 293.

(38) جان ـ لوك بوتي، **من الشغل الحي إلى نظام الأفعال**. **مناقشة لماركس**، باريس، سوي، 1980.

(39) كانت هذه هي مساهمة هابرماس حين أصدر كتابه **المعرفة والمصلحة**، باريس، غاليمار، مكتبة «الفلسفة 1976» طبعة جديدة، مجموعة «Tel»، 1979، انظر بول ريكور، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر سابق، ص285 ـ 334. هناك مصلحة تحرير مختلفة عن مصلحة السيطرة والتلاعب المنبثقة من العلوم التجريبية، وكذلك عن مصلحة التواصل التي تخص العلوم التاريخية والتأويلية، وهي في أساس العلوم الاجتماعية النقدية مثل التحليل النفسي ونقد الإيديولوجيات.

الهوية من خلال الوظيفة السردية. إن أدلجة idéologisation الذاكرة أمرٌ ممكن وذلك عن طريق موارد التنوع التي يقدمها عمل التصوير السردي. ولما كانت شخصيات القصة الخيالية تدخل في وقتٍ واحد مع القصة المروية في حبكة واحدة، فقد ساهم التصوير السردي في صياغة هوية الأبطال المشاركين في العمل وكذلك في تشابكات العمل نفسه. إن القصة الخيالية، كما تذكِّرنا بذلك حنّه آرندت تقول: «مَن العمل». وإن شئنا المزيد من الدقة فإن الوظيفة الانتقائية للقصة (الرواية) هي التي تقدم لعملية التلاعب الفرصة والوسائل لتحقيق استراتيجية ماكرة تقوم مباشرة على استراتيجية للنسيان بقدْر ما تقوم على إعادة التذكر. سنعود إلى معالجة هذا الموضوع في دراستنا الموضوعاتية الخاصة بالنسيان. ولكن هناك المستوى الذي تعمل فيه الإيديولوجيا كخطاب تبريري للسلطة والسيطرة وفيه نجد كل موارد التلاعب التي تقدمها القصة وقد حُشدت بأكملها. إن السيطرة، كما قد تبيَّن لنا، لا تكتفي بالإكراه الفيزيائي الجسدي. حتى الطاغية يحتاج إلى خطيب متصنع، إلى سفسطائي كي يعطي سنداً كلامياً لمشروعه في الإغراء والترهيب. إن القصة المفروضة قهراً تصبح بهذه الطريقة الإدارة الممتازة لهذه العملية المزدوجة. إن فائض ـ القيمة الذي تضيفه الإيديولوجيا إلى الثقة التي يقدمها المحكومون كي يستجيبوا لمطلب الشرعنة المقدَّم من قِبل الحاكمين، يمثل كذلك حبكة سردية: القصص التأسيسية، وقصص المجد والإذلال تغذي خطاب التملق والخوف. وهكذا يصبح من الممكن لنا أن نربط إساءات استعمال الذاكرة المقصودة بتأثيرات التحريف والتشويه الآتية من المستوى الظاهري للإيديولوجيا. على هذا المستوى الظاهر تكون الذاكرة المفروضة فرضاً مسلحة بتاريخ «مسموح به» هو التاريخ الرسمي، التاريخ الذي يُعلَّم ويُحتفل به علناً أمام الجميع. إن ذاكرة متدربة متمرنة هي بالفعل على الصعيد المؤسساتي ذاكرة تلقت التعليم. إن الحفظ غيباً بالإكراه لا يُستخدم لصالح إعادة تذكر تقلبات التاريخ المشترك التي تُعتبر الأحداث المؤسسة للهوية المشتركة. إن نهاية القصة توضع بهذه الطريقة في خدمة الهوية النهائية للمجموعة. تاريخ يُعلَّم، تاريخ يُحفظ، ولكن كذلك تاريخ يحتفل به. إلى الحفظ بالإكراه تضاف الاحتفالات المناسبة. وهكذا يقوم حلف رهيب بين إعادة التذكر وبين الحفظ غيباً وإقامة الاحتفالات للذكرى.

نحن نصل هنا إلى الإساءات المحددة التي ندد بها تزفيتان تودوروف

(Tzvetan Todorov) في كتابه **إساءات استعمال الذاكرة**[40] حيث يمكننا أن نقرأ مرافعة اتهام موجَّهة ضد الهوس المعاصر بإقامة الاحتفالات للذكرى مع ما يستتبع ذلك من مواكب وطقوس وأساطير مرتبطة في العادة بالأحداث المؤسسة التي ذكرناها لتونا. ويلح تودوروف على أن وضع اليد على الذاكرة ليس من اختصاص الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) وحدها، بل هو ميدان كل المتعطشين إلى المجد. ينتج من هذا التنديد تحذير مما يسمِّيه المؤلف «تعظيم غير مشروط للذاكرة» (**إساءات استعمال الذاكرة**، ص13). ثم يضيف: «ما هو موضع الرهان في قضية الذاكرة أكبر من أن يترك للحماس أو الغضب». (المصدر السابق، ص14). لن أشدد على مظهر آخر للقضية وهو ادعاء معاصرينا بأنهم في موقع الضحية، في وضع الضحية: «كونك كنت ضحية يعطيك الحق في أن تشكو وأن تحتج وأن تطالب». (المصدر السابق، ص56). هذا الوضع يولِّد امتيازاً ضخماً يضع بقية العالم في موقع المدين لك بديون يجب سدادها. إني آخذ بالأحرى من تودوروف ملاحظة أخيرة تقودنا إلى المسألة الصعبة وهي مسألة واجب الذاكرة: «إن عمل المؤرخ، مثل كل عمل حول الماضي لا يقوم إطلاقاً على مجرد تثبيت وقائع بل كذلك على اختيار بعضها على أنها الأبعد أثراً أو الأكثر دلالة ثم وضعها مع بعض؛ والحال أن عمل الانتقاء والمزج هذا يتحكم فيه بالضرورة البحث، ليس عن الحقيقة، بل عن الخير». (المصدر السابق، ص150). مهما كان تحفظي حول هذا الاختيار المقترح هنا بين الحقيقة وبين الخير، علينا أن نؤجل حتى النقاش اللاحق المتعلق بواجب الذاكرة تغيير توجُّه كل الكلام عن إساءات استعمال الذاكرة، التي تخص البحث عن العدالة. إن هذا الانهمام يتبع أقوالنا السابقة ويؤيد نصيحة قيّمة لتودوروف وهي استخراج قيمة مثالية من الذكريات الصادمة المؤلمة، وهذا لا يتم بحق إلاَّ عن طريق تحويل الذاكرة إلى مشروع. إن كانت الصدمة تحيلنا إلى الماضي فإن القيمة المثالية توجهنا نحو المستقبل. والحال أن تقديس الذاكرة من أجل الذاكرة، حين نستهدف المستقبل، يعطل تماماً مسألة الغاية، مسألة الرهان الأخلاقي. والحال أن هذه المسألة، مسألة مفهوم الاستعمال عينه، الموجود ضمناً في مفهوم إساءة الاستعمال تحيلنا حتماً إلى الغاية. وبهذا تكون قد جعلتنا نتخطى عتبة المستوى الثالث لبحثنا.

---

(40) تزفيتان تودوروف، **إساءات استعمال الذاكرة**، باريس، Arlea، 1995.

3. المستوى الأخلاقي ـ السياسي: الذاكرة الملزَمة

نستطيع أن نتساءل من أجل إنهاء الموضوع عما يسمَّى واجب الذاكرة. إن المسألة في واقع الأمر سابقة لأوانها بكثير بالنسبة إلى المسار الفكري الذي علينا أن نقوم به. إنه يلقي بنا إلى ما هو أبعد من مجرد فينومينولوجيا الذاكرة، بل إلى ما هو أبعد من إبستيمولوجيا (علم المعرفة) التاريخ، حتى قلب تأويلية الوضع التاريخي. بالفعل، فإننا لا نستطيع أن ننسى الظروف التاريخية التي طُلب فيها واجب الذاكرة، أي أن الأمر حصل في أوروبا الغربية وعلى الأخص في فرنسا، بعد عقود من الأحداث الرهيبة التي وقعت في منتصف القرن العشرين. إن الشعور بواجب تنفيذ أمر لا يؤخذ كل معناه إلاَّ بالنسبة إلى الصعوبة التي تواجهها مجموعة أهلية أو أجزاء جريمة من الجسم السياسي بأن تستعيد ذكرى هذه الأحداث بطريقة هادئة وبلا إثارة. نحن لا نستطيع أن نتكلم عن هذه الصعوبات بطريقة مسؤولة قبل أن نكون قد مررنا بالسهول الجافة لإبستيمولوجيا المعرفة التاريخية وبلغنا منطقة الصراع بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، الذاكرة التاريخية، في تلك النقطة حيث تواجه الذاكرة الحية للباقين على قيد الحياة النظرة الثاقبة والنقدية للمؤرخ، هذا إذا لم نقل شيئاً عن نظرة القاضي.

في نقطة التصادم هذه يتبدى واجب الذاكرة مفعماً بالالتباس، أن الأمر بالتذكر قد يُسمع وكأنه دعوة موجهة إلى الذاكرة لتختصر عمل التاريخ. إني متنبه جداً لمثل هذا الخطر خصوصاً أن كتابي هو مرافعة للدفاع عن الذاكرة على أنها سجل التاريخ بما أنها تبقى حارسة إشكالية العلاقة التمثيلية للحاضر بالماضي. إن الإغراء عندها كبير لتحويل هذه المراجعة الدفاعية إلى مطلب للذاكرة ضد التاريخ. وبقدر ما سأقاوم في اللحظة المناسبة الادعاء المعاكس في اختزال الذاكرة إلى مجرد موضوع، غرض من بين «الأغراض الجديدة» للتاريخ إلى درجة سلخها من وظيفتها التسجيلية، كذلك فإني أرفض أن أشارك في مرافعة معاكسة. بهذه الروحية قررت أن أطرح للمرة الأولى مسألة واجب الذاكرة تحت عنوان «استعمالات الذاكرة وإساءات استعمالها»، حتى لو عدت إليها مطولاً تحت عنوان «النسيان». حين نقول «أنت ستتذكر» فإنما نقول أيضاً: «أنت لن تنسى». من الممكن كذلك أن يشكِّل واجب الذاكرة في وقتٍ واحد قمة الاستعمال الجيد وقمة سوء الاستعمال لممارسة الذاكرة عملها.

هل تتعجب بدايةً من المفارقة اللغوية التي يمثِّلها الأمر بالتذكر. كيف يمكننا أن نقول «أنت سوف تتذكر» أي أنك ستصرف الفعل مع سوف، أي أنك ستصرف هذه الذاكرة بصيغة المستقبل، وهي التي تعرض نفسها على أنها حارسة الماضي؟ بل وأخطر من ذلك: كيف يسمح لنا أن نقول «تذكّر»، أي أن عليك أن تصرّف الذاكرة بصيغة الأمر، في حين أنه يعود إلى الذكرى القدرة على الانبثاق على طريقة استحضار عفوي أي طريقة تأثر أو انفعال على ما ورد في مقالة أرسطو **في الذاكرة**؟ كيف لهذه الحركة المستقبلية للروح الملتفتة نحو الذكرى كمهمة يجب تنفيذها أن تتمفصل على استعدادين تُركا معلَّقين، استعداد عمل الذاكرة واستعداد عمل علاج الحزن، وقد أُخذا كل واحد بمفرده أولاً ثم مجتمعَين؟ هذه الحركة ستزيد بطريقة ما الطابع المستقبلي للأمر، ولكن ماذا تزيد عليه؟

الصحيح أننا ضمن الإطار الدقيق العلاجي يُصاغ واجب الذاكرة على أنه مهمة: إنه يشير إلى رغبة المريض المحلَّل في أن يساهم بعد الآن في المشروع المشترك للتحليل، وذلك من خلال أفخاخ التحويل. بل أن هذه الإرادة تأخذ صيغة الأمر بأن تسمح لممثلي اللاوعي أن تقول ما عندها بالتالي، وبقدر المستطاع، «أن تقول كل شيء». علينا في هذا الصدد أن نقرأ النصائح التي يعطيها فرويد للمحلِّل وللمحلَّل في مقالته: «إعادة التذكر والتكرار وتحريك العمل»[41]، ولما كان عمل علاج الحزن من ناحيته يتطلب جهداً فإنه يسقط صانع هذا العمل إلى الأمام من نفسه: بعد اليوم سيقطع واحدة بعد أخرى الصلات التي تخضعه لسيطرة الموضوعات المفقودة المتعلقة بحبه وكراهيته، أما ما يخص المصالحة مع الخسارة نفسها فإنها تبقى مهمة لا تنتهي أبداً، هذا الصبر الجميل بالنسبة إلى الذات عينها يتخذ سمات الفضيلة، إنْ عارضه المرء، كما حاولنا نحن أن نفعل، مع رذيلة الاستسلام للحزن التي دعاها المعلمون الروحيون acedia (الإحباط وفقدان الهمة)، هذا الهوى الخفي الذي يجر الكآبة نحو الأسفل.

بعد قولنا هذا نتساءل عما ينقص عمل الذاكرة وعمل علاج الحزن كي

(41) انظر أعلاه، ص121-123 و135-136.

يتساويا مع واجب الذاكرة؟ إن ما ينقص هو عنصر الأمر غير الحاضر بوضوح في مفهوم العمل: عمل الذاكرة، عمل علاج الحزن. وبقول أدق إن ما ينقص هو المظهر المزدوج للواجب كفارض نفسه من الخارج على الرغبة وممارس إكراهاً يشعر به الإنسان على أنه إلزام متوجب. والحالة هذه، أين توجد هاتان السمتان مجتمعتين بطريقة تثير الكثير من الجدل، إن لم يكن في فكرة العدالة التي كنا قد سميناها مرَّةً أولى كرد على إساءات استعمال الذاكرة على مستوى التلاعب بها؟ العدالة هي التي تستخرج من ذكريات الصدمة قيمتها المثالية فتقلب الذاكرة إلى مشروع، ومشروع العدالة هذا بعينه هو الذي يعطي إلى واجب الذاكرة شكل المستقبل والأمر. يمكننا عندها أن نقترح أن واجب الذاكرة، من جهة أنه أمر بالعدل يسقط نفسه كعامل ثالث في نقطة اتصال عمل علاج الحزن وعمل الذاكرة. بالمقابل، إن الأمر يتلقى من عمل الذاكرة ومن عمل علاج الحزن الدفع الذي يدمجه في اقتصاد النزوات. هذه القوة الاتحادية لواجب العدالة يمكن عندها أن تمتد إلى ما هو أبعد من الزوج الذاكرة الحزن ليصل إلى الزوج الذي يكونه معاً البُعد الصدقي والبعد البرغماتي للذاكرة، بالفعل، إن خطابنا حول الذاكرة كنا قد قمنا به على خطين متوازيين: الخط الأول، هو خط الطموح الصدقي للذاكرة، تحت شعار الأمانة المعرفية للذكرى بالنسبة لما حدث بالفعل، وخط استعمال الذاكرة كممارسة عملية، بل حتى كتقنية حفظ غيباً. هناك إذن عودة الماضي وتدريب على الماضي، وهذا التقسيم الثنائي يعيد تقسيم أرسطو لمقالته إلى فصلين. كل شيء يجري كما لو أن واجب الذاكرة يُسقط نفسه أمام الوعي على طريقة نقطة تلاقٍ بين المنظور الصدقي والمنظور البرغماتي حول الذاكرة.

هنا يُطرح السؤال لمعرفة الشيء الذي يعطي فكرة العدالة قوتها التوحيدية سواءٌ أكان ذلك بالنسبة إلى الاستهداف الصدقي أو الاستهداف البرغماتي للذاكرة أو كان ذلك بالنسبة إلى عمل الذاكرة أو عمل علاج الحزن. علينا الآن أن نسأل عن الصلة القائمة بين واجب الذاكرة وبين فكرة العدالة.

أول عنصر للإجابة: علينا أولاً أن نتذكر أن فضيلة العدالة، من بين كل الفضائل هي الفضيلة التي تتجه بطبيعة تكوينها وامتيازها نحو الغير. بل يمكننا أن نقول إن العدالة تشكِّل العنصر المكوِّن لغيرية كل الفضائل وهي التي تنقذها من

اختصار الطريق بين الذات عينها والذات عينها. إن واجب الذاكرة هو واجب إقامة العدل، عن طريق الذكرى، لآخر غيرنا[42].

العنصر الثاني للإجابة: حان الوقت كي نُدخل مفهوماً جديداً هو مفهوم الدَين، ومن المهم عدم إغلاقه على مفهوم المذنب. إن فكرة الدَين لا تنفصل عن فكرة الميراث. إننا ندين لأولئك الذين سبقونا بقسم مما نحن عليه. إن واجب الذاكرة لا يقتصر على الاحتفاظ بالأثر المادي الكتابي أو غير المكتوب للوقائع الغابرة، بل إنه ينمّي الشعور بأننا ملزمون نحو هؤلاء الآخرين الذين سنقول عنهم لاحقاً إنهم لم يعودوا موجودين ولكنهم سبق فكانوا. دفع الدين، كما نقول، ولكن كذلك إخضاع الميراث إلى جردة حساب.

العنصر الثالث للإجابة: بين كل هؤلاء الآخرين الذين نحن مدينون لهم هناك أولوية أخلاقية تعود إلى الضحايا. لقد حذَّر تودوروف كثيراً من الميل عند البعض لإعلان نفسه ضحية والمطالبة بالتعويض باستمرار ومن دون نهاية. وكان تودوروف مصيباً لأن الضحية المقصودة هنا هي الضحية الآخر، أي الآخر غيرنا.

هذه هي شرعنة واجب الذاكرة من جهة أنها واجب العدالة، فكيف يطعِّم سوء الاستعمال على الاستعمال الجيد؟ إن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلَّا بسوء استعمالات في التعاطي مع فكرة العدل. هنا نرى مطالبة معيَّنة لذاكرات مهوسة مجروحة تتدخل ضد استهداف التاريخ وهو أوسع وأكثر نقدية، فتعطي للقول بواجب الذاكرة نبرة تهديدية تجد في التحريض على إقامة إحياء الذكرى في الوقت المناسب أو غير المناسب تعبيرها الأسطع.

سأستبق الآن ما سأعالجه لاحقاً، وهو يفترض حالة متقدمة من ديالكتيك الذاكرة والتاريخ فأقول إن هناك تأويلين مختلفين ولكنهما لا يتعارضان في ما بينهما لهذا الانزلاق من الاستعمال إلى سوء الاستعمال.

يمكننا أن نشدد من ناحية على الطابع التراجعي لسوء الاستعمال الذي يعود بنا إلى المرحلة الأولى لمسارنا المتعلق باستعمالات الذاكرة وإساءات استعمالها

(42) انظر: أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخس**، الكتاب الخامس.

تحت عنوان الذاكرة المعوقة. وهذا هو التفسير الذي يقترحه هنري روسو (Henry Rousso) في كتابه *Syndrome de vichy* (تناذر فيشي)[43]. إن هذا التفسير لا قيمة له إلاً في حدود تاريخ الزمن الحاضر أي على مدى قصير نسبياً. ويستخلص المؤلف أفضل ما في مقولات تعود إلى أمراض الذاكرة ـ الصدمة، الكبت، عودة المكبوت، الوسواس، تعزيم (طرد الأرواح الشريرة) exorcisme. داخل هذا الإطار المفهومي الذي يستمد شرعيته من فعاليته الكشفية، يعمل واجب الذاكرة كمحاولة للتعزيم (طرد الأرواح الشريرة) ضمن وضع تاريخي مطبوع بوسواس الصدمات التي تلقاها الفرنسيون خلال السنوات 1940 ـ 1945. وبقدْر ما يظل الإعلان عن واجب الذاكرة أسير أعراض تسلط الوسواس فإنه يظل يتردد بين الاستعمال الجيد وبين إساءة الاستعمال. نعم، إن الطريقة التي يتمّ فيها الإعلان عن واجب الذاكرة يمكن أن تتخذ شكل إساءة استعمال للذاكرة على طريقة الإساءات التي نددنا بها أعلاه تحت اسم «الذاكرة المتلاعب بها». لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بتلاعبات بالمعنى المحدد بالعلاقة الإيديولوجية للخطاب بالسلطة، ولكن بطريقة أكثر رهافةً تتجه نحو ضمير يعلن نفسه الناطق باسم طلب العدالة للضحايا. إن هذا الأسر للكلمة الصامتة للضحايا هو الذي يحوِّل الاستعمال الجيد إلى استعمال سيِّيء. إننا لن نندهش أن نجد على هذا المستوى، مع أنه أعلى من مستوى الذاكرة الملزمة، إشارات إساءة الاستعمال عينها كما رأينا في القسم السابق خصوصاً بصورة هوس في إحياء الحفلات التذكارية. سنعالج بطريقة موضوعاتية مفهوم الوسواس هذا في مرحلة متقدمة من هذا المصنَّف في الفصل الخاص بالنسيان.

هناك تفسير يقترحه بيير نورا (Pierre Nora)، يستند أقل إلى سرد تاريخ الزمن الحاضر، نجده في النص الذي يختتم السلسلة الثالثة المسماة **أماكن الذاكرة ـ الفرنسات** *Les France* ـ تحت عنوان: **عهد الحفلات التذكارية**[44]. إن المقالة

---

(43) هنري روسو Rousso، «تناذر [مجموعة أعراض مرض] فيشي، منذ 1944 إلى أيامنا»، باريس، سوي 1987، طبعة جديدة، 1990؛ فيشي ماضٍ لايمضي Un Passé qui ne passe pas، باريس، فايار، 1994؛ وسواس الماضي La Hantise du passé، باريس، Textuel، 1998.

(44) ب. نورا (إشراف) أماكن الذاكرة (3 أجزاء: I الجمهورية، II. الأمة، الفرنسات Les France) باريس، غاليمار مجموعة المكتبة المصورة للتاريخ 1984 ـ 1986. =

مكرَّسة لهوس الحفلات التذكارية ولا يفهم إلاَّ من خلال الحوار الذي يقيمه مؤلفه مع النص التمهيدي خصوصاً **أماكن الذاكرة**. سأكرِّس في اللحظة المناسبة دراسة لهذا الحوار الذي يقيمه بيير نورا مع نفسه[45]. إن تكلمت عنه منذ الآن فلكي أُحذِّر من استعادة عملي نفسه لصالح مهاجمة للتاريخ باسم الذاكرة. والمؤلف يشتكي هو نفسه من استعادة مماثلة لموضوع **أماكن الذاكرة** بواسطة «شراهة إقامة الحفلات التذكارية في هذا العصر» (نورا، **أماكن الذاكرة**، III، ص977): «مصير غريب هو مصير أماكن الذاكرة هذه»: لقد كان يُراد منها عن طريق مساراتها ومنهجياتها وعناوينها نفسها أن تكون تاريخاً ذا نمط معادٍ لإقامة الاحتفالات التذكارية، غير أن هذه الاحتفالات تمكنت منها وصادرتها [. . .] إن الآلة التي صنعت من أجل توضيح المسافة النقدية أصبحت أداة إقامة الاحتفالات التذكارية بامتياز. . .» «هناك إذن لحظة تاريخية هي اللحظة التي نعيِّنها الآن هي التي اتصفت بكاملها بهوس إقامة الاحتفالات التذكارية»: أيار/مايو 1968 [ثورة الطلاب]، المئوية الثانية للثورة الفرنسية إلخ. إن التفسير الذي يقترحه نورا لا يعنينا بعدُ بل يعنينا تشخيصه للحالة: «إن دينامية إحياء الذكرى نفسها هي التي قُلبت، إذ إن الاحتفاء بالذكرى هو الذي تغلب على النموذج التاريخي، ومعه قام استعمال آخر للماضي غير متوقع ونزواتي». (المصدر السابق، ص988). أي نموذج تاريخي حل محله نموذج إحياء الذكرى؟ لقد حلَّ محل الاحتفالات المكرسة للسيادة غير الشخصية للدولة ـ الأمة. هذا النموذج يستحق أن يدعى تاريخياً لأن فهم الفرنسيين لذاتهم كان يتماهى مع تاريخ إقامة الدولة ـ الأمة. لقد قامت بدله ذاكرات خاصة ومجتزأة ومحلية وثقافية[46]. أي مطلب يتعلق بهذا القلب للتاريخي إلى احتفالي؟ ما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالمرور من فينومينولوجيا الذاكرة إلى إبستيمولوجيا (علم المعرفة) التاريخ العلمي. إن هذا الأخير على ما يقوله بيير نورا «كما حصل فعلاً قد تكوَّن بتأسيس الأمة، وكان قوامه في تصحيح تقليد (تراث) الذاكرة وإغنائه، غير أنه كان نقدياً حتى أنه عتب على نفسه ولم يعد يمثِّل سوى التعمق فيه. ولقد

= انظر Les France, III المجلد 3، «من الأرشيف إلى الشعار» ص977 وما يليها.

(45) انظر المصدر السابق، III المجلد 3 «من الأرشيف إلى الشعار» الفصل 2 الفقرة 4.

(46) يوضح نورا: هذا «التبدل في إحياء الذكرى» قد يكون بدوره نتيجة تبدل أوسع هو «انتقال فرنسا، في أقل من عشرين سنة من وعي وطني واحد إلى وعي للذات ذي نمط تراثي».

كان هدفه الأخير يقوم على التماهي بالتدرج النسبي. وبهذا المعنى لم يعد التاريخ والذاكرة يساويان إلاً واحداً، كان التاريخ ذاكرة تثبتنا من صحتها». (المصدر السابق، ص997). إن القلب الذي كان وراء الهوس بإقامة الاحتفالات كان يقوم على استعادة التقاليد الميتة، أقسام من الماضي كنا انفصلنا عنها، وباختصار «إن الاحتفالات بالذكرى قد تحررت من حصرها التقليدي في مكان معيَّن، غير أن العصر بكامله أصبح احتفالياً». (المصدر السابق، ص998).

إني أشدِّد على القول في نهاية هذا الفصل المكرَّس لممارسة الذاكرة إن مشروعي لا يعود إلى هذا «الاندفاع بالاحتفال التذكاري». (المصدر السابق، ص1001). إن كان صحيحاً أن «لحظة ـ الذاكرة» (المصدر السابق، ص1006) تحدد عصراً هو عصرنا، فإن عملي يطمح إلى أن يفلت من معايير الانتماء إلى هذا العصر، سواءٌ أكان ذلك في مرحلته الفينومينولوجية، أو مرحلته الإبستيمولوجية أو مرحلته التأويلية. سواء أكنتُ مخطئاً أم مصيباً. لهذا فإني لا أشعر بأنه مهدد بما توصل إليه بيير نورا بل يعززه، وذلك حين أعلن أنه سيأتي وقت «تغلق فيه ساعة الاحتفالات بشكل نهائي». (المصدر السابق، ص1012)، ذلك لأن «طغيان الذاكرة» (المصدر نفسه) لم يكن هو المقصود. إن إساءة الإساءات هذه هي من بين الأمور التي يندد بها بشدة كما فعل حين قاوم استبدال واجب الذاكرة بعمل علاج الحزن وعمل الذاكرة والاكتفاء بوضع هذين العملين تحت شعار فكرة العدالة.

هكذا فإن المسألة التي يطرحها واجب الذاكرة تتعدَّى حدود الفينومينولوجيا المحضة للذاكرة. بل هي تتعدى حتى طاقات مفهومية إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. أخيراً، إن واجب الذاكرة بما هو أمر بالعدالة يعود إلى إشكالية أخلاقية، وهذا المصنَّف لا يفعل شيئاً أكثر من الاقتراب منها. عودة ثانية جزئية إلى واجب الذاكرة سنقترحها ضمن إطار التأمل في النسيان، يرتبط بحق محتمل بالنسيان. عندها سنواجِه التمفصل الدقيق بين خطاب الذاكرة والنسيان وبين خطاب الذنب والغفران.

عند هذه النقطة المعلَّقة يتوقف فحصنا للذاكرة المدرَّبَة ومآثرها، لحُسن استعمالها ولسوء استعمالها.

3

ذاكرة شخصية ـ ذاكرة جماعية

ملاحظة توجيهية

تميل مسألة الفاعل الحقيقي لعمليات الذاكرة إلى احتلال المقام الأول في المناقشة المعاصرة. ويشجعنا على هذا الاهتمام انشغال يختص بحقل استقصائنا: من المهم للمؤرخ أن يعرف من هو الذي يقف مقابله، هل هي ذاكرة المشاركين في العمل واحداً واحداً، أم هي ذاكرة المجموعات وقد أُخذت كجسم واحد؟ على الرغم من الحاجة الملحة فإني قد قاومت الإغراء بأن أبدأ بحثي في هذه المناقشة المربكة أحياناً. ولقد ظننت أني أستبعد السم الذي تحويه حين أُنزلها من المكان الأول الذي يضعها فيه علم التربية للخطاب الذي أقوله هنا، إلى المقام الثالث حيث يطالب تماسك مشروعي أن أضعها. إن كنا نجهل معنى الامتحان العسير الذي تمر به الذاكرة أمام الحضور الحي بصورة للأشياء الغابرة، وكنا نجهل كذلك معنى أن يبدأ الإنسان في البحث عن ذكرى ضائعة أو مستعادة، فكيف يمكننا أن نملك الحق في سؤال أنفسنا إلى مَن ننسب هذا الامتحان وهذا البحث؟ إن المناقشة بعد أن أُجِّلت بهذه الطريقة أصبح من الممكن أن تتناول مسألة أقل حدة من المسألة المطروحة عادةً بصورة إحراج يشلنا: هل الذاكرة هي بشكلها الرئيسي شخصية أم جماعية؟ إن هذا السؤال هو التالي: لمن علينا أن ننسب شرعاً الـ pathos (التأثر، الانفعال) الآتي من تلقي الذكرى والـ praxis (الفعل، الممارسة) المتمثِّل في البحث عن الذكرى؟ إن الجواب عن السؤال المطروح بهذه العبارات يملك حظاً كبيراً في أن يفلت من الخيار بين أمرين: «إما كذا.. وإما...». لماذا كان علينا أن ننسب الذاكرة فقط إليَّ أنا أو إليك أنت أو إليه هو أو إليها هي، أي دوماً بصيغة المفرد المتكلم أو المخاطب أو الغائب

بحسب علم الصرف، أي بالصيغ القادرة على إما أن تشير إلى نفسها أو أن تتوجه إلى أنتَ أو أنتِ، وإما أن تسرد أحداثاً أو أفعالاً تختص بشخص ثالث غير حاضر بصيغة الغائب المفرد هو أو هي؟ ولماذا لا تكون هذه المناسبة مباشرةً إلينا نحن أو إليكم أنتم أو إليهم هم؟ إن التمييز بين أمرين الذي يختصره عنوان هذا الفصل لا يحل بالطبع عن طريق النقل فقط للمعضلة، على الأقل إلى حين حلّ القضية المُثارة سابقاً والمتعلّقة بنسبة الأمور إلى مجموع ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب (بل وكذلك إلى غير هذه الضمائر الصرفية إلى: المرء، أحدهم، كل واحد)، وهذا ما يؤدي إلى قيام إطار مناسب للمواجهة بين أطروحات يمكنها التنافس في ما بينها.

هذه هي أول فرضية لعملي. أما الفرضية الثانية فهي التالية: إن التخيير بين أمرين الذي ننطلق منه هو ثمرة متأخرة نسبياً لحركة مزدوجة قد أخذت شكلها واندفاعها بعد صياغة الإشكاليتين الكبيرتين لاختبار معاناة الذكرى والبحث عنها، ويعود أصل هذه الصياغة كما رأينا إلى عصر أفلاطون وأرسطو. هناك من ناحية، ظهور لإشكالية تختص بذاتية ذات بصمة أنانوية égologique بارزة؛ ومن ناحية أخرى، هناك الدخول المفاجىء في حقل العلوم الاجتماعية لعلم الاجتماع وهو يحمل معه مفهوماً جديداً هو مفهوم الوعي الجماعي. والحال هو أنَّ أفلاطون أو أرسطو أو أي واحد من الأقدمين لم يقل إن هناك مسألة سابقة مطروحة وهي مسألة معرفة من يتذكر. لقد تساءلوا عما يعنيه قولنا إننا نملك ذكرى أو إننا نبحث عن ذكرى. إن النسبة إلى إنسان يستطيع أن يقول أنا أو نحن ظل مضمراً في تصريف أفعال الذاكرة والنسيان مع كل الضمائر وفي كل أزمنة الفعل. لم يطرح الأقدمون هذا السؤال على أنفسهم لأنهم طرحوا سؤالاً آخر يتعلق بالصلة العملية بين الفرد وبين المدينة. ولقد حلُّوا المسألة بطريقة جيدة أو سيِّئة على ما نشاهد في المشاجرة التي يفتتحها أرسطو في الكتاب الثاني من مصنَّفه المدعو **السياسة** ضد إصلاح المدينة كما يقترحه أفلاطون في كتابه **الجمهورية** II ـ III ـ هذه القضية كانت على الأقل لا تحوي بديلاً مدمراً. في كل الأحوال، إن الأفراد (كل واحد ـ المرء ـ الإنسان، الرجل، على الأقل الرجال الأحرار الذين يحددون بمساهمتهم في حكم المدينة) كانوا ينمون فضيلة الصداقة التي كانت تجعل التبادلات بينهم متساوية ومشتركة.

إن ظهور إشكالية للذاتية وبطريقة ملحة إشكالية أناوية هو الذي أثار في آنٍ واحد إشكالية الوعي وحركة انطواء هذا الوعي على ذاته إلى حدود بلوغ متوحدانية solipsisme تأملية. وهكذا فقد نشأت تدريجياً مدرسة النظرة الداخلية إن نحن استعملنا كلمة inwardness [جوانية] التي استخدمها تشارلز تايلور[1]. وسأقترح ثلاثة أمثلة كنماذج. إن الثمن الذي علينا دفعه بسبب هذه الراديكالية الذاتانية subjectiviste باهظ جداً: إن النسبة إلى فاعل جماعي قد أصبحت أمراً لا يمكن التفكير فيه، أو أمراً مشتقاً أو مجازياً تماماً. والحال أن موقفاً متناقضاً قد ظهر مع ولادة العلوم الإنسانية ـ من اللسانيات إلى علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ. لقد تبنَّت هذه العلوم كنموذج إبستيمولوجي نمط موضوعية علوم الطبيعة فأقامت نماذج معقولية تعتبر الظواهر الاجتماعية حقائق لا يرقى إليها الشك. بتعبير أدق، فإن مدرسة دوركهايم (Durkheim) تعارض الفردية المنهجية بكليانية holisme منهجية سيأتي موريس هلبفاكس (Maurice Halbwachs) ليتسجل ضمن إطارها. بالنسبة إلى علم الاجتماع، مع مطلع القرن العشرين، يشكِّل الوعي الجماعي أحد هذه الحقائق التي لا يمكن لوضعها الأنطولوجي أن يكون موضع تساؤل. على عكس ذلك، فإن الذاكرة الفردية، بما هي هيئة تدعي الأصالة، أصبحت موضع إشكالية؛ إن الفينومينولوجيا التي كانت في مطلع ولادتها قد واجهت العديد من المشاكل وتعرضت لأن يطلق عليها الاسم المهين وهو المذهب النفساوي Psychologisme الذي كانت تتبرأ منه. إن الوعي الفردي، بعد أن جرد من كل صدقية علمية، لم يعد مطواعاً أمام الوصف والتفسير إلَّا من خلال طريق التأمل الداخلي أي الاستبطان الشهير الذي سخر منه أوغست كونت (Auguste Comte) والذي يشكِّل مرحلته النهائية. في حالته الفضلى يصبح هذا الوعي الفردي الشيء الذي يجب تفسيره، موضوع التفسير، من دون أي أصالة، بل إن كلمة أصل لم يعد لها من معنى في أفق الموضعة objectivation الشاملة للواقع الإنساني.

في هذا الوضع السجالي جداً الذي يعارض تقليداً تفكرياً قديماً بتقليد حديث للموضوعية وُضعت الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية في موقف تنافسي. غير

(1) تشارلز تايلور، **مصادر الأنا**، مصدر سابق. انظر: ص149 وما يليها، «الجوانية».

أنهما لا يتعارضان على المستوى عينه ولكن في عوالم خطابين أصبح كل واحد منهما غريباً بالنسبة إلى الآخر.

بعد قولنا هذا، فإن مهمة الفيلسوف الحريص على فهم كيف أن التاريخ يمفصل خطابه على خطاب فينومينولوجيا الذاكرة هي أولاً حصر أسباب سوء التفاهم الجذري هذا، وذلك من خلال فحصه لطريقة العمل الداخلي لكل واحد من الخطابين المستعملين من جهة أو أخرى. ثم تكون هذه المهمة القيام بمد جسور بين الخطابين، على أمل أن يعطي بعض الصدق للفرضية القائلة بأن هناك تكويناً مختلفاً للذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية إلّا أنه تكوين متبادل ومتقاطع. في هذه المرحلة من المناقشة سأقترح اللجوء إلى مفهوم الإسناد كمفهوم عملاني كفيل بإقامة قياس مشترك معيَّن بين الأطروحتين المتعارضتين. ثم يلي ذلك فحص بعض أنماط التبادل بين إسناد بعض الظواهر الذاكرية إلى الذات وإسنادها إلى آخرين، غرباء أو أقربين.

غير أن هذا لن ينهي مشكلة الروابط بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية. إن كتابة التاريخ ستأخذها ثانية ولكن بثمن جديد. هذه المشكلة ستظهر مرةً جديدة حين سيطرح التاريخ بدوره نفسه كفاعل حقيقي لذاته فيجد أنه أمام إغراء إلغاء الوضع الذي تتمتع به الذاكرة في العادة وهو اعتبارها سجل التاريخ، ليعاملها كمجرد غرض أو موضوع من مواضيع المعرفة التاريخية. عندها ستكون مهمة فلسفة التاريخ التي نفتتح بها الجزء الثالث من هذا المصنَّف، أن تُلقي نظرةً أخيرةً على الروابط الخارجية بين الذاكرة وبين التاريخ وكذلك الروابط الداخلية بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية.

* * *

I - تقليد النظرة الداخلية

1. أغسطين 354-430

إن الدفاع عن الطابع الأصلي والأولي للذاكرة الفردية يجد له جذوراً في استعمالات اللغة العادية وفي علم النفس الموجز البسيط الذي يتبنى هذه الاستعمالات. لو نظرنا إلى كل سجلات التجربة الحية في حقل المعرفة أو في

الحقل العملي أو في الحقل العاطفي لما وجدنا أن التلاصق شامل تماماً كما هو حاصل بين فعل التعيين الذاتي للفاعل الحقيقي وبين الاستهداف الموضوعاني لتجربته. بهذا الخصوص، فإن استعمال اللغة الفرنسية لكلمة soi (هو ذاته) بصيغة ضمير ليس مجرد صدفة. حين يتذكر المرء هو ذاته شيئاً فإنه يتذكر ذاته أي نفسه.

سنشدِّد على ثلاث سمات تؤكد الطابع الخاص جوهرياً للذاكرة. أولاً، تبدو الذاكرة إفرادية جذرياً: ذكرياتي ليست ذكرياتك. نحن لا نستطيع أن ننقل ذكريات أحدهم إلى ذاكرة إنسان آخر. بما هي خاصتي، فإن الذاكرة نموذج لخاصويتي mienneté، للتملك الخاص، لجميع التجارب المعيوشة للفاعل. بعد ذلك يبدو أن في الذاكرة تكمن الصلة الأصلية للوعي مع الماضي. لقد قيل ذلك مع أرسطو، ونقوله ثانية مع أغسطين، الذاكرة هي من الماضي، وهذا الماضي هو ماضي انطباعاتي، بهذا المعنى فإن هذا الماضي هو ماضيَّ أنا. بهذه الصفة تؤمِّن الذاكرة الاستمرارية الزمنية للشخص، وعن طريق ذلك الهوية التي واجهنا أعلاه صعوباتها وأفخاخها. هذه الاستمرارية تسمح لي بأن أذهب صعوداً من دون أي قطيعة مع الحاضر المعاش إلى الأحداث الأبعد في طفولتي. من ناحية، تتوزع الذكريات وتنظم نفسها على مستويات المعنى، على أرخبيلات تفصل بينها أحياناً هوة سحيقة؛ من ناحية ثانية، تبقى الذاكرة تشكِّل المقدرة على ارتياد الزمان واعتلائه من دون أن يكون هناك ما يمنع مبدئياً متابعة اطّراد هذه الحركة من غير توقف. إن الذكريات تتمفصل بصيغة الجمع والذاكرة بصيغة المفرد بشكل رئيسي في السرد حيث هناك الاختلاف والاستمرارية. هكذا، فإني أمضي إلى الخلف نحو طفولتي، مع الشعور بأن الأمور قد جرت في عصرٍ آخر. هذه الغيرية هي التي تُستخدم بدورها كنقطة ارتكاز لإقامة اختلافات الفترات الزمنية التي يهتم بها التاريخ على أساس الزمان التتابعي. يبقى أن هذا العامل للتفريق بين لحظات الماضي المحفوظة في الذاكرة لا يهدم أي طابع رئيسي للصلة بين الماضي الذي أتذكره وبين الحاضر، أي أنه لا يمس الاستقرارية الزمانية ولا كون الذكرى تنتمي إلى خاصويتي. أخيراً وثالثاً، فإن الذاكرة هي التي يلتحق بها اتجاه مرور الزمان. الاتجاه هذا بالمعنى المزدوج، من الماضي إلى المستقبل، بالرجوع إلى الوراء بمعنى ما، بحسب سهم زمن التغيير، ولكن كذلك من المستقبل نحو الماضي، بحسب الحركة المعاكسة بالمرور من الترقب والتوقع نحو الذكرى، من

خلال الحاضر الحي. لقد تشكَّلت تقاليد النظرة الداخلية على هذه السمات التي جاءت من التجربة المشتركة واللغة العادية. ويعود أوج هذه التقاليد إلى العصر القديم المتأخر مع صبغة مسيحية. وأغسطين (القديس أغسطين) هو المعبِّر عنها وفي الوقت عينه رائدها. ويمكننا القول عنه إنه اكتشف الجوانية على خلفية التجربة المسيحية في اعتناق الدين المسيحي. إن الطابع الجديد لهذا الاكتشاف ـ الخلق قد ازداد سمواً بسبب التباين القائم في الإشكالية اليونانية ثم اللاتينية بين الفرد وبين المدينة Polis [الدولة]، وبين الذي احتل بداية المكان الذي سيحتله تدريجياً وتتشارك فيه الفلسفة السياسية والديالكتيك الذي تكلمنا عنه للذاكرة المزدوجة. غير أن أغسطين الذي يعرف الإنسان الداخلي يجهل المعادلة بين الهوية وبين الذات وبين الذاكرة. إن هذا الأمر سيكون من اختراع جون لوك في مطلع القرن الثامن عشر(*). غير أن هذا أيضاً سيظل يجهل المعنى الترنسندنتالي [المتعالي] لكلمة «فاعل» sujet أو بالأصح الذات الفاعلة التي سيدشنها كانط ويورثها إلى الذين خلفوه من أنصاره المدعوين الما بعد الكانطيين والكانطيين المحدثين، وحتى الفلسفة الترنسندنتالية عند هوسيرل الذي سيبذل أقصى جهده كي يميِّز نفسه عن الكانطية المحدثة وعن إضفاء النفسانية على الذات الفاعلة الترنسندنتالية. مع ذلك، فإننا لن نتوقف عند كانط لأن إشكالية «المعنى الداخلي» هي على جانب كبير من الصعوبة في قراءتها بسبب تشتت إشكالية الذات الفاعلة بين الترنسندنتالي وبين النومينالي(**) والأمبريقي (التجريبي). أضف إلى ذلك، أن لا النظرية ولا الممارسة العملية تترك مجالاً لفحصٍ للذاكرة له دلالته. لهذا، فإننا سنتوجَّه مباشرةً إلى هوسيرل. وفي مصنَّفاته التي ما زال قسم كبير منها لم يُنشر يتمُّ الترابط بين إشكالية الذكرى وبين الذات الفاعلة التي تتذكر، أي بين الجوانية وبين التفكرانية. تبلغ مدرسة النظرة الداخلية ذروتها مع هوسيرل. في الوقت عينه، فإن كل تراث النظرة الداخلية قد بُني كطريق مسدود نحو الذاكرة الجماعية.

(*) عاش الفيلسوف الإنكليزي جون لوك معظم حياته في القرن السابع عشر فقد ولد عام 1632م. لكنه توفي مع مطلع القرن الثامن عشر عام 1704 (المترجم).

(**) noumenal نسبة إلى noumène التي ميَّزها كانط عن الظاهرة phénomène، التي تخضع وحدها لمعرفتنا (المترجم).

إن ما يصفه أغسطين ويكرِّمه ليس بعدُ إذاً الوعي والذات ولا هو كذلك الذات الفاعلة، ولكنه الإنسان الداخلي الذي يتذكر نفسه. إن قوة أغسطين تكمن في أنه ربط تحليل الذاكرة بتحليل الزمان في الكتابين العاشر والحادي عشر من **اعترافاته**. بالفعل، إن هذا التحليل المزدوج لا ينفصل عن سياقٍ فريد. أولاً، إن النوع الأدبي للاعتراف يضيف بشدة إلى لحظة التوبة التي سادت بعد ذلك في الاستعمال الدارج للتعبير، وأكثر من ذلك في الإقرار الأصلي بخضوع الأنا للكلمة الخلاَّقة التي سبقت دوماً الكلمة الخاصة، لحظة تنكرية بالفعل، وهي تربط مباشرةً الذاكرة بالحضور الذاتي في عملية يسودها ألم الاستعصاء aporie. في كتابي **الزمان والسرد** المجلد الأول، أستشهد بهذا «الاعتراف» الرائع الذي أنقله بعد جان غيتون (Jean Guitton): بالنسبة لي، على الأقل، يا رب إني أتألم بسبب هذا وأتألم لحالي. لقد أصبحت بالنسبة إلى ذاتي أرض صعوبات وعرق[2]، أجل إننا لم نعد الآن نسبر المناطق السماوية ولا المسافات الكواكبية، بل الروح. إني أنا، أنا الذي أتذكر، أنا الروح (النفس) (ego sum, qui memini, ago animus)[3]. ليس هناك إذن من فينومينولوجيا للذاكرة خارج بحث مؤلم للجوانية. لنذكر بعض مراحل هذا البحث.

هناك أولاً الكتاب العاشر من **الاعترافات**. بالطبع، إن امتياز الجوانية ليس شاملاً، إذ إن البحث عن الله يعطي فوراً للتأمل تفوقاً، على صعيد بُعد الارتفاع، العمودية verticalité، على الذاكرة. غير أن البحث عن الله يبدأ في الذاكرة أولاً. الارتفاع والعمق ـ وهما شيء واحد، يحفران في الجوانية[4].

لقد بقي هذا الكتاب **العاشر من الاعترافات** ذائع الصيت بسبب استعارته

---

(2) هذه هي ترجمة جان غيتون في كتابه **الزمان والأبدية عند أفلوطين والقديس أغسطين**، باريس، فران، 1933، الطبعة الرابعة، 1971.

(3) القديس أغسطين، **الاعترافات**، الترجمة الفرنسية، باريس Desclée de Brouwer، 1962، «الكتاب العاشر»، XVI، 25 في بول ريكور، **الزمان والسرد**، المجلد الأول، «الحبكة والسرد التاريخي»، باريس، سوي، 1983 طبعة جديدة، سلسلة بوان 1991، ص23 (من هذه الطبعة الأخيرة). [الترجمة العربية، دار الكتاب الجديد، 2006، ص24 ـ 25].

(4) «إني لا أشك بل إني متأكد في وجداني أني أحبك، أيها الرب [...] يا إلٰهي: أنت النور والصوت والعطر والغذاء والمعانقة لهذا الإنسان الداخلي الذي فيَّ» (X، VI، 8).

الشهيرة حول «القصور الواسعة للذاكرة». وهي تعطي للجوانية مظهر فضاء متميِّز، وهو فضاء المكان الحميم. هذه الاستعارة المحورية تتلقى المساندة من كوكبة من الصور القريبة منها: «المخزن» «المستودع» حيث «توضع» و«تحفظ» الذكريات التي سنعدد أنواعها. كل هذه الأشياء تستقبلها الذاكرة كي تستعيدها بعد اليوم كلما دعت الحاجة، ثم تعيدها إلى هذه الملاجىء الفسيحة، داخل سر ثنايا عصيَّة على كل تفسير (**الاعترافات** X، VIII، 13). ويتمركز التفحص حول معجزة التذكر[5]: إن استحضاري، بحسب رغبتي لكل «ما أستدعيه في ذاكرتي» يشهد على «أني في داخل ذاتي أحقق هذه الأعمال، في البلاط الفسيح لقصر ذاكرتي» (X، VIII، 14). إن أغسطين يحتفل هنا بذاكرة سعيدة: «إنها كبيرة، هذه المقدرة التي تتمتع بها الذاكرة، كبيرة جداً بشكل مفرط، يا إلٰهي! إنها هيكل مقدس واسع وبلا حدود! مَن استطاع أن يدرك عمقها؟ وهذه المقدرة هي قوة روحي، إنها تقترن بطبيعتي، ولا أستطيع أنا نفسي أن أدرك كل ما أنا عليه» (X، VIII، 15). إن الذاكرة رائعة هنا مرتين. إنها كذلك أولاً بفضل سعتها. بالفعل، فإن «الأشياء» التي تستقبلها الذاكرة ليست وقفاً على صور الانطباعات الحسية التي تخلِّصها الذاكرة من براثن التشتت كي تجمعها، بل تتعدى ذلك إلى المفاهيم العقلانية التي يمكننا أن نقول عنها إنها جاءت ثمرة التعلم وقد أصبحت معلومة. واسع جداً هو الكنز الذي نقول إن الذاكرة تحتويه (الذاكرة تحوي كذلك «أسباب الأرقام والمقاييس التي لا تحصى وقوانينها» ـ X، XI، 19). إلى جانب الصور الحسية والمفاهيم هناك ذكرى أهواء النفس: بالفعل، فقد أعطي للذاكرة أن تتذكر من دون فرح الفرح والحزن من دون حزن. العملية الرائعة الثانية: هناك يتعلَّق الأمر بالمفاهيم، فإن

(5) «حين أكون في هذا القصر أنادي الذكريات كي تحضر تلك التي أرغب فيها. بعضها يتقدم في تلك اللحظة، وبعضها الآخر أضطر إلى البحث عنها طويلاً وكأننا نسحبها من نوع المستودعات السرية، وبعضها يأتي كمجموعات تتدافع، وحين نكون نسأل ونبحث عن آخر فإنها تقفز في وسطنا، وكأنها تقول: «ربما كنا نحن؟» وتطردها يد قلبي من على وجه ذاكرتي، إلى أن يخرج من الظلمة ما أرغب فيه ويتقدم أمام عيني ويخرج من مخبأه. ذكريات أخرى تحضر أمامي، من دون صعوبة، في صفوف منتظمة، بحسب نظام المناداة، تلك التي تظهر أولاً تختفي أمام التي تليها، وحين تختفي تضع نفسها في الاحتياط، وهي على استعداد أنْ تعود إلى الظهور حين أرغب في ذلك. هذا بالتفصيل ما يحصل حين أسرد شيئاً من ذاكرتي» (المصدر نفسه X، VIII، 12).

صوَّر الأشياء ليست هي وحدها التي تعود إلى النفس لكن المعقولات نفسها. ومن هناك، فإن الذاكرة تعادل «الكوجيتو» [أنا أفكر]، أضف، إلى ذلك أن ذاكرة الأشياء وذاكرتي أنا نفسي تتطابقان: هنا ألتقي أنا ذاتي عينها، إني أتذكر نفسي، وأتذكر ما فعلته، متى وأين فعلت ما فعلته وأي انطباع شعرت به حين كنت أفعله. أجل، عظيمة هي مقدرة الذاكرة حتى «أني أتذكر حتى أني قد تذكرت». (X، XIII، 20). باختصار، فإن النفس هي أيضاً الذاكرة عينها (X، XIV، 21).

ذاكرة سعيدة، إذن؟ بالطبع. مع ذلك، فإن تهديد النسيان لن يتوقف عن إقلاق هذا المديح للذاكرة ومقدرتها: منذ بداية الكتاب العاشر يتكلم أغسطين عن الإنسان الداخلي بوصفه المكان «حيث يلمع بالنسبة إلى نفسي ما لا يستطيع الفضاء أن يدركه، وحيث يرنُّ ما لم يستطع الزمان الكاسر أن يأخذه» (X، VI، 8). بعد ذلك بقليل يتحدث أغسطين عن «الفضاءات الكبيرة» و«القصور الواسعة للذاكرة»، ويتكلم عن الذكرى المخزونة بما هي شيء ما «لم يبتلعه بعد النسيان ولا دفنه» (X، VIII، 12). هنا يجاور المخزن القبر («النسيان الذي يبتلع ذكرياتنا..» ـ X، XV، 25). بالطبع، إن التحقق من شيءٍ كنا قد حفظناه في ذاكرتنا نشعر به كانتصار على النسيان: «إن كنت قد نسيت الواقع الحقيقي فمن البديهي أني لن أتحقق مما يستطيع هذا الصوت أن يعنيه» (X، XVI، 24). علينا إذن أن نكون قادرين على أن «نسمِّي النسيان» (المصدر نفسه) كي نستطيع أن نتكلم عن التحقق من شيء أو التعرف إليه. بالفعل، فما هو الشيء المفقود ـ درهم المرأة في المثل المروي في **الإنجيل** ـ إن لم يكن شيئاً كنا بطريقة أو بأخرى قد احتفظنا به في ذاكرتنا؟ هنا، العثور يعني العثور ثانيةً، والعثور ثانيةً هو التحقق من أو التعرف إلى والتحقق هو الموافقة، بالتالي الحكم بأن الشيء الذي عثرنا عليه من جديد هو بالضبط الشيء عينه الذي نبحث عنه، والذي اعتبرنا، بعد العثور عليه، أنه كان منسياً. بالفعل، لو حصل أن عاد إلى ذاكرتنا شيء آخر غير الشيء الذي نبحث عنه لكنا قادرين أن نقول: «ليس هذا هو». «هذا الشيء كان مفقوداً بالفعل، بالنسبة إلى العين، أما الذاكرة فكانت تستبقيه». (X، XXVIII، 27). هل هذا يعني أننا مطمئنون تماماً؟ في الواقع أن التحقق من الشيء وحده يشهد عن طريق اللغة وبعد حدوث الشيء بأننا «لم ننسَ بعد كُليَّةً ما نتذكر على الأقل أننا كنا قد نسيناه». (X، XX، 28). ولكن النسيان أليس شيئاً آخر غير الأمر الذي نتذكر أننا

نسيناه لأننا نتذكره من جديد ونتحقق منه؟ ولكي يتجنب تهديد نسيان أكثر جذريّة فإن أغسطين، وهو عالم بلاغة، يجازف بأن يضيف إلى ذكرى الذاكرة ذكرى النسيان: «غير أن ما نتذكره، الذاكرة هي التي تحفظه. والحال، فإن النسيان، من دون أن نتذكره لا نستطيع على الإطلاق، حين نسمع اسمه أن نتعرف إلى الحقيقة التي يعنيها، إن كان الأمر كذلك فهذا يعني أن الذاكرة هي التي تحفظ النسيان». (X، XVI، 24) لكن ما حقيقة أمر النسيان الحقيقي أي «الحرمان من الذاكرة» (المصدر نفسه)؟ «كيف إذن يكون هنا كي أتذكر، بما أنه حين يكون هنا فأنا لا أستطيع أنْ أتذكر؟». (المصدر نفسه). من ناحية، علينا أن نقول إن الذاكرة هي التي تشهد لوجود النسيان، وذلك حين تتحقق من هوية الشيء المنسي، وإن كان الأمر كذلك «فإن الذاكرة هي التي تحفظ النسيان». (المصدر نفسه). من ناحية ثانية، كيف يمكننا الكلام عن حضور النسيان هو عينه حين ننسى حقيقة؟ يضيق الخناق: «وبالفعل ماذا سأقول حين أكون واثقاً بأني أتذكر النسيان؟ هل سأقول بأني لا أملك في ذاكرتي ما أتذكره؟! وسأقول بأني أملك النسيان في الذاكرة كي لا أنسى؟ محال مزدوج كامل. والحل الثالث هو التالي؟ كيف أقول إن ذاكرتي تحتفظ بصورة النسيان وليس النسيان نفسه، حين أتذكره؟ «هذا أيضاً كيف سأقوله؟» (X، XVI، 25). هنا يتدخل فن الجدال القديم كي يشوش على الاعتراف. «ومع ذلك بأي طريقة كانت حتى وإن كانت لا تُفهم ولا تُفسر فإن النسيان عينه هو ما أتذكر، إني متأكد من ذلك، النسيان الذي يدفن ذكرياتنا». (المصدر نفسه).

بعد اجتياز هذا اللغز، يستمر البحث عن الله في الذاكرة على مستوى أعلى من الذاكرة، عن طريق البحث عن الحياة السعيدة: «بل سأتخطى هذه القدرة في نفسي التي اسمها الذاكرة، سأتخطاها كي أتجه نحوك أيها النور الرقيق». (X، XVII، 26). غير أن هذا التخطي بدوره، ليس خالياً من كل لغز: «سأتخطى كذلك الذاكرة، كي أجدك أين؟ [. . .] إنْ كنت أجدك خارج ذاكرتي فهذا يعني أني بدون ذاكرة تتذكرك، وكيف لي عندها أنْ أجدك إن لم تكن لي ذاكرة تتذكرك؟!» (المرجع نفسه). هنا يلوح نسيان أهم من تهديم كل الأشياء المرئية بواسطة الزمان، وهو نسيان الله.

على خلفية هذا الإعجاب بالذاكرة، الإعجاب المصبوغ بالقلق الناجم من

تهديد النسيان، يمكننا أن نضع الإعلانات الكبرى التي نجدها في الكتاب الحادي عشر حول الزمان. لكن، لمَّا كانت الذاكرة هي حاضر الماضي فما قيل حول الزمان وعلاقته بالجوانية يمكن أن ننسبه بسهولة إلى الذاكرة.

وكما كنت قد لاحظت في كتابي «الزمان والسرد» فإن أغسطين يدخل إشكالية الجوانية عن طريق مسألة قياس الأزمنة. إن المسألة الأولى للقياس قد أُنيطت بداية بمكان النفس: «فيك، يا نفسي أقيس الأزمنة» (XI، XXVII، 36). فقط بالنسبة إلى الماضي وإلى المستقبل نقول إنهما طويلان أو قصيران إذ إما أن يقصر المستقبل وإما أن يتمدد الماضي. بشكل أساسي أكثر فإن الزمان هو عبور، مرور يشهد له التفكير التأملي: «إننا نقيس الأزمنة لحظة مرورها، وذلك حين نقيسها أو ندركها» (XI، XVI، 21). ثم يقول بعد ذلك: «إننا نقيس الأزمنة حين تمرّ» (XI، XXI، 27). وهكذا، فإن animus (النفس) قد اعتُبرت المكان الذي فيه الأشياء المستقبلية والأشياء الماضية. في داخل الفضاء الداخلي للنفس أو للروح ينتشر الديالكتيك بين التمدد والقصد والذي يعطي الخيط الأساسي لتأويلي **الكتاب الحادي عشر «للاعترافات»** كما ورد في كتابي **«الزمان والسرد»**. إن التمدد الذي يفصل بين الاستهدافات الثلاثة للحاضر ـ حاضر الماضي وهو الذاكرة، حاضر المستقبل أو التوقع، وحاضر الحاضر وهو الانتباه ـ هو تمدد النفس. وهو يوازي نوعاً من عدم التشابه بين الذات والذات[6]. أضف إلى ذلك، أن من المهم جداً أن نشير إلى أن اختيار وجهة النظر التفكرية تتصل بطريقة سجالية بعملية رفضٍ للتفسير الأرسطي لأصل الزمان انطلاقاً من الحركة الكونية. من اللافت جداً، بالنسبة إلى سجالنا حول الطابع الخاص أو العام للذاكرة بحسب أغسطين هو أن التجربة الحقيقية والأصلية للزمن الداخلي، لا تتعارض بشكل رئيسي مع الزمان العام، زمان إحياء الذكرى، بل تتعارض مع زمان العالم. لقد

---

(6) المفاهيم، «علينا أن نجمعها. ومن هنا جاء التعبير اللاتيني cogitare (فكر) الذي جاء بالأصل من كلمة colligenda (جمع). لأنَّ cogo (أنا أجمع) و cogito (أنا أفكر) يُشتقان بنفس طريقة اشتقاق ago (أقود) وagito (أحرك) وfacto (أفعل) وfactito (أمارس)» («الاعترافات»، الكتاب العاشر، XI، 18). إنَّ الأفعال اللاتينية التي تنتهي بـ ito تدلُّ على أفعال التكرار التي تمثِّل تكرار النشاط الذي يعبِّر عنه المصدر الأصلي.

سبق لي أَنْ تساءلت في **الزمان والسرد** إن كان يمكننا أن نؤول الزمن التاريخي بتعابير مثل هذا التعارض، أو إن لم يكن يُبنى بالأحرى كزمان ثالث، في نقطة تمفصل الزمن المعاش، أي الزمن الفينومينولوجي، إن جاز لنا القول، والزمان الكوسمولوجي (الكوني). سؤال أكثر راديكاليةً يُطرح هنا، هو السؤال حول معرفتنا إن كان إدخال الذاكرة الفردية في عمليات الذاكرة الجماعية لا يفرض مثل هذا التصالح بين زمان النفس وبين زمان العالم. يكفينا الآن أن نكون قد أرسينا سؤال «من» في سؤال (النفس)، وهي الفاعل الحقيقي للأنا أتذكر (ego memini).

لا أودُّ أن أنُهي هذه الملاحظات السريعة المتعلقة بفينومينولوجيا أغسطين حول الزمان من دون أن أثير قضية ستصاحبنا حتى الفصل الأخير من هذا الكتاب. هذه القضية هي قضية معرفتنا إنْ كانت نظرية الحاضر الثلاثي لا تعطي للتجربة الحية للحاضر أسبقية تجعل غيرية الماضي تتأثَّر به بل وتتغيَّر. كل هذا على الرغم من مفهوم التمدد[7]. إن المسألة تُطرح بطريقة مباشرة أكثر عن طريق الدور الذي يلعبه مفهوم المرور في وصف تمدد النفس: «من أي شيء وبأي شيء وفي أي شيء يمرُّ؟» (XI، XXI، 27). ثم يقول أغسطين: «إن عبور **الزمن** يقوم على الذهاب انطلاقاً من ex المستقبل بواسطة per الحاضر في in في الماضي» (المصدر نفسه). لننسَ الفضائية التي لا يمكن تجنبها المتعلِّقة باستعارة مكان العبور ولنركِّز على «شتات diaspora» هذا المرور. هذا المرور ـ من المستقبل نحو الماضي بواسطة الحاضر هل يعني تطورية زمنية diachronie غير قابلة للاختزال أو اختزال تزامني synchronique مرهف، بحسب مُعجم ليفيناس (Levinas) في كتابه «**الوجود مختلفاً أو أبعد من الماهية؟**» هذه المسألة تستبق، ونحن في قلب الفينومينولوجيا، مسألة ماضوية passéité الماضي التي لا يفترق عنها مفهوم المسافة الزمنية. ولهذه الأخيرة سنكرِّس آخر أفكارنا[8].

(7) بتعبير أدق وأخطر فإنَّ التمدد ليس فقط تمدد النفس بل هو تمدد في النفس. (المصدر نفسه، 27). بالتالي في شيء شبيه بمكان لتسجيل الآثار، الطبعات التي تتركها أحداث الماضي، باختصار، كمكان للصور.

(8) سنُبقي كذلك في الاحتياط مسألة وضع الماضي بما هو ماض تستهدفه الذاكرة. هل علينا أن نقول عن الماضي بأنه لم يعد موجوداً أو أنه كان في السابق؟ إن لجوء =

2. جون لوك

إن وضع جون لوك داخل التيار الفلسفي للنظرة الداخلية هو وضع فريد تماماً. إن صدى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة لم يعد قائماً كما كان الحال عند أغسطين، وكما يرن بقوة عند كود وورث (Cud Worth) وأفلاطونيي كمبريدج الذين عرفهم لوك جيداً وتأمل في كتاباتهم. من ناحية ثانية، فإن القرابة من الإشكالية المسيحية للتحول نحو الجوانية قد توقفت عن أن تكون باديةً للعيان. إننا نعتقد أنه أقرب ما يكون إلى ديكارت، لكن هذا أمر خاطىء كما سنرى - في مسألة الكوجيتو cogito [الأنا أفكر] بالضبط. غير أن نقد الأفكار الفطرية قد أبعده مسبقاً ونهائياً عن الكوجيتو الديكارتي، على الأقل بالنسبة إلى مستوى أفكاره حول الإدراك. يبقى أن لوك هو مخترع المفاهيم الثلاثة والمتتالية التي تؤلفها مجتمعةً: الهوية identity، الوعي consciousness، والذات self. إن الفصل السابع والعشرين من الكتاب الثاني من مصنَّفه **مقالة فلسفية حول العقل الإنساني** (الفاهمة البشرية)، الصادر عام 1690، والذي يحمل العنوان **في الهوية والتنوع**، يحتل موقعاً استراتيجياً في المصنَّف، ابتداءً من الطبعة الثانية الصادرة عام 1694م. كما يشير إلى ذلك، ومنذ البداية إتيان باليبار (Étienne Balibar) الذي ندين له بترجمة فرنسية جديدة تحل محل ترجمة بيير كوست (Pierre Coste) التي تعود إلى عام 1700م، وكذلك بشرح جوهري على غاية الأهمية[9]، فإن اختراع لوك للوعي سيصبح المرجعية المعلنة أو غير المعلنة لنظريات الوعي في الفلسفة الغربية من ليبنز (Leibniz) إلى كوندياك (Condillac)، مروراً بِكانط وهيغل (Hegel)، إلى برغسون وهوسيرل. إذ إن الأمر يتعلق بالفعل باختراع بالنسبة إلى الكلمتين وعي consciousness وذات self، وهو اختراع يصل أثره إلى مفهوم الهوية الذي يستخدم كإطار بالنسبة لهما. مثل هذا التأكيد يمكن أن يفاجىء إن نحن أخذنا بعين الاعتبار الخطوة التي يتمتع بها الكوجيتو الديكارتي

= أغسطين المتكرر إلى تعابير تعود إلى اللغة الشائعة وبشكل خاص التعابير مثل «ليس بعد اليوم...» «ليس بعد»، «منذ كم من الوقت»، «منذ زمن طويل» أيضاً «كما سبق»، وكذلك الاستعمال المزدوج للماضي، من مثل «كان ولم يكن»، وهذه كلها تشكل نقاط توقع بالنسبة إلى أنطولوجيا لا تسمح لها أطروحة ملازمة الزمان للنفس بأن تنتشر.

(9) جون لوك، **الهوية والاختلاف. اختراع الوعي**، تقديم وترجمة وتعليق إتيان باريبار، باريس، منشورات سوي، 1998.

والمرات العديدة التي ترد فيها، إن لم تكن كلمة وعي فعلى الأقل كلمة conscius الواعي وذلك في الطبعات اللاتينية لكتاب ديكارت **تأملات والردود** (هناك أمر تفصيلي له دلالته وهو أن كلمة وعي قد ترجمت إلى الفرنسية بتعابير أخرى من مثل «العارف» و«العالِم الآن» أو «مجرب»[10]. غير أن الفاعل بسبب النحو في الكوجيتو الديكارتي ليس هو الذات self بل هي كلمة ego اللاتينية، أنا المعطاة كمثل وقد دعي القارىء أن يكرر حركتها. عند ديكارت ليس هناك من «وعي conscience» بمعنى الكلمة الإنكليزية «self ذات». أضف إلى ذلك، أنه إنْ كان الكوجيتو يحوي تنوعاً، بحسب العمليات الفكرية المتعددة المذكورة في التأمل الثاني، فإن هذا التنوع ليس تنوع الأمكنة والأزمنة التي تحافظ الذات self كما هي عند لوك، على هويتها الشخصية بل هو تنوع وظائف. ليس الكوجيتو شخصاً تحدده ذاكرته، قادراً على تقديم حساب لنفسه. إنه ينبثق في وميض اللحظة. أنْ يفكر المرء دوماً لا يعني ضمناً أن يتذكر بأنه قد فكَّر، إن استمرارية الخلق تعطيه وحدها الديمومة. إنه لا يحويها هو كأمر خاص به.

إن سلسلة من عمليات الاختزال السابقة تساهم في تحضير الأرضية. ففي حين أن فلسفة «التأملات» هي فلسفة اليقين، حيث اليقين هو انتصار على الشك نرى أن مقالة لوك هي انتصار على التنوع، على الاختلاف. أضف إلى ذلك، أننا في كتاب ديكارت **التأملات الميتافيزيقية** نرى أن يقينية الوجود تدخل ضمن فلسفة جديدة للجواهر، في حين أن الشخص عند لوك يستمد هويته من الوعي وحده الذي هو الذات self خارج نطاق أي ميتافيزيقا للجوهر، ومن دون أن تُستبعد هذه

(10) إنَّ التعبير اللاتيني sibi consciere والتعبير sibi conscius esse وكذلك الاسم conscientia الذي يترجم الكلمة اليونانية suneidésis لا تعني أن يكون المرء واعياً لذاته، ولكن أن يكون على علم بشيء أو على دراية بشيء، وهذا شكل من حكم. إننا نقرأ في الملف الذي يضمه إتيان باليبار إلى شرحه مختارات من ديكارت، خصوصاً في ردوده على الاعتراضات الثانية والثالثة والرابعة والسادسة والسابعة، وذلك في «مبادىء الفلسفة» أو «الحوار مع بورمان» وفي بعض الرسائل (لوك «الهوية والاختلاف»، مرجع سابق، ص265 ـ 273). غير أنَّ كلمة وعي conscience ليست غائبة إذ نقرأها في كتاب «المبادىء». يفضل ليبنز كلمة aperception [إدراك] («المونادولوجيا»، الفقرة 14). إنَّ الحالة السابقة الوحيدة على مستوى المفردات نجدها، على ما يخبرنا به باليبار، عند ر. كود وورث وأفلاطونيي كمبريدج (لوك، **الهوية والاختلاف**، مرجع سابق، ص57 ـ 63).

الأخيرة بطريقة جذرية، إلَّا أنها قد عُلِّقت منهجياً. هذا الوعي قد تطهر كذلك من ناحية أخرى هي ناحية اللغة والكلمات. هذا الاختزال الآخر يُطهر الذهن (Mind) وهذه الكلمة هي الترجمة الإنكليزية للكلمة اللاتينية mens. أن يكون الأمر ذا دلالة من دون كلمات ـ أي ضمناً بهذا المعنى ـ يشكِّل خاصية الذهن القادر على التفكير مباشرةً «في ما يجري في داخلنا». تطهير أخير: إن الوعي لا يجد في ذاته أفكاراً فطرية، إن ما يدركه هو العمليات التي تقوم بها أذهاننا نفسها، وهي أحياناً سلبية، حين يتعلق الأمر بأفكار الإدراك، وأحياناً إيجابية فاعلة حين يتعلق الأمر بقوى الذهن والتي كرَّس لها الفصل العشرين من الكتاب الثاني وعنونه «في القوة».

بعد هذا القول كيف أصبح الثلاثي: الهوية ـ الوعي ـ الذات؟ بالنسبة لنا نحن الذين نتساءل هنا حول الطابع «الأناوي» لأي فلسفة للوعي أو الذاكرة التي لا يبدو أنها تقترح أي طريق صالحة للمرور باتجاه أي كائن مشترك، أو أي وضع حواري، أو جماعوي. إن السمة الأولى البارزة هي التعريف التفكري المحض للهوية الذي تفتتح به المقالة. من الصحيح أن الهوية قد عُورضت بالتنوع. الاختلاف عن طريق فعل مقارنة للذهن الذي يكوِّن أفكار الهوية والاختلاف. مختلفة هي الأمكنة والأزمنة التي يوجد فيها شيء ما. ولكن، أن يكون هذا الشيء هو عينه وليس أي شيء آخر هو الموجود في هذه الأماكن والأزمنة المختلفة. بالطبع، إن الهوية هي علاقة إضافة، غير أن الإرجاع إلى هذا الآخر المختلف قد طُمس مباشرة: إن الشيء هو الشيء عينه وليس شيئاً آخر (الفقرة 1). إن هذا التعبير المدهش «عين ذاته عينها» يطرح المعادلة «التطابق الهوية يساوي عين الذات même que soi». في هذه العلاقة الذاتية المرجعية autoréférentielle تتجمع بدايةً حركة الانكفاء الذي يشكِّل التفكر؛ إن الهوية هي ثنية هذا الانكفاء. ولا يذكر الاختلاف إلَّا ليعلق، ليختزل. إن التعبير «وليس شيئاً آخر» هو علامة هذا الاختزال. ويقترح لوك أن يحدد بمعاناة جديدة، مبدأ التفريد «الذي بُحث عنه طويلاً» (الفقرة 3)، فيأخذ كمثل أول ذرة، «جسماً باقياً لمساحة ثابتة» ويعيد استعمال صيغته للهوية المطابقة للذات: «ذلك لأنه في هذه اللحظة هو ما هو وليس أي شيء آخر، فإنه هو عينه وعليه أن يبقى كذلك ما دام وجوده مستمراً: لكل هذه الديمومة سيبقى في الواقع هو عينه وليس أي شيء آخر».

إن الاختلاف الذي استُبعد ما أن طرح، يعود بصورة تفاضل إلى أنماط الهوية: بعد هوية الجسيمات التي أثرناها لتونا، تأتي هوية النباتات (السنديانة عينها تحتفظ بالتنظيم عينه)، وهوية الحيوانات (حياة واحدة تستمر)، وهوية الإنسان (أنه ببساطة المشاركة التي لا تنقطع في حياة بعينها. . .)، ثم أخيراً الهوية الشخصية، إن القطيعة المهمة تمرُّ هنا بين الإنسان وبين الذات. إن الوعي هو الذي يقيم الاختلاف بين فكرة إنسان بعينه وبين فكرة الذات التي يدعوها كذلك الشخص: «أعتقد أنه كائن مفكر وذكي يتمتع بالعقل وبالتفكير وقادر على اعتبار ذاته عينها عين ذاته، وهو شيء بعينه يفكر في أزمنة وأماكن مختلفة». (الفقرة 9). إنّ الاختلاف لم يكن بسبب خارجية «الشيء الآخر» التي ينكرها، لكنه بسبب الداخل المتمدد في الأمكنة والأوقات. إن علم هذه الهوية المطابقة للذات، هذا الشيء المفكر (يغمز هنا من قناة ديكارت)، هو الوعي. إن الإنكار الوحيد المقبول هو: «من المستحيل لأي كان أن يدرك من دون أن يدرك كذلك أنه يدرك». (المصدر نفسه). يُستبعد هنا الرجوع الكلاسيكي إلى الجوهر سواء أكان مادياً أو غير مادي، واحداً أو متعدداً للبحث عن مصدر هذا الوعي الذي هو عين ذاته ويعرف أنه كذلك. هل تجنبنا الاختلاف مع شيء آخر مغاير؛ لا على الإطلاق: «إذ إن الوعي يرافق دوماً الفكر، إنه ما يجعل كلَّ واحدٍ ما يسمى ذاتاً ويميِّزه عن كل الأشياء المفكرة الأخرى». (الفقرة 10). هذه الهوية المطابقة للذات في الوعي تكفي لطرح المعادلة التي تهمنا هنا بين الوعي وبين الذات وبين الذاكرة. بالفعل، فإن «هوية شخص معيَّن تمتد إلى المدى الذي يستطيع هذا الوعي أن يبلغ به استعادياً كل عمل أو فكرة من الماضي، إنها الذات عينها الآن وفي ذلك الحين، والذات التي نفذت هذا العمل هي عينها التي تفكر الآن في ما قامت به». (المصدر نفسه). إن الهوية الشخصية هي هوية زمانية. هنا يأتي الاعتراض المستمد من النسيان والنوم بما هما انقطاع للوعي، ويوحي إلى عودة قوية إلى فكرة الجوهر: ألا يجب أن تكون هناك استمرارية الجوهر كي نملأ فراغات تقطعات الوعي؟ يجيب لوك بشجاعة أنه مهما كان من أمر أساس الجوهر، فإن الوعي وحده يصنع makes الهوية الشخصية (الفقرة 10). الهوية والوعي يشكلان حلقة مفرغة. كما يلاحظ ذلك باليبار فإن هذه الحلقة ليست عيباً منطقياً في هذه النظرية: إنها اختراع لوك المتوَّج باختزال الجوهر: «الجوهر عينه يجمع الأفعال المتباعدة داخل الشخص

الواحد مهما كانت الجواهر التي ساهمت في إنتاجها» (الفقرة 10). يخوض لوك معركة على جبهة الأمثلة المضادة الأخرى الظاهرة: إن الخنصر حين يُبتر ويفترق عن الجسم لا يُنقص من جوهر جسدي معيَّن، بل إن الوعي الجسدي هو الذي يفتقده، أما بالنسبة إلى الشخصيات المتعددة فليس بينها روابط تجمعها إلى جوهر مفكر واحد بعينه، هذا إذا افترضنا أن الجوهر اللامادي هو عينه يظل بلا تغيير، إننا هنا بالضبط أمام مجموعة من الوعي المتعدد المنفصل، أمام «شخصين مختلفين» (الفقرة 14). لوك يملك شجاعة الدفاع عن خياره. إن الإجابة عن هذا الاعتراض الآتية من الادعاء القائل بالوجود السابق للنفوس هي من هذه الطبيعة عينها: «إن المسألة بالفعل هي معرفة ما يعمله الشخص نفسه وليس إن كان هناك جوهر واحد بعينه هو الذي يفكر دوماً في الشخص عينه، وهذا الأمر بالمناسبة، ليس له أي أهمية»، ثم بعد ذلك بقليل: لا يصبح سقراط ذلك الذي «لا يعي أياً من أعمال سقراط وأفكاره». الحجة عينها نجدها في حالة بعث شخص في جسد مختلف عن جسده الأرضي في هذه الدنيا: «لأن الوعي عينه يذهب مع النفس التي يسكنها الجسد». (الفقرة 15). ليست النفس هي التي تصنع الإنسان ولكن الوعي عينه.

أما في ما يتعلق ببحثنا فالقضية قد حُسمت: إن الوعي والذاكرة هما شيء واحد بعينه، من دون النظر إلى أي سند لجوهر. باختصار شديد، حين يتعلق الأمر بالهوية الشخصية ما يبقى هو عينه، العينية la sameness تساوي الذاكرة.

بعد قولنا هذا، أي غيرية يمكنها بعدُ أن تندس في ثنايا هذه العينية mêmeté(*) الخاصة بالذات؟

على مستوى شكلي، يمكننا أن نلاحظ أن الهوية تظل علاقة مقارنة ومقابلها هو التنوع، الاختلاف: إن فكرة شيء آخر لم تتوقف عن الاستحواذ على الإحالة إلى الذات التي يقوم بها العينه (ما هو عينه) le même: شيء هو عين ما هو عينه

(*) يستعمل ريكور كلمة mêmeté غير الموجودة باللغة الفرنسية كي يترجم حرفياً الكلمة الإنكليزية sameness المشتقة من same التي تعني même بالفرنسية وبالعربية المعنى عينه، ومنها استعملنا عينية (المترجم).

وليس بشيء آخر يحوي نقيضه الذي لا يذكر إلاَّ يمحى. وبشكل أدق، وفي ما يخص مبدأ التفريد، كما أعاد تأويله لوك، إن الآخرين هم الذين يُستبعدون ما إن يسموا، إن عدم التواصل القائم بين شيئين من النوع عينه يحوي ضمناً أن التعبير «ليس أي واحد آخر» إن المستهدف عبره هو كل وعي آخر. ولكي ندل على هذا الوعي ألا يتوجب علينا أن نبقي في الاحتياط «أحدهم» أو «أي واحد»، وهذا تعبير توزيعي مشترك(*) من دون ضجيج؟ إن هوية هذا الشخص ليست هوية ذلك الشخص (الفقرة 9). في حالة افتراض وجود «وعيين مختلفين، من دون أي تشارك بينهما، غير أنهما يحركان الإنسان عينه، أحدهما طوال النهار، والآخر في الليل» يمكننا أن نتساءل بحق «إن لم يكن رجل النهار ورجل الليل هما شخصان مختلفان مثل اختلاف سقراط عن أفلاطون». (الفقرة 23). ومن أجل صنع مثل هذه الفرضية علينا أن نستطيع التمييز بين وعيين أي أن نحمل الاختلاف بين الوعيين. وما هو أخطر من ذلك، وما هو موضع الرهان هنا هو الوضع المنطقي ـ الصرفي النحوي لكلمة ذات بالإنكليزية self، التي تؤخذ تارةً كاسم جنس the self الذات، وتارةً كمفرد خاص my self ذاتي، كما تسمح بذلك القواعد المرنة للغة الإنكليزية(11). ما زالت تنقصنا مناقشة حول وضع الضمائر وقد أصبحت أسماء عامة والتي تسافر بهذه الطريقة بين الإشاريات وأسماء الجنس. غير أن لوك قد قرّر فصل الأفكار عن الأسماء. غير أن «كلمة شخص كما استعملها هي اسم هذه الذات self». (الفقرة 26). الكلمة الأخيرة في الكتاب قد تُركت للاسم: «لأنه كيفما كانت الطريقة التي تركب فيها فكرة معقدة، يكفي أن يجعل الوجود منها شيئاً واحداً خاصاً، تحت أي تسمية، كي تحفظ استمرارية الوجود عينه هوية الفرد تحت هوية الاسم». (الفقرة 29).

على مستوى أكثر ماديةً، يرجع الاختلاف إلى طرفَي لوح دلالات فكرة

(*) يستعمل ريكور كلمة distributif وتعني التوزيعي خصوصاً في الأخلاق، إلاَّ أنها في قواعد اللغة الفرنسية، كما هو الحال هنا، فتعني الضمائر والصفحات التي تحوي فكرة التقسيم بين عديدين، وأقرب ما يكون إليها في العربية هو الاسم الموصول المشترك مثل «أي» (المترجم).

(11) حول تنوع هذه الاستعمالات التي تسمح بها الكلمة الإنكليزية self، انظر: «المُعجم» الذي أرفقه إتيان باليبار بترجمته. (المصدر السابق، ص249 ـ 255).

الذات المتطابقة الهوية «إن التنوع الذي استُبعد شكلياً من طرق التعبير «شيء هو عين ما هو عينه وليس شيئاً آخر» يأتي إلى الذاكرة كتنوع قد جاب وحفظ الأماكن والأوقات التي تجعل الذاكرة منها مجموعة واحدة. والحال أن هذا التنوع يتعلّق بمظهر من مظاهر الحياة التي تتضمنها الذاكرة وهو مرور الزمان عينه. إن الوعي هو وعي ما يمر في داخله. إن المرور هو مرور الإدراكات والعمليات، بالتالي لكل المحتويات التي وضعناها في الفصلين السابقين تحت عنوان «ماذا» الذاكرة. ليس هناك من جسر قد وُضع بين الوعي المرتد إلى ذاته وبين قدراته التي مع ذلك قد كانت موضع بحث متميِّز في الفصل الطويل الذي يحمل العنوان «في القوة». لم يكن لوك يعرف مقولة القصدية، لذا فإنه لا يميز بين الذاكرة وبين ذكرياتها، ذكريات الإدراكات والعمليات. إن الذاكرة، إن جاز لنا القول، هي بلا ذكريات. إن التوتر الوحيد البيِّن هو بين الوعي وبين الحياة وذلك على الرغم من تطابقهما الذي يعبَّر عنه في القول «استمرارية الوجود» الذي يبدو جلياً واضحاً علناً في التعبير «الوحدة الحية». إن التناوب بين اليقظة والنوم، وبين فترات الذاكرة والنسيان يضطر المؤلف إلى اللجوء إلى معجم الحياة هذا: إن استمرارية الوجود لا تبقى إلّا بدوام وجود «اتحاد حي مع ما كان هذا الوعي يقيم فيه حينها». (الفقرة 25). إنْ تلاشى هذا «الاتحاد الحي»، فإن هذا الجزء من ذاتنا قد يصبح حقاً جزءاً من شخص آخر (المصدر نفسه). «إن الوجود المطّرد» (الفقرة 29). مع التهديد بتقسيمه الداخلي يميل عندها إلى التغلب على الوعي: والحال، فإن الوجود المطّرد هو الذي، في التحليل الأخير يضع الهوية (المصدر نفسه). ترتسم هنا فلسفة للحياة تحت فلسفة الوعي عند تمفصل هوية الإنسان وهوية الذات. إنْ نحن أضفنا إلى العلاقة بالماضي العلاقة بالمستقبل فإن التوتر بين الاستباق وبين إعادة التذكر يثير القلق الذي يؤثر في استعمال قوى الروح. عندها فإن الوعي والقلق يتعرضان للانفصال عن بعضهما.

في الجهة القصوى الأخرى للائحة مرادفات الذات يثير القاموس الأخلاقي تشويهات حقيقية في عينية الذات للذات. لقد لاحظنا أعلاه الطابع الغريب للغة القضائية التي تنتمي إليها كلمة «شخص»، على الرغم من أنها «اسم هذه الذات». (الفقرة 26). والحال، فإن الانهمام وتحميل التبعة والتملك تنتمي إلى الحقل الأخلاقي القضائي الذي يعقبه عقاب وثواب. إن المفهوم المفتاح هو مفهوم

«المحاسبة account للذات». (الفقرة 25). إنه يردُ هنا على الاعتراف بالتنوع الحميم الذي تحدث عنه للتو. والحال، فإن فكرة المحاسبة هذه تذهب بنا بعيداً. وقبل كل شيء في اتجاه المستقبل: وفي المستقبل كذلك «الذات، الذات عينها تستمر بوجودها». (الفقرة 25). هذا الوجود المطّرد أمام الذات، المجمع استعادياً يجعل الوعي مسؤولاً: من يستطيع أن يقدم حساباً من الذات إلى الذات عن أعماله هو محاسبها. يمكنه «أن يحمل تبعتها للذات عينها». (المصدر نفسه). تلي ذلك سلسلة من التعابير: أن تكون محاسباً هو كذلك أن تكون مهتماً (نتعرف هنا إلى كلمة cura اللاتينية [التي تعني العناية والرعاية]). إن الانهمام بالسعادة الخاصة للإنسان تصاحب حتماً الوعي (المصدر نفسه). إن الانزلاق إلى القاموس القضائي لن يتأخر. إن مفهوم المرور هو مفهوم «الشخص» «الاسم الآخر لهذه الذات». (الفقرة 26). ما الذي يجعل منه المرادف للذات، على الرغم من طابعه «الغريب»؟ إنه يعني أن الذات تفوض وتخصص، أي أنها تعطي الوعي، تحمله ملكية أعماله. إن القاموس هنا مكثف جداً: إن التعبير «تخصص» يلعب على التملك وعلى الفعل الذي يعني «الاعتراف بأنه خاصتي».

إننا نصل هنا إلى ميدان يحتمل قراءتين: انطلاقاً من الذات، وانطلاقاً من الغير. لأن من الذي يعطي؟ من يخصص؟ بل من الذي يحمِّل التبعة؟ ألسنا نقدم كذلك حسابات وربما أولاً للغير؟ ومن يعاقب ومن يثيب؟ أي محكمة في الأيام الأخيرة، في الآخرة ستلفظ الحكم، وكان لوك الذي ساهم في المناقشة اللاهوتية قد أعلن أن هذا الحكم «سيبرره الوعي الذي سيحمله في ذلك الحين كل الأشخاص». (الفقرة 26).

إن هذه القراءة المزدوجة ليست قراءة لوك. إن ما جعلني أتعلق بمقالته حول الهوية والوعي والذات، إنما يعود إلى هذا التشدد في فلسفة بلا تنازلات علينا بالطبع أن نسميها فلسفة «العينه» «philosophie du «même[12]. نحن نجد تأكيد

(12) بهذا الخصوص فإن نقدي في كتابي **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، الذي عبتُ فيه على لوك أنه خلط بين الهوية عينه والهوية الذاتية، ليس مصيباً بخصوص كتاب الرسالة. إن مقولة العينية sameness تسود من البداية حتى النهاية: إنَّ الهوية الشخصية لا تقترح بديلاً للعينية، إنها أحد أنواعها، الأكثر دلالة بالطبع، غير أنها تظل ضمن الوحدة =

هذا الطابع المشارك (المحافظ على المعنى الواحد في مختلف استعمالاته) لهذه الفلسفة الخاصة بما هو عينه في المقارنة بين مفهومية ومعجم **مقالة فلسفية حول العقل الإنساني** وبين مفهومية ومعجم **الرسالة الثانية حول الحكومة**(13). يُنقل القارىء مباشرةً إلى قلب ما تحب حنَّه آرندت أن تسمِّيه التعددية البشرية. منذ البداية نحن ورثة آدم نخضع للحاكمين الموجودين اليوم على الأرض، ونحن نتساءل عن مصدر سلطتهم: «إنْ لم نكن نظن أن الصواب هو أن حكام هذا العام هم فقط نتاج القوة والعنف وأنَّ البشر لا يعيشون معاً فقط بحسب القواعد السائدة عند الحيوانات المتوحشة ـ حيث ينتصر الأقوى ـ وإنْ كنا لا نريد إذن أن نزرع بذور الشقاق الأبدي للكلمات والبلابل والتمرد والعصيان [. . .]، علينا بالضرورة إيجاد طريقة أخرى لولادة الحكومة. . .». (**الرسالة الثانية حول الحكومة**، ص4).
لقد ألقي بنا في وسط الأمر. حين يكون قد وجد هناك بشر وحكام وحروب وعنف وتهديد بالشقاق يُطرح أمامنا سؤال هو سؤال أصل السلطة السياسية. إن حالة الطبيعة التي تُثار أولاً ومعها امتيازها بأنها حالة المساواة التامة هي من دون جذور في فلسفة الذات، حتى وإن كانت مفاهيم العمل والتملك والشخص موجودة منذ مطلع النص. إنها تبدو بدون صلة واضحة مع انغلاق الوعي على ذاته في كتاب **المقالة**. هناك قفزة من دون حافز تجعلنا نمر من الهوية الشخصية إلى حالة المساواة التي «يكون فيها كل البشر في حالتهم الطبيعية». (الفصل الثاني). الأمر يتعلق بالفعل بمسألة السلطة غير أنها منذ البداية «سلطة على آخر»، بل أنها سلطة غريبة لأنها تعني «أن تنزل به، بقدر ما يمليه العقل الهادىء والوعي (الوجدان) ما يتناسب مع تعديه، أي فقط ما يمكن أن يخدم التصحيح والقمع» (المصدر نفسه)، أضف إلى ذلك، أن حالة الحرب تثار من دون تأخير (الفصل 3): إنها تفترض العداء والهدم، ومن مثل الحالة «علينا، بحسب القانون الأساسي

= الصورية لفكرة الهوية المتطابقة للذات. إنَّ قراءةً تستمد حجمها من مكان آخر يمكن أن تُعتبر الهوية الشخصية كبديل عن العينية mêmeté. عند لوك الذات ليست هوية ذاتية تتعارض مع العينه idem، إنها same، عين، بل حتى self same (ذات عينها) تقع في أعلى هرم العينية mêmeté.

(13) لوك، **الرسالة الثانية حول الحكومة** (1689)، ترجمة وتقديم وتعليق جان فابيان سبيتز، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1994.

للطبيعة، أن نحفظ الإنسان، وذلك بقدر المستطاع». (المصدر نفسه). الإنسان وليس الذات. وكما هو الحال عند توماس هوبز، فإن الإنسان يخشى الموت العنيف، هذا الشر الذي يلحقه الإنسان بالإنسان. إن قانون الطبيعة يعطينا الحق في «أن أقتله إنْ كنت أستطيع». (المصدر نفسه). إننا كنا ودوماً في عالم حيث تتعارض حالة الطبيعة وحالة الحرب. لم يكن هناك من شيء في نظرية الذات يسمح لنا بأن نتوقع هذا القول[14]. **الرسالة الثانية حول الحكومة** تجري ابتداءً من الآن على مسرح آخر غير الذات.

3. هوسيرل

سيكون هوسيرل بالنسبة لنا الشاهد الثالث في تقليد النظرة الداخلية. إنه يأتي بعد لوك لكن مروراً بكانط وما بعد كانط وبشكل أساسي يوهان غوتليب فيخته (Johan Gottlieb Fichte) 1762-1814 القريب منه في نواح عديدة. يضع هوسيرل نفسه بالنسبة إلى فلسفة ترنستدنتالية (متعالية) للوعي، وينطلق من أجل عودة نقدية إلى ديكارت الكوجيتو. غير أنه لا يتميَّز أقل من لوك عن هذا الأخير. وفي النهاية فإنه يقترب من أغسطين الذي يستشهد به مراراً وبحماس، على الأقل بالنسبة إلى طريقة ربطه معاً الإشكاليات الثلاث المتعلِّقة بالجوانية (الداخلانية) والذاكرة والزمان. إن مقاربتي لهوسيرل في هذا السياق تختلف بشكل كبير عن المقاربة التي

(14) صلة محتملة قد نبحث عنها ونجدها في الفصل المتعلق بالملكية الخاصة. (لوك، المصدر نفسه، الفصل الخامس). إنَّ الأرض وما تحويه قد أعطاها اللّه إلى البشر من أجل تأمين وجودهم ورخائهم غير أنَّ عليهم هم أن يتملكوها. (المصدر نفسه، ص22). هل هذا هو مفهوم التملك الموجود في كتاب **المقالة**؟ قد يبدو الأمر كذلك، بما أنَّ كل «إنسان هو في الواقع مالك لشخصه الخاص به». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27). غير أنَّ هذا هو بالنسبة إلى آخرين يمكنهم أن يستولوا عليه. من هنا فإنَّ المؤلف يتكلم عنه بلغة القانون والحق وبالنسبة إلى آخر حقيقي: «ليس من شخص آخر غيره يملك الحق على شخصه الخاص به». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27). أضف إلى ذلك أنَّ العمل يضاف إلى هذه الملكية التامة، والعمل هو مقولة غريبة عن كتاب «المقالة» [الفلسفية حول العقل البشري]: «لأنَّ هذا العمل هو، من دون مناقشة، ملك لمن يعمل، لذا لا يمكن لأي إنسان آخر غيره أن يملك الحق على ما هو مرتبط به...». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27).

هذا الطابع المشارك (المحافظ على المعنى الواحد في مختلف استعمالاته) لهذه الفلسفة الخاصة بما هو عينه في المقارنة بين مفهومية ومعجم **مقالة فلسفية حول العقل الإنساني** وبين مفهومية ومعجم **الرسالة الثانية حول الحكومة**[13]. يُنقل القارىء مباشرةً إلى قلب ما تحب حنَّه آرندت أن تسمِّيه التعددية البشرية. منذ البداية نحن ورثة آدم نخضع للحاكمين الموجودين اليوم على الأرض، ونحن نتساءل عن مصدر سلطتهم: «إنْ لم نكن نظن أن الصواب هو أن حكام هذا العام هم فقط نتاج القوة والعنف وأنَّ البشر لا يعيشون معاً فقط بحسب القواعد السائدة عند الحيوانات المتوحشة ـ حيث ينتصر الأقوى ـ وإنْ كنا لا نريد إذن أن نزرع بذور الشقاق الأبدي للكلمات والبلابل والتمرد والعصيان [...]، علينا بالضرورة إيجاد طريقة أخرى لولادة الحكومة...». (**الرسالة الثانية حول الحكومة**، ص4).

لقد ألقي بنا في وسط الأمر. حين يكون قد وجد هناك بشر وحكام وحروب وعنف وتهديد بالشقاق يُطرح أمامنا سؤال هو سؤال أصل السلطة السياسية. إن حالة الطبيعة التي تُثار أولاً ومعها امتيازها بأنها حالة المساواة التامة هي من دون جذور في فلسفة الذات، حتى وإن كانت مفاهيم العمل والتملك والشخص موجودة منذ مطلع النص. إنها تبدو بدون صلة واضحة مع انغلاق الوعي على ذاته في كتاب **المقالة**. هناك قفزة من دون حافز تجعلنا نمر من الهوية الشخصية إلى حالة المساواة التي «يكون فيها كل البشر في حالتهم الطبيعية». (الفصل الثاني). الأمر يتعلق بالفعل بمسألة السلطة غير أنها منذ البداية «سلطة على آخر»، بل أنها سلطة غريبة لأنها تعني «أن تنزل به، بقدر ما يمليه العقل الهادىء والوعي (الوجدان) ما يتناسب مع تعديه، أي فقط ما يمكن أن يخدم التصحيح والقمع» (المصدر نفسه)، أضف إلى ذلك، أن حالة الحرب تثار من دون تأخير (الفصل 3): إنها تفترض العداء والهدم، ومن مثل الحالة «علينا، بحسب القانون الأساسي

= الصورية لفكرة الهوية المتطابقة للذات. إنَّ قراءةً تستمد حجمها من مكان آخر يمكن أن تُعتبر الهوية الشخصية كبديل عن العينية mêmeté. عند لوك الذات ليست هوية ذاتية تتعارض مع العينه idem، إنها same، عين، بل حتى self same (ذات عينها) تقع في أعلى هرم العينية mêmeté.

(13) لوك، **الرسالة الثانية حول الحكومة** (1689)، ترجمة وتقديم وتعليق جان فابيان سبيتز، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1994.

للطبيعة، أن نحفظ الإنسان، وذلك بقدر المستطاع». (المصدر نفسه). الإنسان وليس الذات. وكما هو الحال عند توماس هوبز، فإن الإنسان يخشى الموت العنيف، هذا الشر الذي يلحقه الإنسان بالإنسان. إن قانون الطبيعة يعطينا الحق في «أن أقتله إنْ كنت أستطيع». (المصدر نفسه). إننا كنا ودوماً في عالم حيث تتعارض حالة الطبيعة وحالة الحرب. لم يكن هناك من شيء في نظرية الذات يسمح لنا بأن نتوقع هذا القول[14]. **الرسالة الثانية حول الحكومة** تجري ابتداءً من الآن على مسرح آخر غير الذات.

3. هوسيرل

سيكون هوسيرل بالنسبة لنا الشاهد الثالث في تقليد النظرة الداخلية. إنه يأتي بعد لوك لكن مروراً بكانط وما بعد كانط وبشكل أساسي يوهان غوتليب فيخته (Johan Gottlieb Fichte) 1762-1814 القريب منه في نواح عديدة. يضع هوسيرل نفسه بالنسبة إلى فلسفة ترنستدنتالية (متعالية) للوعي، وينطلق من أجل عودة نقدية إلى ديكارت الكوجيتو. غير أنه لا يتميَّز أقل من لوك عن هذا الأخير. وفي النهاية فإنه يقترب من أغسطين الذي يستشهد به مراراً وبحماس، على الأقل بالنسبة إلى طريقة ربطه معاً الإشكاليات الثلاث المتعلِّقة بالجوانية (الداخلانية) والذاكرة والزمان. إن مقاربتي لهوسيرل في هذا السياق تختلف بشكل كبير عن المقاربة التي

(14) صلة محتملة قد نبحث عنها ونجدها في الفصل المتعلق بالملكية الخاصة. (لوك، المصدر نفسه، الفصل الخامس). إنَّ الأرض وما تحويه قد أعطاها اللَّه إلى البشر من أجل تأمين وجودهم ورخائهم غير أنَّ عليهم هم أن يتملكوها. (المصدر نفسه، ص22). هل هذا هو مفهوم التملك الموجود في كتاب **المقالة**؟ قد يبدو الأمر كذلك، بما أنَّ كل «إنسان هو في الواقع مالك لشخصه الخاص به». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27). غير أنَّ هذا هو بالنسبة إلى آخرين يمكنهم أن يستولوا عليه. من هنا فإنَّ المؤلف يتكلم عنه بلغة القانون والحق وبالنسبة إلى آخر حقيقي: «ليس من شخص آخر غيره يملك الحق على شخصه الخاص به». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27). أضف إلى ذلك أنَّ العمل يضاف إلى هذه الملكية التامة، والعمل هو مقولة غريبة عن كتاب «المقالة» [الفلسفية حول العقل البشري]: «لأنَّ هذا العمل هو، من دون مناقشة، ملك لمن يعمل، لذا لا يمكن لأي إنسان آخر غيره أن يملك الحق على ما هو مرتبط به...». (المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص27).

قمت بها في **الزمان والسرد** حيث كانت نشأة الزمان هي موضع الرهان الرئيسي. من منطلق منظور مواجهة بين فينومينولوجيا الذاكرة الفردية وبين سوسيولوجيا الذاكرة يتوجه كل الانتباه نحو كتاب **تأملات ديكارتية والتأمل الخامس** منه، حيث مشكلة المرور من «الأناوية» إلى البينذاتية هي الأساس. غير أني لم أشأ أن أواجه المشكلة مباشرةً. لقد فضَّلتُ طريق الأناة والصبر التي تليق بصرامة هذا «البادىء» الأبدي الذي كانه هوسيرل حين عرَّج على إشكالية الذاكرة. بالفعل في قلب هذه الإشكالية كما عالجها في كتاب **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان** تحصل حركة التأرجح والتي بفضلها تنتقل النظرة الداخلية من عملية تكوين الذاكرة في علاقتها الموضوعانية objectal بموضوع أو شيء يمتد في الزمان أي يدوم، إلى عملية تكوين المد الزماني الذي يستبعد كل استهداف موضوعاني. هذا الانتقال للنظرة بدا لي أنه أساسي جداً وجذري جداً حتى أني جازفتُ بأن أعالج مسألة الذاكرة في فصلين مختلفين. في الفصل الأول أخذتُ بعين الاعتبار ما يعود بالضبط إلى فينومينولوجيا الذكرى، من ناحية أولى، من وجهة نظر علاقتها بشيء يدوم (مثل الصوت الذي يستمر بالرنين واللحن الذي نتمثُّله من جديد)؛ ومن ناحية ثانية، من وجهة نظر اختلافها مع الصورة (الصورة، التمثُّل، والخيال). ولقد أوقفتُ تحليل الاستبقاء وإعادة التنبه عند نقطة الإرجاع لموضوع أو شيء يدوم، هذا الإرجاع الذي يشكِّل أحد مكوِّنات الذكرى بالمعنى الحصري للكلمة، والذي يخلي عندها المكان لتكوين من دون أي إرجاع موضوعاني [إلى موضوع أو شيء] من أي نوع كان، هو المد الزمني المحض. إن الخط الفاصل بين فينومينولوجيا الذكرى وبين فينومينولوجيا المد الزمني من السهل رسمه، ما دامت الذكرى، وهي تتعارض بالصورة، تحتفظ بعلامتها المميَّزة كفعل وضعاني positionnel غير أننا لا نعود نتبيَّنه حين لا تعود مفاهيم الانطباع، والاستبقاء وإعادة التنبه ترجع إلى تكوين موضوع (شيء) زمني بل إلى تكوين المد الزمني المحض. إن المفاهيم الثلاثة التي ذكرتها لتوي تحتل إذن وضعاً استراتيجياً حتى أنها يمكن أن تخضع إلى تحليل موضوعاني، أو يمكن أن يستخدمها تفكير يستبعد كل إرجاع موضوعاني [يعود إلى موضوع أو شيء]. إن هذا الانتقال الذي يعادل انقلاباً حقيقياً هو الذي سنأخذه الآن بعين الاعتبار. إن المسألة التي تقلقني عندها هي التالية: إلى أي مدى هذا الانسحاب إلى خارج الحلقة الموضوعانية حيث [الكلمة الألمانية]

Erinnerung، تعني ذكرى أكثر مما تعني ذاكرة، يحضِّر الأطروحة «الأناوية» égologique الموجودة في كتاب **التأملات الديكارتية** والتي تقطع الطريق باتجاه «الغريب» قبل أن تتحكم بما يوصل إليها[15]؟ إن الاختيار في هذه المسألة الموجِّهة يفسر أني بمعنى ما، أختصر الطريق بين **دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان** و **التأمل الخامس** من **التأملات الديكارتية**. في المصنّف الأول هناك تحضير لسيطرة «الأناوية»، أما في النص الثاني فهناك محاولة للخروج البطولي باتجاه «الجماعات البينذاتية العليا».

إن **الدروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**[16] تعلن عن لونها في عنوانها نفسه: لقد أعلن أن وعي الزمان هو وعي حميم. أضف إلى ذلك، أن كلمة وعي لم تؤخذ هنا بمعنى امتلاك وعي حول أمر بحسب نموذج القصدية المتعلقة بالخارج. إن الأمر يتعلَّق على ما يقوله جيداً جيرار غرانل (Gérard Granel) بالوعي ـ الزمان، «بالزمان المحايث لمجرى الوعي» كما نقرأ منذ الصفحات الأولى. ليس هناك إذن أي فاصل بين الوعي وبين الزمن. من الهامِّ حقاً هو أن هذه المحايثة قد حصلت دفعةً واحدة عن طريق الاستبعاد،

(15) إنَّ سؤالي لا يتطابق مع السؤال الذي يطرحه نقاد واعين مثل ر. برنيه: بالنسبة إلى هذا الأخير إنَّ مسألة الثقة، إنْ جاز لنا القول، هي مسألة الروابط التي تبقيها الفينومينولوجيا المتعالية للزمن والتي تصل إلى ذروتها مع سلطة «الحاضر الحي» مع «ميتافيزيقا الحضور» التي هاجمها هيدغر. بالنسبة إلى هذه القراءة وهي ما بعد هيدغرية وقد عزَّزها النقد الثاقب الذي قام به ج. دريدا، فإنَّ الغياب الذي يهز الحضور المفترض للحاضر المطلق هو ذو دلالة أكبر بكثير من الغياب المسجل في العلاقة بالغياب الآخر، وهو غياب «الغريب» بالنسبة إلى مجالي الخاص بي، إلى خاصويتي mienneté المتعلِّقة بالذاكرة الشخصية.

(16) إنَّ كتاب **الدروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان**، قد طرح مسألة ضخمة من أجل طبعه، ثم في ترجمته. كانت هناك نواة **دروس عام 1905 عن الوعي الحميم للزمان**، وقد زيدت إليها «إضافات وملحقات» (1905 ـ 1910). هذا المجموع هو **ما** نشره هيدغر عام 1928 في **الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي**. ثم كانت هناك مخطوطات جديدة شكلت المجلد العاشر من **الهوسيرليانا** تحت عنوان **فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان (1893 ـ 1917)**، مصدر سابق. إنَّ الترجمة الفرنسية التي نستشهد بها هي لهنري دوسور، مراجعة جيرار غرانل، وهي تعتمد على المجلد العاشر من **الهوسيرليانا**. هناك طبعة أخرى وفيها مقدِّمة لِرودولف بيرنيه، مصدر سابق.

«الاختزال» للزمن «الموضوعي»، لزمن العالم، الذي يعتبره الحس العام كخارج عن الوعي. هذه المبادرة الافتتاحية تذكِّرنا بما فعله أغسطين حين فرَّق بين زمن النفس وبين الزمن الطبيعي الذي ربطه أرسطو بالتغيُّر ووضعه بالتالي داخل حركة الفيزياء. علينا أن نتذكر هذا حين سنعالج مفهوم الزمن التاريخي بما هو زمن الروزنامة وقد طعم على النظام الكوني. هناك من البداية عقبة كبيرة تعترض طريق المرور من الزمن الحميم للزمن إلى الزمن التاريخي. إن الوعي الحميم للزمن يغلق على نفسه منذ البداية. أما بالنسبة إلى إدراك الروح لمد الوعي وبالتالي للماضي، فهذا أمر يتعلَّق بمعرفة إن كان هذا الزمن الذي نشعر به يمكن أن يُدرك وأن يُقال من دون أن يستعير أي شيء من الزمن الموضوعي، وخصوصاً في ما يتعلق بالتزامن والتعاقب واتجاه المسافة الزمنية. وهذه مفاهيم التقيناها منذ الفصل الأول، حين تعلق الأمر بالتمييز بين الذاكرة المتوجهة نحو الزمن الغابر، وبين الخيال المتجه نحو غير الواقعي والخيالي والوهمي. يعتقد هوسيرل أنه يتجنب هذه الصعوبات حين يحمِّل الوعي الحميم للزمان حقائق ملتصقة قبْلياً a priori بالإدراكات الملازمة هي نفسها للزمن المحسوس. من اللافت هو أن هذه القضية المتعلقة بالتمفصل الأصلي لوعي الزمن تطرح على مستوى هيولاني hylétique بمعنى هيلي، المادة، الهيولى عند قدماء اليونان، وذلك بالتعارض مع كل تشكُّل ينتسب إلى أغراض وأشياء تُدرك بحسب وحدة معناها. إن هدف الوعي الحميم للزمن وتكوينه هو بلوغ هذا المستوى من الجذرية.

لن أعود إلى الاكتشافين الفينومينولوجيين اللذين ندين بهما إلى هوسيرل. من ناحية، الاختلاف بين «الاحتفاظ» بمرحلة الجريان الذي مرَّ لتوه والذي ما زال ملتصقاً بالحاضر الحي، «التذكر» للمراحل الزمنية التي لم تعد تلتصق بالحاضر الحي؛ ومن ناحية ثانية، الاختلاف بين الطابع الموضعي للذكرى وبين الطابع غير الموضعي للصورة. لقد تجرأت فتحدثت عن هذا ضمن إطار فينومينولوجيا «موضوعانية» تهدف إلى تمييز الواقع الماضي للذكرى عن عدم واقعية المتخيل. سأركِّز هنا على المسلمات المتعلقة باستقصاء يعلن أنه ينتمي إلى فينومينولوجيا الوعي، وبشكل أدق إلى الوعي الحميم وذلك من خلال منظورنا في هذا الفصل، وهو المواجهة بين إعادة التذكر الخاصة وبين إقامة الاحتفالات التذكارية العامة.

إن الدائرة الثالثة لكتاب **دروس من أجل** والتي تعود إلى عام 1905 تتابع بالطريقة التالية ما بدأته في الدائرة السابقة حيث كان تحليل الزمانية ما زال يستند «إلى شيء فردي» (الفقرة 35)، إلى شيء معيَّن يدوم. صوت أو نغم. هوية هذا الشيء المعيَّن كانت قد تكوَّنت في ديمومتها ذاتها. أما الآن، فإن استمرارية تدفق المد هي التي تأخذ مكان الهوية المتكوِّنة زمنياً. وهكذا، فإن الفقرة 36 تحمل العنوان التالي: «التدفق المكوِّن للزمن كذاتية مطلقة». إن محو الشيء، بالتالي العملية الفردية والمحمولات التابعة لها، لا يترك، مع ذلك اللغة في الفراغ: تبقى الصلة الداخلية المحضة باستمرارية الظهورات الحاصلة بين لحظة الآن وبين لحظة سابقاً، بين مرحلة حالية وبين استمرارية ماضٍ بعد ماضٍ. نلاحظ هنا الاختلاف في استعمال مقولة الآن: إنها لم تعد تعني فقط بداية شيء معيَّن يدوم أو توقفه، بل أصبحت تعني الحالية actualité المحضة للظهور. إننا نستمر بالطبع بتسمية هذا المد بحسب ما يتكوَّن، «غير أنه ليس أي شيء 'موضوعي' زمنياً»: «إنه الذاتية المطلقة، وهو يملك الخواص المطلقة لما يجب أن ندعوه مجازاً على أنه 'مد'، شيء يتدفق: 'الآن' في نقطة من الحالية، نقطة ـ مصدر، ينبوع أصلي، إلخ. وعندنا في المعيوش من الحالية النقطة ـ المصدر الأصلي واستمرارية من لحظات الصدى. من أجل التعبير عن كل هذا، تعوزنا الكلمات» (المصدر نفسه).

في الواقع إن الكلمات لا تنقصنا بشكل مطلق. إن استعارة المد، المتدفق، الجريان التي يشارك هوسيرل فيها وليم جيمس وبرغسون تسمح لنا باستعارة المصدر، الينبوع: وهكذا نحافظ على محور مرجعية كي نقول الاستمرارية، وهكذا المحور هو النقطة ـ المصدر الأصلي. وليس ذلك بداية شيء معيَّن، لكن الآن الخاصة بالتدفق. يمكننا الاحتفاظ بمعجم الاستبقاء، ولكن من دون الاستناد إلى شيء تكوَّن في الديمومة. هذا المعجم يجب أن يُعاد إلى حساب الظهور بما هو كذلك. هل يمكننا أن نستمر بالكلام عن وحدة؟ عن مد واحد؟ نعم، بمعنى أن التحول غير المنقطع لـ«الآن» إلى «لم تعد» وتحول «ليس بعدُ» إلى «الآن» يُعامل تكوين مد وحيد إن كانت كلمة تكوين تظل تحتفظ بمعنى حين لا يتكوَّن أي شيء إلاَّ المد، هو نفسه: «إن الزمن المحايث يتكوَّن كواحد الأشياء والعمليات المحايثة. وتلازماً، فإن الوعي الزمني للمحايثات هو وحدة كل» (الفقرة 38). «هذا الكل ليس سوى استطراد ثابت لأنماط الوعي، لأنماط للوجود

المنساب...» (المصدر نفسه). إن ظهور واحد بعد الآخر أو معاً ـ في وقتٍ واحد ـ هو ما ندعوه بشكل عام التتابع والتعايش [التواجد معاً]. إن ضرورة التخلي عن الإرجاع إلى أشياء تدوم واستحالة ذلك في الوقت عينه لا تمرُّ من دون أن تقلق هوسيرل: «ولكن ماذا يعني هذا»؟ لا يمكننا هنا أن نقول أكثر من 'انظروا' (المصدر نفسه). ماذا؟ إن التحويل يستمر من الآن المحايثة («الآن خاصة بالصوت») إلى صيغ لوعي الماضي المباشر. وهذا يعطي الآن جديدة يسميها هوسيرل «صورية، شكلية». (المصدر نفسه). لنلاحظ اللجوء إلى مفهوم الصورة أو الشكل مساندة للغة حول المد، الجريان: «إن الوعي بالنسبة إلى صورته (شكله)، بما هو وعي لإحساس أصلي، هو متطابق الهوية» (المصدر نفسه). ولكن على عكس كانط الذي يعتبر أن لغة الشكل هي لغة مسلَّمة القبْلية، وبهذا المعنى لغة الخفاء invisibilité[17]، هناك حدسية معيَّنة ترتبط بهذه الأشكال: الآن، في السابق، في الوقت عينه، الواحد بعد الآخر، باستمرار. هذه الحدسية ترتبط بوضع المرحلة، وتترجم ببقاء معجم القصدية، ولكن بعد أن يصبح مزدوجاً بين استعمالين للتعبير «استبقاء»، من ناحية، من أجل ديمومة شيء معيَّن، ومن ناحية ثانية بقاء المرحلة الحالية داخل وحدة المد، الجريان: «في مدٍّ واحد وحيد للوعي تتشكَّل في آنٍ واحد الوحدة الزمنية المحايثة للصوت ووحدة تدفق مد الوعي نفسه». (الفقرة 39). بعد ذلك يعلن هوسيرل حيرته: «مهما بدا هذا الأمر صادماً (بل حتى مُحالاً في البداية) حين نقول إن جريان الوعي يشكِّل وحدته، فالحقيقة هي أن الأمر كذلك. ويمكننا أن نفهمه انطلاقاً من تكوين ماهيته. (الفقرة 39). إن حل هذه المفارقة الظاهرة هو التالي: من ناحية، فإن وحدة الشيء الذي يدوم تتشكَّل بنفسها «من خلال» المراحل. من ناحية أخرى، فإن النظرة تتجه نحو تدفق المد (الجريان)، وهكذا يكون عندنا قصديتان: إحداهما مستعرِضة transversale مصوَّبة نحو الشيء الذي يدوم (نتكلم عندها عن استبقاء الصوت)، والأخرى التي لا تستهدف إلاَّ «أيضاً» بما هي كذلك في الاستبقاء وسلسلة

(17) انظر بول ريكور، **الزمان والسرد**، المجلد الثالث، «الزمان المروي»، باريس، منشورات سوي، 1985 مجموعة Points، 1991، ص82 ـ 109. [الترجمة العربية، سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2006، ص65 ـ 87].

استبقاءات الاستبقاءات: «وهكذا فإن تدفق المد تخترقه قصدية طولانية، تسترد ذاتها باستمرار أثناء جريان تدفق المد». (المصدر نفسه). ويتابع هوسيرل: «إن أنا أقمت في هذه القصدية الطولانية، فإني أُبعد عن الصوت [. . .] نظرة تفكيرية» (الفقرة 33) ولا أعود آخذ بعين الاعتبار سوى صلة الاستبقاء بالظهور الأصلي، أي باختصار التجدد المستمر للجريان نفسه. غير أن القصديتين تظلان متداخلتين. بتعبير آخر، إننا لا نستطيع أن نصل إلى التكوين المطلق للجريان إلّا بالتلازم (الكلمة وردت سابقاً) مع تكوين شيء معيَّن يدوم. وبسبب هذا التلازم بين القصديتين يحق لنا أن نكتب: «إن تدفق مد ـ الوعي المحايث المكوِّن للزمان ليس موجوداً فقط ولكنه أيضاً، بطريقة بارزة ومفهومة، موجود بشكل يجعل ظهور شخص تدفق المد فيه أمراً واقعاً بالضرورة، وأننا بعد ذلك سنستطيع بالضرورة أن ندرك تدفق المد في جريانه». (الفقرة 39). هناك حرج جديد استُبعد حالاً: هل أن الظهور الشخصي للتدفق سيكون في تدفق آخر؟ كلا: إن تراجعاً لا متناهياً لا يمكن أن يهدد العملية، إن تكوين تدفق المد هو نهائي لأنه يقوم على تكوين ذاتي حيث يتطابق المكوِّن والمكوَّن، لأن تكوين المحتويات المحايثة ـ أي تلك المعيوشة بالمعنى المألوف ـ هي «من صنع الجريان المطلق للوعي». (الفقرة 40). لكن هل لهذا الصنع من حدود؟ لقد طرحت المسألة سابقاً بخصوص الأفق المحتمل لاستبقاءات الاستبقاءات. وهي تطرح من جديد حول تدفق المد: هذه الاستبقاءات والتخيلات «المحددة» لها أفق غامض، حين تجري تمرُّ بمراحل غير محددة متعلِّقة بالمجرى الماضي والمستقبلي لتدفق جريان المد، وبفضلها فإن المحتوى الحالي يدخل في وحدة تدفق المد. (الفقرة 40). إن المسألة المطروحة حول الأفق تظل مفتوحة. إن مسألة الولادة وكذلك مسألة الموت ليس لهما مكان هنا، على الأقل خارج حقل فينومينولوجيا جينية. أما بالنسبة إلى اليقينية indubitabilité التي يحظى بها استبقاء الشيء الذي يدوم فإنها تتصل بالتكوين الذاتي الذي يحظى بحدسية intuitivité رفض كانط أن يعطيها للأشكال القبْلية للحساسية. هذا هو التكافؤ المزدوج «للانطباع» الذي تنتظم من حوله كل «الإنتاجات» التي أسميناها «الاستحضارات» [جعل الأمر حاضراً][18] في التحليل المشترك للخيال والذكرى.

(18) إننا نلتقي هنا بالتعبير الألماني Gegenwärtigkeit وقد تُرجم هنا بكلمة حضور =

إن الحاضر بالنسبة إلى استحضار شيء معيَّن (يقول هوسيرل هنا وعي انطباعي) هو كالدليل الزمني بالنسبة إلى المحتوى «الموضوعاني» للذكرى لا يفترقان. إن الترابط يحصل بالطريقة التالية: «إن الإدراك هو وعي شيءٍ ما، موضوع ما. ولكنه انطباع لأنه وعي، أي أنه شيء ما من الحاضر «المحايث». (الفقرة 42). إننا ندعو «وعياً أصلياً» هذه النواة، هذه البؤرة من الحضور «الموضوعاني» ومن الحاضر التفكري. عن هذا الوعي الأصلي، نستطيع أن نقول ما قلناه عن المد المتدفق المطلق الذي لا يتطلب أي مدٍّ آخر أصلي أكثر منه: إن الوعي الأولي «لم يعد من خلفه وعي يصبح هو فيه موضوع الوعي» (المصدر نفسه). بهذا المعنى هو أصلي بمعنى الأول. بالنسبة إلى هذا الأصلي، فإن القصدية المستعرضة، الخاصة بشيء معيَّن، يمكن أن تؤخذ على أنها «موضعة objectivation»: إن الزمن المحايث يتموضع s'objective في زمن موضوعات (أشياء) متكوِّنة في الظهورات المحايثة، وذلك لأن الكثرة المخففة تدريجاً لمحتويات الإحساس بوصفها وحدة الزمن الفينومينولوجي (بالتالي في التعددية المخففة والزمنية فينومينولوجياً، لإدراكات هذه المحتويات) تظهر شيئية متطابقة في هويتها تقدم نفسها بدون انقطاع وفي كل المراحل في تعدديات مخففة تدريجياً (الفقرة 43) لقد قلبت هنا العلاقة بين تحاليل القسم السابق، لما كانت القصدية المستعرضة transversale والتي تستهدف شيئاً معيَّناً يدوم تُستخدم كسند للقصدية الطولانية longitudinale التي تأتي إلى التحليل عن طريق التفكير. هل تسقط كل المقاومات التي تستطيع الفينومينولوجيا الموضوعانية أن تعارض بها الطابع المطلق لحضور الحاضر؟ كيف يمكن لوحدة تدفق المد أن تقول نفسها من دون دعم يأتي من موضوعية متكوِّنة؟ يقلب هوسيرل بعناد المعادلة: من أجل أن يكون عندنا شيء يدوم، لا بد من وجود مد يكوِّن نفسه بنفسه. على هذا التكوين الذاتي ينتهي مشروع فينومينولوجيا «محضة».

إن الأولية المعطاة هكذا إلى التكوين الذاتي إلى المدِّ الزمني لا تجعلنا نلاحظ مباشرةً العقبات التي ترفعها مثل هذه الذاتية المفرطة في وجه فكرة تكوين

= «présence» (هوسيرل، **دروس**، مصدر سابق، ص117)، إلى جانب التعبير Gegenwärtigung وقد تُرجم بكلمة présentation استحضار، الملاصق لكلمة Präsentation التي لا تثير ترجمتها إلى الفرنسية أي مشكلة.

متزامن للذاكرة الفردية وللذاكرة الجماعية. علينا بعد أن نكتشف أن الوعي المتعالي المكوَّن من مده يشير إلى ذاته على أنه أنا هي نفسها متعالية، وبتعبيرٍ آخر، فإن الزوج أنا أفكر/المفكر فيه ينتشر في الثلاثي أنا أفكر المفكَّر (فيه). هذه الحركة الجذرية التي نرى بدايتها في كتاب **الأفكار** I تصبح واضحة علنية تماماً في **التأمل الرابع** من **التأملات الديكارتية**، وذلك بالضبط كمقدمة لإشكالية البينذاتية. إن الوعي المتعالي للمد يشير عندها إلى نفسه على أنه وعي أنا واحدة فتصبح الصعوبة المرور من الأنا المتوحدة إلى آخر قادر على أن يصبح بدوره «نحن»[19]. والحال أن ما يبدو أنه ينقص المقاربة «الأناوية» هو الاعتراف بوجود غياب أولي هو غياب أنا غريبة، غياب آخر، القائم دوماً ضمناً في وعي الذات الوحيدة.

عندها تطرح منذ الآن مسألة معرفة إن كان مثل عدم الاعتراف هذا، وهو في الظاهر محدد ويتعلق بالغياب، لا يؤثِّر في المشروع الفينومينولوجي برمته، وإن لم تكن فينومينولوجيا الوعي الحميم للزمان لا تعاني منذ الآن غياباً حميماً، كذلك علينا ربما أن نناسبه مع هذا الغياب الآخر، وهو غياب الآخر في الوضع الذي تحتله الأنا.

من البارز أن مسألة الغياب لدى الحضور الذي طرحناه منذ بداية بحثنا بواسطة النظرية الأفلاطونية حول الأيقونة (الصورة)، قد بدا أنها قد اختفت من الأفق الفلسفي للفينومينولوجيا. والحال أن هذه الصلة بين الصورة الحاضرة لدى شيء معيَّن غائب قد شكَّلت منذ عصر كتاب أفلاطون **ثياتيتوس** اللغز بامتياز لتمثيل الماضي، علامة الأسبقية التي تضاف إلى الغياب. يمكننا عندها أن نتساءل إنْ كانت الدينامية التي تقود تدريجاً إلى تخطي تكوين ديمومة شيء معيَّن عن طريق التكوين الذاتي للمد الزماني لا تعادل اختزالاً تدريجياً للسلبية في التصور نفسه للزمان. اختزال له نظيره في اختزال الغريب في حلقة الخاص.

هذا الاختزال للغائب قد بدأ على صعيد الفينومينولوجيا «الموضوعانية» للذكرى مع تحليل العلاقات بين الإدراك وبين الذكرى الأولى وبين الذكرى الثانية وبعد ذلك مع تحليل العلاقات بين الذكرى وبين بقية صيغ الاستحضار. غير أننا

(19) إننا نقرأ في **دروس**: إنَّ المدَّ هو «فريد ووحيد» (الفقرة 39).

لا نستطيع أن نقول إن أي دليل على السلبية لم يكن بيِّناً في هذين التحليلين الماهويين. لقد قلنا إن الذكرى الثانية ليست الذكرى الأولى وهذه ليست الإدراك. ما حصل للتو قد بدأ بالأفول، بالاختفاء. صحيح أنه قد استُبقي، لكن لا يُستبقى إلاَّ ما قد سبق له فاختفى. أما إعادة التذكر فلم يعد لها أي صلة بالإدراك الحسي، إنها تماماً من الماضي، إنها لم تعد، ولكن «ما مرَّ لتوه» هي قد أصبحت انقطاعاً، لقد انتهت من الظهور. بهذا المعنى، يمكننا الكلام عن غياب متزايد طوال سلسلة الذاكرة.

إن الأطروحة التأويلية عندها في التالية: «إن الـ méta ـ مقولة» التي تعمل على إلغاء هذه الاختلافات هي méta ـ مقولة «التغيير». إن عمليتها الكبرى هي أن تجعل من الاستبقاء المفهوم الرئيسي لكل التحليل الزمني على حساب إعادة التذكر. بتعابير التغيير، فإن الاستبقاء هو إدراك ممتد، يدوم. إنه يساهم أيضاً في نور الإدراك، «ولم يعد» التي تخصه هي «أيضاً». ففي حين أن فينومينولوجيا للذكرى مثل فينومينولوجيا أرسطو قد أعطت إلى البحث عن الزمن المفقود مكاناً مساوياً إلى المكان الممنوح إلى الحضور في النفس للتأثر الذاكري، نرى أن فينومينولوجيا هوسيرل حول الذكرى تقترح بصعوبة معادلاً للتذكر، إعادة تملك الزمن الضائع بالتالي إلى التحقق من أمر بما هو إقرار بالهوية من خلال الاختلاف. يمكننا أن ننسب إلى سيادة «الميتامقولة» الخاصة بالتغيير الميل العام لدى فينومينولوجيا الذكرى لأن تمتص ذكرى ثانية في الذكرى الأولى، مما يشكِّل إلحاقاً زمنياً حقيقياً للحاضر، ويتم هذا الامتصاص عن طريق فكرة استبقاء الاستبقاءات التي تختبىء تحتها الوظيفة التوسطية للذكرى الثانية. والحال أنها هي في النهاية الذكرى الحقيقية، إنْ كانت كما أعتقد، التجربة الزمنية الأساسية هي تجربة المسافة وتجربة العمق الزمني. ينتج من هذا أن كلَّ الديالكتيك قد استُبعد من الوصف، وأن كل القطبيات التي بنينا على أساسها فينومينولوجيا الذكرى (الفصل الأول، الفقرة 2) قد سُطحت وأُخمدت تحت معطف فكرة التغيير.

أما بالنسبة إلى السلسلة الثانية للتحاليل الفينومينولوجية وهي تلك التي تهتم بمكان الذكرى داخل عائلة الاستحضارات، فهي تقدم لنا مقاومة أكبر في وجه مشروع اختزال الغيرية: إن السلسلة كلها «الصورة، الخيال، الذكرى» تقع من جهة الاستحضار أي اللاحضور، أو بتعبير أدق اللاقدوم (إني أشدِّد مرَّةً أخرى على هذا

الاختلاف البسيط الذي يحفظ تحليل التمثيلات أو التصورات من أن تبتلعها قبل الأوان نظرية مهيمنة للحاضر بمعنى الآن). بهذا الخصوص، فإن التعارض بين الحالي وبين اللاحالي يبدو بدئياً لا يمكن اختزاله. يمكننا مع هوسيرل أن نمازج بطرق عدة الصورة والخيال والذكرى: إن اللعبة تستمر بين أعضاء العائلة الكبرى للاستحضارات أو التصورات والتمثيلات. منذ البداية، هناك ناحية سلبية مع «المتخيل» «الوهمي» «وما حفظ غيباً». وحول هذه السمة تقدم لنا فينومينولوجيا هوسيرل كل الوسائل الوصفية لأخذها بعين الاعتبار، غير أن ديناميتها تدفعها إلى التقليل من شأن اكتشافها، بل إلى إلغائه.

على ما يبدو هذا هو واقع الحال مع القسم الثالث من **دروس من أجل الوعي الحميم للزمان**. بفصل حركة الانتقال من التحليل «الموضوعاني» للذكرى إلى التحليل التفكري للذاكرة فقدت السلبية نهائياً، ولم تعد تبدو، إذ إنها اختُزلت إلى مجرد استلام. هناك إشارة لا تخطىء: إن الأولية بلا منازع المعطاة إلى إشكالية الاستبقاء التي عن طريق المضاعفة، المعاودة، تمتص لصالحها إشكالية إعادة التذكر حتى أنه لا تعود هناك سوى مسألة استبقاء الاستبقاءات[20]. ما هو أخطر من ذلك: إن إشكالية القصدية المزدوجة المستعرضة والطولانية قد رُبطت بالاستبقاء وحده من دون غيره. إن إشكالية الوحدة يمكن أن تُحفظ بهذه الطريقة على مستوى المد، وذلك على الرغم من تبعية هذه الإشكالية لتكوين المواضيع (الأشياء) الزمنية (صوت، صوت واحد فقط). وهكذا يستفيد المد من امتياز الهوية المتطابقة مع ذاتها. إن الاختلافات المتبقية تلجأ عندها إلى إنكار المراحل المتعددة وإلى «استمرارية التدرجات». (الفقرة 35). إن الفكرة النهائية لاستمرارية الظهورات تتوج بهذه الطريقة الفكرة الأولى للتغيير.

(20) إنَّ المراجع المختصة بإعادة التذكر ليست غائبة، إلاَّ أنها مرتبطة مع الاستبقاء، الفقرة 39 تتكلم بهذا الخصوص عما «قد استُبقي بالدرجة الثانية في الاستبقاء». أضف إلى ذلك أنَّ مفهوم استبقاء الاستبقاءات يُختصر إلى مفهوم «السابق في آنٍ واحد»، حيث تلغى كل غيرية (الفقرة 39). في المقابل، من الصحيح القول إنه مع عودة التعارض بين «الانطباع وبين إعادة الإنتاج» (الفقرة 42) فإنَّ القطيعة مع الحضور تميل إلى فرض نفسها من جديد. غير أنَّ التأكيد على الترابط بين الظاهرتين يتغلب على الاعتراف باختلافهما.

إن نقاط مقاومة انتصار الحضور يمكن التفتيش عنها في اتجاهات عديدة: أولاً على المستوى الأخير للتكوين، مع الترابط الشديد بين القصدية الطولانية للحد الذي يتكوَّن وبين القصدية المستعرضة للمواضيع (الأشياء) الزمنية، والتفكير هنا لا يتوقف عن طلب دعم البنية «الموضوعانية» للذكرى. بعد ذلك، إنْ نحن تسلقنا منحدر كتاب **الدروس** فإن ازدواجية الذكرى الأولى والذكرى الثانية تقاوم ديكتاتورية الاستبقاء. أخيراً، فإن كل الفينومينولوجيا الرائعة لأسرة الاستحضارات ـ التخيل، «التوصيف»، الذكرى ـ تشهد على وجود ازدواجية أساسية بين التمثيل، التصور وبين القدوم.

في نهاية جولة الأفق هذه أعود إلى اقتراحي السابق: «إن إنكار السلبية الداخلية لوعي الذات أو ليس هو سراً قريب نكران الطابع الأولي للعلاقة بالغريب في التكوين «الأناوي» لوعي الذات؟ إن السؤال يبقى مفتوحاً»[21]؟

(21) إنَّ القراء المطلعين على مصنَّفات هوسيرل يلاحظون القرابة بين تحاليلي وبين تحاليل الشارح لهوسيرل العالم الممتاز رودلف بيرنيه الذي نقرأ له «مقدمة» لنصوص **فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان** (1893 ـ 1917)، **هوسيرليانا**، المجلد العاشر، هامبورغ، فيلكس ماينر 1985، ص XI ـ LXXVII، وكذلك «الحاضر غير الحاضر، الحضور والغياب في التحليل الهوسيرلي لوعي الزمان» في الأبحاث الفينومينولوجية، تحقيق و.ف. أورت، فريبورغ، ميونيخ، منشورات كارل أبر، 1983، ص16 ـ 57، وكذلك «حضور الماضي في التحليل الهوسيرلي لوعي الزمان»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، المجلد 19، رقم 2، 1983، ص178 ـ 198. إن أطروحة ر.بارنت التي تقول بأن ما لم يقل في فكر هوسيرل يكمن في انتمائه الخفي إلى ميتافيزيقا الحضور التي يرى هيدغر أنها تسيطر على الفلسفة الغربية تحت «شعار نسيان الوجود»، هي أطروحة مقبولة، على الرغم من عنف التأويل، غير أنها يجب ألاَّ تغلق الطريق أمام تصحيح لفينومينولوجيا هوسيرل على أرض تحليله الماهيوي نفسها. وبشكل خاص فإنها لا تتطلب التخلي عن إرجاع التجربة الزمنية إلى الحاضر. من دون علامة الآن كيف يمكننا أن تقول عن شيء إنه يبدأ أو ينتهي؟ يكفي ألا نخلط الحاضر الحي واللحظة الحالية للزمن الموضوعي: إن اختزال الزمن الموضوعي يقيناً من مثل هذا الخلط، من دون الحاضر ليس هناك من قبل ولا من بعد، وليس من مسافة أو عمق زمني. في هذا الحاضر الحي نفسه، كما لاحظ ذلك أغسطين يعمل «تمدد النفس». إن القول بحاضر أبدي لا يقود إلى إذابة التباينات والتواترات داخل الزمن، بل يؤدي على عكس ذلك إلى استعماله كتباين يكشف التمزق الذي يتحدث عنه بيرنيه («حضور الماضي». مقالة سابقة، ص179). في الحد الأقصى، فإن الانقلاب الذي تحتل بفضله فينومينولوجيا =

إننا نتخلى ونحن في هذه الحيرة عن متابعة قراءة كتاب **دروس من أجل الوعي الحميم للزمان** لكي نتوجه نحو الإشكالية التي تهمنا وهي إشكالية العلاقة بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية[22]. بقفزة واحدة سنتحول إلى المنقلب الآخر للفينومينولوجيا، وهو منعطف نظرية الوعي المتعالي ونظرية البينذاتية. إنها لحظة **التأمل الخامس** من **التأملات الديكارتية**، حين يحاول هوسيرل أن يمر من الأنا المتوحد إلى آخر حري بأن يصبح بدوره نحن[23].

= الاختلاف الأرضية عينها التي تحتلها فلسفة الحضور المتطابق مع الذات، يثير صعوبات خاصة به. هناك تأويلات ممكنة أخرى غير التأويلات المستوحاة من هيدغر: ألم يُعِد هوسيرل الحياة إلى مسلَّمات فلسفة فخته حول الهوية من دون أن تكون هناك ضرورة لربط مثل هذا الرافد الفكري بنوع واحد مفترض لميتافيزيقا الحضور؟ يمكننا أن نتساءل مع أمانويل ليفيناس منذ نصه العظيم **الزمان والآخر** (باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1983)، إن لم يكن الإنكار الأول هو جوهرياً أخلاقي، وإن لم يكن عدم الاعتراف الأصلي بالآخر هو الذي يعمي البصيرة أمام كل أشكال الغيرية بعد أخذها واحدة واحدة. غير أنه يمكننا كذلك أن نفترض مسبقاً بأنه لا يوجد سبب واحدٌ للأشكال المتعددة للعمى تجاه السلبي، ولكن هناك «تشابه عائلي» عصيٌّ على توحيد نسقي يشير، وهنا المفارقة، إلى انتصار الهوية باسم الاختلاف نفسه. هناك كتاب عنوانه **ضيافة الحضور. قضايا الغيرية في فينومينولوجيا هوسيرل**، ستوكهولم، منشورات Almqvist & Wicksell ألمكفست وفكسيل 1998، لمؤلفه أ. بيرنباوم (Birnbaum)، وقد ارتاد فيه بنجاح كل موارد هذا التشابه العائلي عند كل أشكال السلبية في مصنَّفات هوسيرل. وبهذا الصدد فإن التشابه العائلي الأبرز هو بين إنكارين، إنكار الغياب الحميم للزمان وإنكار غياب الغريب في «الأناوية» ـ الغريب هذه الشخصية التي بدونها لا يمكن لأي «أناوية» أن تبدأ. من ر. بيرنيه مرة أخرى بهذا الصدد: «الآخر الخاص بالزمان» في أمانويل ليفيناس، الإيجابية والتعالي، بإشراف ج ـ ل. ماريون، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية مجموعة أبيميتيه 2000، ص143 ـ 163. يبقى أن نأخذ بالحسبان المجلد 23 **للهوسيرليانا**، التمثيل ، الصورة الخيال، مصدر سابق، وكذلك التمييز بين الذكرى كموضوع قصدي والذاكرة كإدراك للزمن، وحول هذه القضية الأخيرة وحدها تدور المناقشة الحاضرة.

(22) **الزمان والسرد** المجلد الثالث، مصدر سابق، يشدِّد على إشكالية أخرى هي إشكالية حدسية وعي الزمان في مواجهة إخفائه، كما يبدو أن الإستيطيقا (الحاسة) المتعالية تفرضه بحسب كانط.

(23) إدموند هوسيرل، «التأملات الديكارتية والمحاضرات الباريسية»، تحقيق وتقديم س. شتراسر، **هوسيرليانا**، المجلد الأول، لاهاي، نيهوف 1963. هناك ترجمة فرنسية أولى قام بها ج. بيفر وا. ليفيناس (باريس، أرمان كولان 1931، فران 1947)، ترجمة جديدة =

لم تكن **دروس من أجل الوعي الحميم للزمان** تسمح بمعرفة مسبقة للطريق التي يمكن في نهايتها للتجربة الزمنية أن تصبح تجربة مشتركة ومتقاسمة. كانت الفينومينولوجيا تتقاسم، في هذه المرحلة، مع «المذهب النفساوي» الذي كانت مع ذلك تحاربه بما هو تموضع objectivation للحقل النفسي، إشكالية علم خاص بالوعي المتوحد. عند هذا الحد تُطرح مسألة معرفة إن كان توسع المذهب المثالي المتعالي ليشمل البينذاتية يسمح بفتح طريق لفينومينولوجيا الذاكرة المشتركة. إن الفقرات الشهيرة الأخيرة التي نجدها في **التأمل الخامس** من **تأملات ديكارتية** تقترح بالفعل موضوعة الطابع الجماعاتي للتجربة على مختلف مستوياتها الدلالية، وذلك منذ تأسيس عمل مشترك للطبيعة الفيزيائية المادية (الفقرة 55) إلى التكوين الشهير «لجماعات بينذاتية عليا» (المسمَّاة كذلك «شخصيات من نظام عالٍ» (الفقرة 58)، وهذا التكوين يتأتى نتيجة عملية «جماعاتية اجتماعية». إننا لا نلاقي بالطبع كلمة الذاكرة المشتركة في هذا السياق الموسع للفينومينولوجيا المتعالية، إلَّا غير أنها تتماشى تماماً مع مفهوم «العوالم الثقافية» حين نعني به «العوالم المعاشة المجسدة العينية حيث تعيش سلباً وإيجاباً جماعات منفصلة نسبياً أو بشكل مطلق» (المصدر نفسه).

علينا أن نقيس الثمن الذي سندفعه لمثل هذا التوسع في الفينومينولوجيا ليشمل ميدان الحياة المشتركة. كان علينا أولاً ردكلة radicaliser المثالية المتعالية إلى حيث تقبل التوحدانية solipsisme كاعتراض مشروع، اختزال التجربة المتعالية إلى حلقة الخاص (الفقرة 44) تمثِّل في هذا الصدد النقطة القصوى في استبطان التجربة. إن التجربة الزمنية، التي كان قد وصفها بشكل رائع قبل أربعين سنة قد وضعت افتراضاً في حلقة الخاص هذه. بل إن طابعها كمد وتدفق وأفق منفتح على اللامتناهي قد أشير إليه بوضوح منذ عنوان الفقرة 46: «الخاصية كحلقة من الحاليات وإمكانات مد المعيوشات». إن هذا المرور الاضطراري بحلقة الخاص جوهري لتأويل ما يلي: إن تكوين الغير كغريب لا يشير إلى ضعف

= قام بها مع تقديم وتعليق أ.دو لوني (باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1991). لقد اقترحتُ تحليلاً لِ **التأملات الديكارتية** بمجملها ولِ **التأمل الخامس** بشكل منفصل، في كتابي **في مدرسة الفينومينولوجيا**، باريس، فران، 1986. [سيصدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة].

الترانسندنتالية الهوسيرلية بل إلى تقويتها والتي تبلغ ذروتها في «الأناوية». بالفعل، «في» الحلقة الخاصة، تتشكَّل تجربة الآخر بوصفه غريباً، وذلك على حساب مفارقات كنت قد عرضتها في مكان آخر[24]. هناك تنافس قاسٍ قائم بين قراءتين للظاهرة التي يشير إليها هوسيرل بكلمة Paarung، (زوج، الفقرة 51). من ناحية، فإن الآخر يتشكَّل كغريب أي بوصفه لا ـ أنا، غير أنه يتشكَّل «فيَّ» أنا. هناك اقتراح بإقامة توازن غير مستقر بين هاتين القراءتين عن طريق اللجوء إلى مفهوم التحاضر، الحضور معاً بعد اعتباره كنمط خارق للمماثلة[25]. نستطيع أن نقول بهذا الصدد إن الاختزال إلى الحلقة الخاصة ونظرية الإدراك المثيل الذي يأتي بعده، يشكِّلان نقطتين إجباريتين للرسو من أجل فينومينولوجيا لاحقة لإضفاء الطابع الجماعاتي للتجربة التي وضع خطوطها العريضة في **التأمل الخامس** من **التأملات الديكارتية**، الحلقة الخاصة، الزوج، الجماعاتية، تشكِّل بهذه الطريقة سلسلة مفاهيم من دون انقطاع تبلغ عتبة ما يمكن أن ندعوه علم اجتماع فينومينولوجي، ولقد جازفت أنا شخصياً بأن أربطها بالمفاهيم المفاتيح التي وضعها ماكس فيبر على رأس مصنَّفه الكبير **الاقتصاد والمجتمع**، كعنوان لعلم اجتماعٍ شامل قائم على الفهم والتفسير.

لن أطيل الحديث أكثر حول الصعوبات المتعلقة بربط المذهب المثالي المتعالي بنظرية البينذاتية. إني بالأحرى أودُّ طرح السؤال الذي اعتبره سابقاً لكل ما عداه: من أجل بلوغ مفهوم التجربة المشتركة هل علينا البدء بفكرة الخاص، ثم العبور بتجربة الغير، ثم أخيراً القيام بعملية ثالثة تسمى إضفاء الصبغة الجماعاتية على التجربة الذاتية؟ هل هذا التسلسل هو حقاً بغير رجعة؟ أَوَليست المسلَّمة التأملية الخاصة بالمثالية المتعالية هي التي تفرض عدم الارتداد هذا، وليس الإكراه الخاص بالوصف الفينومينولوجي؟ لكن هل أن فينومينولوجيا محضة، أي من دون مسلمات، يمكن تصورها أو تحقيقها؟ إني أظل في حيرة من أمري. إني لا أنسى

---

(24) انظر: بول ريكور، **التأمل الديكارتي الخامس**، (المصدر نفسه، ص197 ـ 225).

(25) وهكذا فإننا نتكلم عن إدراك مثيل. هناك المئات من الصفحات المكرَّسة لهذا الإدراك المثيل الذي لم يُعثر عليه في المخطوطات التي بقيت فترة طويلة غير منشورة والمكرَّسة للبينذاتية والتي نشرها أيزوكيرون.

التمييز بل كما يجب أن أقر، القفزة التي اضطر إليها هيغل لحظة مروره من نظرية الروح الذاتي إلى نظرية الروح الموضوعي في كتابه **الموسوعة**، وكذلك كان قد فعل في قلب **فينومينولوجيا الروح** عند عتبة الفصل المعنون «Geist» [الروح] (الفصل 6). هناك لحظة حيث علينا المرور من أنا إلى نحن. لكن أليست هذه النقطة أصلية، على طريقة نقطة انطلاق جديدة؟

مهما كان من أمر هذه الصعوبات، إن نحن بقينا داخل منظور **التأمل الخامس** من **التأملات الديكارتية**، فإن المفهوم الاجتماعي للوعي الجماعي لا يمكن أن يأتي إلاً من عملية ثانية لتموضع التبادلات البينذاتية. عندها يكفينا أن ننسى عملية التكوين التي أوجدت هذه الكيانات كي نعالجها بدورها على أنها موضوعات ملازمة لمحمولات شبيهة بتلك التي ننسبها في البداية إلى الوعي الفردي. يمكننا عندها أن نلحق بإنتاجات عملية تموضع التبادلات البينذاتية الطابع التماثلي الذي ينسبه هوسيرل إلى كل الأنا الأخرى بالنسبة إلى الأنا الخاصة بي. وبفضل هذا التحويل التماثلي يمكننا أن نستعمل ضمير المتكلم بصيغة الجمع وأن ننسب إلى الضمير نحن ـ مهما كان من يحمله ـ كل امتيازات الذاكرة: خاصويتي mienneté، الاستمرارية، قطبية الماضي ـ المستقبل. في هذه الفرضية التي تحمِّل البينذاتية كلَّ عبء تكوين الكيانات الجماعية، علينا ألَّا ننسى إطلاقاً أننا من باب التماثل فقط، وبالنسبة إلى الوعي الفردي وذاكرته، نعتبر الذاكرة الجماعية كمجموعة من الآثار الباقية من جرَّاء الأحداث التي أثَّرت في مجرى تاريخ المجموعات، ونعترف بأن لها المقدرة في إخراج هذه الذكريات المشتركة بمناسبة الأعياد، وإقامة الطقوس والاحتفالات العامة. ليس ثمة شيء يمنع، بعد الاعتراف بالتحويل التماثلي، من اعتبار هذه الجماعات العليا البينذاتية، أنها الموضوع الملازم لذكرياتها، والحديث عن زمانيتها أو تاريخيتها؛ باختصار، تحديد خاصويتي لذكرياتي تماثلياً إلى فكرة تملّك نقوم به نحن لذكرياتنا الجماعية. وهذا يكفي ليعطي للتاريخ المكتوب نقطة ارتكاز في الوجود الفينومينولوجي للمجموعات. بالنسبة إلى عالم الفينومينولوجيا، فإن تاريخ «العقليات»، وتاريخ «الثقافات» لا يطلب أقل من ذلك، غير أنه لا يطلب أيضاً أكثر من ذلك.

II ـ النظرة الخارجية

موريس هالبفاكس

إن فكر موريس هالبفاكس[26] قد عرف، بعد عدة عقود من نشر كتابه **الذاكرة الجماعية** شهرةً لم تكن متوقعة[27]. إن مثل هذا التكريس لا يمكن أن يبقينا غير مبالين، لمّا كان التاريخ لا يستطيع أن يعرض ويصحح وينتقد، بل وحتى أن يضم الذاكرة إلّا بصيغ الذاكرة الجماعية. وهذه تشكّل المُواجِه المناسب للتاريخ.

إننا ندين لموريس هالبفاكس بالقرار الفكري الجريء الذي تمثّل في أنه نسب الذاكرة إلى كيان جماعي يسميه المجموعة أو المجتمع. بالطبع، لقد استنبط قبل

---

(26) موريس هالبفاكس، **الذاكرة الجماعية**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1950، نشرتها السيدة جان ألكسندر المولودة هالبفاكس، سنستشهد بالطبعة النقدية التي قام بها جيرار نامر بالتعاون مع ماريا جيسون، باريس، ألبان ميشال، 1997.

(27) راجع باتريك هـ.هوتن، **موريس هالبفاكس كمؤرخ للذاكرة الجماعية في التاريخ كفن للذاكرة**، جامعة فيرمونت، 1993، ص73 وما يليها. إنَّ المؤلف يضع هالبفاكس في مكان مشرِّف جداً في سلسلة تضم إلى جانب ووردزورث (Wordsworth) وفرويد فيليب إيريس (Philippe Ariés) وميشال فوكو (Michel Foucault). من ناحية ثانية هناك ماري دوغلاس (Mary Douglas) التي كتبت مقدمة هامة للترجمة الإنكليزية لكتاب الذاكرة الجماعية («المقدِّمة: موريس هالبفاكس [1877 ـ 1941]» في م.هالبفاكس، «الذاكرة الجماعية» The Collective Memory، نيويورك، هاربر وَ رو Row 1980). في هذه المقدِّمة تقارن مساهمة موريس هالبفاكس بمساهمة إدوار إيفانز بريتشارد (Edward Evans-Pritchard). ودراستها نفسها التي عنونتها كيف تفكر المؤسسات How Institutions Think (سيراكوز، مطبوعات جامعة سيراكوز، 1986) تجد سنداً لها في دراستها «للفقدان البنيوي للذاكرة» الذي سنعود إليه في الفصل حول النسيان. من ناحية ثانية هناك العديد من المؤرخين الفرنسيين الذين يقرون بأنَّ مصنَّف موريس هالبفاكس ليس مجرد ملحق بعلم اجتماع إميل دوركهايم، بل هو مقدمة للمواجهة بين الذاكرة الجماعية والتاريخ. وبهذا الصدد سنكتفي في هذا الفصل بدرس الفصل الثاني المعنون «ذاكرة فردية وذاكرة جماعية» من كتاب «الذاكرة الجماعية»، مصدر سابق، ص51 ـ 96. سنضع جانباً، من أجل مناقشة لن تجد مكانها إلاً ضمن إطار الفلسفة النقدية للتاريخ، الفصل المفتاح المعنون «ذاكرة جماعية وذاكرة تاريخية» (ص97 ـ 142). عندها سيكون للتمييز بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية أهمية تعادل التمييز الوحيد الذي يهمنا في هذه المرحلة من بحثنا، وهو التمييز بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية.

كتابه **الذاكرة الجماعية** مفهوم **الأُطر الاجتماعية للذاكرة**[28]. كان ذلك بوصفه محض عالم اجتماع يقتفي أثر إميل دوركهايم، لذلك فقد أشار إلى الذاكرة بضمير الغائب، وقد حمَّلها بِنى للملاحظة الموضوعية. إن الخطوة التي قام بها في الذاكرة الجماعية كانت في تخليص مرجعية الذاكرة الجماعية من عمل الذاكرة الشخصية وهي تستعيد ذكرياتها. إن الفصل الثاني المعنون «ذاكرة فردية وذاكرة جماعية» قد كُتب من أوله إلى آخره بصيغة ضمير المتكلم المفرد بأسلوب يكاد يكون أسلوب السيرة الذاتية. إن النص يقول بشكل أساسي ما يلي: من أجل أن نتذكر نحتاج إلى الآخرين. غير أنه يضيف: إنَّ نوع الذاكرة التي نملكها أي التي هي ذاكرتنا لا يمكن بأي شكل من الأشكال أنْ تُشتق من الذاكرة، بل إن نظام الاشتقاق هو على العكس من ذلك. تهدف قراءتنا النقدية إلى تفحص هذه النتيجة القصوى. لكن علينا أن نقول أولاً إن الذاكرة الفردية تتملك نفسها انطلاقاً من تحليل مرهف للتجربة الفردية بالانتماء إلى مجموعة، وعلى أساس التعليم الذي نتلقاه من الآخرين. كانت هذه هي الاستراتيجية المتَّبعة، لذا لم يكن من المستغرب أن تشكِّل الدعوة إلى شهادة الآخرين موضوع الافتتاحية. إننا نلاقي ذاكرة الآخرين بشكل أساسي ونحن نسير في طريق التذكر والتحقق، الظاهرتين الكبيرتين للتقسيم النمطي للذكرى، وفي هذا السياق لا تؤخذ الشهادة بعين الاعتبار لأنها قول أحدهم الذي سيستقبله واحد آخر، بل لأنها قول أتلقاه أنا من واحد آخر بوصفه معلومات حول الماضي. بهذا الصدد، فإن أول الذكريات التي نصادفها في هذه الطريق هي الذكريات المتبادلة، المشتركة (التي يضعها كاسي تحت عنوان «التذكر» Reminiscing) وهي تسمح لنا بأن نؤكد «في الواقع نحن لسنا وحدنا في أي وقت من الأوقات». وهكذا فإن المؤلف منذ مطلع بحثه يستبعد أطروحة المتوحدانية solipsisme، حتى كمجرد فرضية فكرية. إن الأبرز بين هذه الذكريات هو الذكريات المتعلِّقة بأماكن الزيارات المشتركة. إنها تتيح لنا الفرصة الممتازة أن نضع نفسنا ذهنياً ضمن مجموعة معيَّنة أو مجموعة أخرى. ثم نمرُّ تدريجياً من دور شهادة الآخرين في استذكار الذكرى إلى شهادات الذكريات التي نملكها بوصفنا

(28) م. هالبفاكس، **الأُطر الاجتماعية للذاكرة**، باريس، الكان، 1925، طبعة جديدة، ألبان ميشال، 1994.

أعضاء مجموعة ما. هذا ما يتطلب منا إزاحة في وجهة النظر، وهذا ما نحن قادرون جداً على القيام به. هكذا فإننا نصل إلى أحداث أعيد تكوينها من أجلنا عن طريق آخرين غيرنا. عندها يُعرِّف الآخرون عن أنفسهم عن طريق مكانهم في مجموعة ما. إن وصف الدراسة هو بهذا الصدد مكانٌ ممتازٌ لإزاحة وجهات نظر الذاكرة. بشكل عام، تحدد كل مجموعة أماكنها. ومن هذه الأماكن ننشئ ذاكرتنا أو نحتفظ بذاكرة. لقد سبق أن شكَّلت ذكريات السفر، ينابيع إزاحة تصاحبنا[29].

إن الكتاب يدخل في مرحلته النقدية الحرجة حين يهاجم الأطروحة التي يمكن القول إنها نفسانوية، وكان يمثِّلها في ذلك الحين شارل بلونديل (Charles Blondel)، وبحسبها فإن الذاكرة الفردية تمثِّل الشرط الضروري والكافي للتذكر وللتحقق من الذكرى. وخلف كل هذا يمرُّ ظل برغسون، وفي الجوار يقف التنافس مع المؤرخين للأسبقية في حقل العلوم الإنسانية التي كانت في أوج توسعها. إن المعركة تشن إذن على أرض الظاهرة الذاكرية المركزية عينها. الحجة السلبية: حين لا نعود نحن نشكِّل جزءاً من المجموعة التي تحفظ في ذاكرتها ذكرى ما، فإن ذاكرتنا الخاصة بنا تذبل بسبب عدم وجود دعائم خارجية. الحجة الإيجابية: «إننا لا نتذكر إلاَّ شرط أن نضع أنفسنا من جديد في تيار فكري أو في عدة تيارات فكرية». (**الذاكرة الجماعية**، ص63)[30]. بتعبير آخر، إننا لا نتذكر على الإطلاق وحدنا. يهاجم هالبفاكس هنا مواجهةً الأطروحة الحِسوية (أطروحة المذهب الحسي) حول أصل الذكرى القائلة بأنها تقوم على حدس حسي يُحفظ كما هو ويُستعاد مطابقاً لِما هو. مثل هذه الذكرى ليست فقط غير موجودة بل ولا يمكن تصورها. وتشكِّل ذكريات الطفولة في هذا الصدد مرجعية ممتازة. إنها تمرُّ بأماكن محددة اجتماعية: الحديقة، البيت، القبو، إلخ، وهذه كلها أماكن كان باشلار (Bachelard) يعزُّها كثيراً: «إن الصورة تنتقل ضمن إطار العائلة، لأنه منذ

---

(29) ستسنح لنا الفرصة بعد قليل لنتحدث عن العلاقة التي يقيمها هالبفاكس بين الذاكرة وبين الفضاء. هذا هو عنوان أحد فصول كتاب **الذاكرة الجماعية**: «الذاكرة الجماعية والفضاء»، مصدر سابق، ص193 ـ 236.

(30) يمكننا أن نشير إلى الإلحاح في استعمال مفاهيم المكان والإزاحة (التنقل، النزوح).

البداية كانت محصورةً هناك ولم تخرج إطلاقاً منه» (المصدر السابق، ص69). وكذلك: «إن العالم بالنسبة إلى الولد، لا يخلو على الإطلاق من الكائنات البشرية التي لها تأثيرات خيِّرة أو مسيئة» (المصدر السابق، ص73). إننا نفهم من هذا بالضبط أن مفهوم الإطار الاجتماعي يتوقف عن أن يكون مجرد مفهوم موضوعي، كي يصبح بُعداً ملازماً لعمل الاستذكار. في هذا الخصوص، إن ذكريات الراشد لا تختلف عن ذكريات الطفولة. إنها تجعلنا نسافر من مجموعة إلى أخرى، ومن إطار إلى إطار سواء أكان ذلك في المكان أو في الزمان. إن تعرفنا إلى صديق في صورة هو أن نضع أنفسنا من جديد داخل المحيط الذي رأيناه فيه. إن ما يتأكد أننا لا نستطيع أن نعثر عليه أو أن نتصوره، هو فكرة «سلسلة داخلية» حيث تتدخل فقط «علاقة داخلية أو ذاتية» (المصدر السابق، ص82 ـ 83)، كي تفسر الظهور الجديد للذكرى، باختصار علينا التخلي عن تماسك الذكرى، العزيز على ديلتاي (Dilthey) (يبدو أن هالبفاكس لم يعرفه)، بالتالي علينا التخلي عن الفكرة القائلة «إن ما يؤسس تماسك الذكريات هو الوحدة الداخلية للوعي» (المصدر السابق، ص83). إننا نعتقد أننا نلاحظ في أنفسنا مثل هذا الشيء، وهذا أمر أكيد، «غير أننا هنا، ضحايا وهم طبيعي جداً» (المصدر نفسه)، وهو يُفسر بالطابع الذي لم نعد نتحسسه لتأثير المحيط الاجتماعي. ستتاح لنا الفرصة في الفصل المخصص للنسيان للحديث عن هذا الإغفال للعمل الاجتماعي. يلاحظ هالبفاكس أننا لا نتنبَّه للتأثيرات المتنافسة إلاَّ حين تتواجه. لكن حتى في ذلك الحين فإن أصالة الانطباعات أو الأفكار التي نشعر بها لا تفسرها عفويتنا الطبيعية، ولكن يفسرها «التلاقي في داخلنا للتيارات التي تتمتع بواقع حقيقي موضوعي موجود خارجنا».

إن النقطة الأقوى في الفصل كله تقوم على التنديد بعملية وهمية وهي أن ننسب الذكرى إلى أنفسنا، وذلك حين ندعي أننا مالكوها الأصليون.

لكن ألا يتجاوز هالبفاكس هنا خطاً لا مرئياً، وهو الخط الفاصل بين الأطروحة القائلة «إننا لا نتذكر على الإطلاق وحدنا» وبين الأطروحة القائلة «نحن لسنا ذاتاً فاعلة أصلية تُنسب إليها الذكريات»؟ إن فعل وضع أنفسنا ـ عينه داخل مجموعة والتنقل من مجموعة إلى مجموعة، وبشكل أخص تبنينا «وجهة نظر

لمجموعة، ألا يفترض وجود عفوية قادرة على أن تشكِّل سلسلة مع ذاتها؟ وإلاَّ فإن المجتمع يصبح بدون فاعلين اجتماعيين»[31]. إن كنا نستطيع، في التحليل الأخير، أن نندد بفكرة عفوية ذات فاعلة فردية تقوم بالاستذكار على أنها مجرد وهم، فذلك لأن «إدراكاتنا للعالم الخارجي تتتابع بحسب نظام توالي الوقائع والظواهر المادية نفسه؛ إن نظام الطبيعة هو الذي يلج عندها داخل روحنا وينظم مسار هذه الحالات. وكيف يكون الأمر غير ذلك ما دامت تصوراتنا ليست سوى انعكاسات للأشياء؟» إن انعكاساً لا يُفسر بانعكاس سابق ولكن بالشيء الذي ينتجه في تلك اللحظة عينها (المصدر السابق، ص85). هكذا فليس ثمة سوى مبدأين للتسلسل: تسلسل «الوقائع والظواهر المادية» وتسلسل الذاكرة الجماعية. والحال، أن الأول لا ينعكس في الوعي إلَّا في الحاضر: «إن الحدس الحسي هو دوماً في الحاضر» (المصدر السابق، ص84). ينتج عن هذا، من جهة الوعي «أن التقسيمات نفسها التي تقدمها الحقيقة الواقعة» (المصدر السابق، ص85)، تتحكم وحدها في نظام ما هو حسي من دون أن نستطيع أن نشير إلى أي «انجذاب عفوي ومتبادل بين أحوال الوعي التي وُضعت في موقع إقامة علاقات» (المصدر نفسه). بكلمة واحدة، «إن انعكاساً لا يُفسر على الإطلاق بانعكاس سابق ولكن بالشيء الذي ينتجه في اللحظة عينها». (المصدر عينه). عندها علينا أن نتوجه ناحية التصورات الجماعية كي نعرف عمليات منطق التماسك التي تتحكم في إدراكنا للعالم، إننا نجد بطريقة غير متوقعة حجة كانطية وقد استُعملت لصالح بنى المجتمع. ونقع من جديد على الاستعمال القديم لمفهوم الإطار: إننا نجد داخل أطر الفكر الجماعي الوسائل للحديث عن المتتالية والتسلسل بين الأغراض. وحده الفكر الجماعي يستطيع أن يقوم بهذه العملية.

---

(31) إنَّ المؤرخين الذين سنستشيرهم في الجزء الثاني حول نقطة تكوين العلاقة الاجتماعية سيعيدون إلى الفاعلين الاجتماعيين هذه المبادرة، سواء أكان ذلك في مواقف تبريرية أو احتجاجية أثناء الحياة في «مدن» متعددة. غير أن هالبفاكس يغفل الاعتراض الذي أثاره هو نفسه والقائل بأنَّ حركات الإقامة ثم الإقامة من جديد والنزوح والتنقل هي حركات عفوية نعرف كيف نفعلها ونقدر على أن نقوم بها. من المفارقة أنَّ رد هالبفاكس الذي يعارض النظرية الحسوية sensualiste يستند إلى اتفاق عميق معها في ما يخص وضع الانطباع الأصلي، الحدسي الحسي.

يبقى علينا أن نفسر كيف يُشتق الشعور بوحدة الأنا من هذا الفكر الجماعي. عن طريق المرور بالوعي، ندرك في كل لحظة أننا ننتمي في آنٍ واحد إلى أوساط مختلفة، غير أن هذا الوعي لا يوجد إلّا في الحاضر. إن التنازل الوحيد الذي يسمح المؤلف به لنفسه هو إعطاء كل وعي المقدرة على أن يضع نفسه داخل وجهة نظر المجموعة وأكثر من ذلك المرور من مجموعة إلى أخرى. غير أن هذا التنازل يسحبه المؤلف سريعاً: إن هذه النسبة الأخيرة هي كذلك وهم يأتي نتيجة تعوُّد على الضغط الاجتماعي: هذا الأخير يجعلنا نعتقد أننا صانعو معتقداتنا: «هكذا فإن معظم الضغوط الاجتماعية التي كثيراً ما نطيعها تبقى بالنسبة إلينا خارج إدراك تنبهنا». (المصدر السابق، ص90). إن هذا النقص في الإدراك هو الينبوع الأساسي للتوهم. حين تتعارض بعض التأثيرات الاجتماعية وحين يبقى هذا التعارض نفسه خارج إدراكنا نتصور نحن أن عملنا مستقل عن كل هذه التأثيرات لأنه ليس تحت التبعية الحصرية لأي منها: «إننا لا ندرك أنه يحصل في الواقع من مجموعها وأنه يخضع دوماً لقانون السببية». (المصدر السابق، ص95).

هل تكمن هنا الكلمة الأخيرة لهذه الدراسة البارزة والتي انتهت بتصلب «دوغمائي» مفاجىء؟ إني لا أعتقد ذلك. إن نقطة انطلاق كل تحليل لا يمكن أن تلغيها خاتمتها: لقد تمَّ بدايةً، في الفعل الشخصي للاستذكار، البحث عن السمة الاجتماعية وقد تمَّ العثور عليها هناك. والحال أن فعل الاستذكار هذا هو في كل مرة فعلنا نحن. إن الإيمان به والإقرار به لا يمكن أن يُندَّد بهما كمجرد وهم جذري. هالبفاكس نفسه يعتقد أنه يستطيع أن يضع نفسه من وجهة نظر العلاقة الاجتماعية، حين ينتقد ذلك ويحتج عليه. في حقيقة الأمر، إننا نجد في نص هالبفاكس نفسه مصادر نقد ينقلب ضده. ويتعلق الأمر بالاستعمال الذي يكاد يكون استعمالاً لايبنزيّاً Leibnizien لفكرة وجهة النظر، المنظور، أنْ يقول المؤلف: «ومع ذلك، إن كانت الذاكرة الجماعية تستمد قوتها وديمومتها من أن ركيزتها هي مجموعة من الناس، إلاَّ أن الأفراد هم الذين يتذكرون بما هم أعضاء في المجموعة. نحن نقول طواعيةً إن كل ذاكرة فردية هي وجهة نظر حول الذاكرة الجماعية، وإن وجهة النظر هذه تتغيَّر بحسب المكان الذي أحتله هناك، وإن هذا المكان نفسه يتغيَّر بحسب العلاقات التي أُقيمها مع أوساط أخرى». (المصدر السابق، ص94 ـ 95). إن الاستعمال نفسه الذي يقوم به هالبفاكس لمفهومَي

المكان وتغيير المكان هو الذي يحكم بالفشل على استعمال يكاد يكون كانطياً لفكرة إطار يفرض نفسه بطريقة أُحادية على كل وعي[32].

III ـ ثلاث ذوات فاعلة ننسب إليها الذكرى: الأنا، الجماعويون، الأقربون

إن سلسلتَي المناقشة السابقتين توحيان إلى نهاية سلبية واحدة: إن سوسيولوجيا الذاكرة الجماعية وفينومينولوجيا الذاكرة الفردية لا تنجح أي منهما في أن تشتق من الموقع القوي الذي تحتله كل منهما الشرعية الظاهرة للأطروحة المعاكسة: تماسك حالات الوعي للأنا الفردية من ناحية، ومن ناحية ثانية، مقدرة الكيانات الجماعية على المحافظة على الذكريات المشتركة واستذكارها. بل أكثر من ذلك، فإن محاولات الاشتقاق ليست متساوقة، لهذا ليس هناك من مناطق تقاطع بين اشتقاق فينومينولوجي للذاكرة الجماعية وبين اشتقاق سوسيولوجي للذاكرة الفردية.

إني أقترح في نهاية هذا الاستقصاء حول استعصاء aporie كبير لإشكالية الذاكرة أن أستكشف الموارد الإضافية التي تكشف عنها المقاربتان المتنازعتان. هذه الموارد يخفيها من ناحية، الحكم المسبق المثالي لفينومينولوجيا هوسيرل (على الأقل في الجزء المنشور من مصنَّفاته)، ويخفيها من جهة ثانية، الحكم المسبق الوضعاني لعلم الاجتماع في مجد شبابه. سأحاول أولاً التحقق من المنطقة اللغوية حيث يمكن للخطابَين أن يتقاطعا.

---

(32) إنَّ ما يضعف في النهاية موقف موريس هالبفاكس هو لجوؤه إلى نظرية حسوية sensualiste للحدس الحسي. إنَّ مثل هذا اللجوء قد أصبح في وضع أصعب بعد المنعطف اللساني، وفي وضع أصعب بعد المنعطف البرغماتي الذي اتخذته إبستيمولوجيا التاريخ. غير أن هذا المنعطف المزدوج يمكن أخذه من زمان على صعيد الذاكرة. أنْ يتذكر المرء، كما قلنا سابقاً، هو أن يفعل شيئاً: إنه الإعلان عن رأينا أو فعلنا أو اكتسبنا هذا أو ذاك. وفعل الذاكرة هذا يندرج ضمن شبكة استكشاف عملي للعالم، ومبادرة جسدية وذهنية، وهذا يجعل منا ذوات فاعلة ممارسة. وعندها تعود الذكرى في حاضرٍ أغنى من حاضر الحدس الحسي، في حاضر المبادرة. إنَّ الفصل السابق المكرَّس لممارسة الذاكرة يسمح لنا بقراءة جديدة للظواهر الذاكرية من وجهة نظر براغماتية، وذلك قبل أن توضع العملية التاريخية نفسها في حقل نظريةٍ خاصة بالفعل.

إن اللغة العادية التي طُوِّرت بمساعدة آليات علم الدلالة وتداولية الخطاب تقدم لنا هنا مساعدة قيِّمة مع مفهوم النسبة إلى أحدهم للعمليات النفسية. من بين السمات التي لاحظناها في بداية تحاليلنا هناك الاستعمال على المستوى النحوي للضمائر المتصلة بالأسماء من مثل الياء في كتابي وخاصتي وما يتبع ذلك بصيغة المفرد أو الجمع، والدالَّة كلها على حيازة الشيء. بهذا الصدد، فإن التأكيد على هذه الحيازة الخاصة الفعلية للذكرى تشكل في الممارسة اللغوية نموذجاً لخاصويتي mienneté [أي أنها تنتمي إليَّ، تخصني وأنا مالكها] لكل الظواهر النفسانية. إن نص **الاعترافات** [لأغسطين] مليء بهذه المؤشرات على الامتلاك والتي كانت بلاغة الاعتراف تشجعها. غير أن جون لوك هو الذي بدأ بتنظير العملية، يشجعه على ذلك مرونة اللغة الإنكليزية، وقد أدخل التعبير appropriate [امتلاك] وكذلك سلسلة من الألعاب الدلالية القائمة حول كلمة own [خاصة] المستعملة كفعل أو بصيغة الضمير المتصل. ولقد لاحظ لوك بهذا الخصوص أن اللغة القضائية بسبب طابعها البلاغي تدخل مسافة ما بين الخاصية المختصة بأمر وبين المالك. والحال أن هذا التعبير يمكن أن يُربط بعدة مالكين (My own self أنا ذاتي نفسها إلخ)، بل كذلك إلى كلمة self وقد أصبحت اسم جنس: the self (الذات). أضف إلى ذلك أننا نستطيع أن نضيف إلى التعبير appropriate التعابير impute (تحميل التبعة) والتعبير accountable (الوضع في حسابه أو الوضع في حساب آخر أو محاسب). في الواقع، فإن نظرية قضائية حول نسبة الشيء إلى أحدهم أو تحميله تبعته ascription قد بُنيت على هذا الأساس، وهي تساهم في توضيح مفاهيم التبعة والمسؤولية[33]. غير أن استعمال التعبير appropriation [التملك] في سياق قضائي يجب ألَّا يُنتزع منه اتساعه الدلالي. لقد حاولت في كتابي **الذات عينها كآخر** أن أعيد إلى التملك الخاص جزءاً من الاتساع بمناسبة الحديث عن العمل وفاعله الحقيقي[34]. إني أقترح هنا أن أتابع قُدُماً هذا الانفتاح بجعله يمتد إلى الذكرى،

---

(33) هـ. ل. هارت **إسناد المسؤولية والحقوق** في «Proceedings of the Aristotelian Society» العدد 49، عام 1948، ص171 ـ 194. إنَّ المصدر ascription (إسناد) والفعل to ascribe (أسند) قد شكِّلت في منتصف الطريق بين décrire (وصف) وprescrire (أمر، ألزم) وذلك من أجل نسبة شيءٍ ما إلى أحد الناس.

(34) بول ريكور، «**الذات عينها كآخر**»، مصدر سابق، الدراسة الرابعة.

بشكلها السلبي لحضور الذكرى في نفسنا، أو بشكلها الإيجابي النشط كبحث عن الذكرى. إن هذه العمليات، بالمعنى الواسع للكلمة، والتي تشمل الـ pathos (الانفعال، التأثر، التلقي) والـ praxis (الممارسة، الفعل) هي التي تشكِّل موضوع نسبة ما، أو امتلاك، أو تحمل تبعة، أو الأخذ بالحساب، أي باختصار نسبة عبء ما إلى أحدهم. إن هذا التوسع لفكرة الامتلاك والحيازة من نظرية حول الفعل والعمل إلى نظرية للذاكرة ـ قد أصبحت ممكنة بفضل أطروحة عامة تتعلق بمجمل الحقل النفسي، وقد استوحيت ذلك من كتاب ب.ف ستراوسن (Strawson) المسمى **الأفراد**[35]. من بين الأطروحات التي يتناولها ستراوسن والمتعلِّقة بالعلاقات العامة بين المحمولات العملية بشكل خاص وبين المحمولات النفسانية بشكل عام، هناك محمول يهمنا بشكل مباشر: يعود إلى هذه المحمولات ما دامت تنسب إلى الذات عينها أمر المقدرة على أن تنتسب إلى شخص آخر غير الذات. هذه المرونة في النسبة تتضمن ثلاث قضايا مختلفة:

1 ـ يمكن للنسبة أن تتوقف أو أن تتحقق.

2 ـ هذه المحمولات تحتفظ بمعنى واحد في موقفين مختلفين للنسبة.

3 ـ هذه النسبة المتعددة تحتفظ بعدم التساوق بين الإسناد إلى الذات ـ عينها أو الإسناد إلى آخر (الإسناد الذاتي/ الإسناد إلى الغير).

بحسب المسلَّمة الأولى، تعوِّض النسبة بشكل ما عملية معاكسة، تقوم على إبقاء إسناد أمر إلى أحدهم من أجل هدف وحيد هو إعطاء صبغة وصفية ثابتة للمحمولات النفسانية التي كانت قد وُضعت في احتياط الإسناد أو النسبة. هذا في

(35) ب.ف ستراوسن، **الأفراد**، لندن .Methuen and co، 1959، الترجمة الفرنسية «الأفراد»، باريس، منشورات سوي، 1973. إني أدرس الأطروحة العامة في الدراسة الأولى من كتابي «**الذات عينها كآخر**»، مصدر سابق، ص39 ـ 54 [ص109 ـ 130 في الترجمة العربية]، وذلك ضمن إطار نظرية عامة حول الإحالة المعيَّنة للهوية (كيف نتحقق أنَّ فرداً ما ليس واحداً آخر؟). إني أطبِّقها وأحددها بدقة أكثر على مستوى نظرية الفعل في الدراسة الرابعة، «الإشكالات المستعصية للإسناد» (المصدر نفسه، ص118 وما يليها) [ص220 وما يليها، في الترجمة العربية]. إنَّ هذا التحليل الأخير هو الذي أستعيده هنا لأطبِّقه على الظواهر الذاكرية.

الواقع ما قمنا به من دون أن يُعلن عنه حين اعتبرنا في الفصلين السابقين الذكرى نوعاً من الصورة والاستذكار كمشروع بحث يُتوِّجه التحقق من الأمر أو الإخفاق في ذلك. إن أفلاطون حين يتكلم عن الصورة لا يتساءل إِلى مَنْ تصل الذكرى. أرسطو حين يخوض بحثه عن عملية الاستذكار لا يتساءل عن العامل الذي يقود البحث. أما استقصاؤنا الفينومينولوجي الخاص بنا والذي يتعلق بالصلات بين إعادة التذكر والاستظهار [الحفظ غيباً] وبين إحياء الذكرى، فقد قمنا به تحت شعار الامتناع عن أي نسبة إلى أحدهم. بهذا الصدد تبدو الذاكرة حالة خاصة وحالة فريدة. إنها حالة خاصة لأن الظواهر الذاكرية هي ظواهر نفسانية بين غيرها من هذه الظواهر: إننا نتكلم عنها على أنها تأثرات (انفعالات) وأفعال، بهذه الصفة فإنها تنسب إلى أحدهم، إلى أي واحد، ويمكن فهم معناها خارج إطار أي نسبة علنية. بهذه الصورة تدخل كذلك ضمن مخزن الدلالات النفسانية التي سيتكشفها الأدب تارةً في الرواية بصيغة ضمير الغائب هو/هي، وتارةً بصيغة ضمير المتكلم المستعملة في السيرة الذاتية («لفترة طويلة نمت أنا باكراً»)[*]، بل حتى بصيغة المخاطب الخاصة بالدعاء أو الرجاء والطلب («تذكَّرنا أيها الرب»). إن الامتناع عن النسبة عينه يشكِّل شرط نسبة الظواهر النفسانية إلى الشخصيات الخيالية. إن هذه الميزة التي تتمتع بها المحمولات النفسانية بأن تفهم في ذاتها مع الامتناع عن كل نسبة صريحة تشكل ما يمكن تسميته «النفساني»، والذي يطلق عليه في الإنكليزية لفظ Mind الذهن: إن النفساني، الذهني هو مجموع المحمولات النفسانية المتوفرة في ثقافة معيَّنة[36]. بعد قولنا هذا، فإن حالة الظواهر الذاكرية فريدة على أكثر من صعيد. أولاً، إن النسبة تلازم ملازمة شديدة التأثر أو الانفعال المكوِّن لحضور الذكرى ولعمل النفس من أجل العثور عليه حتى أن الامتناع عن النسبة إلى أحدهم يبدو عملاً مجرداً بشكل كبير. إن تصريف أفعال الذاكرة مع

(*) هذه هي الجملة التي يفتتح بها الروائي الفرنسي الشهير مارسيل بروست روايته الطويلة جداً «**البحث عن الزمن المفقود**»، وقد توقف ريكور عندها مطولاً في كتابه **الزمان والسرد** [مصدر سابق] وجعلها تمثِّل الزمن المُستعاد الذي ينتصر على الزمن الضائع غير أنَّ الزمان يحتوينا دوماً، وهو يحوي الموت بين ثناياه (المترجم).

(36) لقد اختبرتُ نظرية النسبة هذه في مناقشتي مع جان ـ بيير شنجو، في كتاب **ما يجعلنا نفكر. الطبيعة والقاعدة**، باريس، أوديل جاكوب، 1998، ص141 ـ 150.

ضمير الفاعل يشهد على هذا التلاصق الذي يجعل من عملية أن أتذكر أنا شيئاً معيَّناً يعني أن أتذكر ذاتي. لهذا فإن التماسف الحميم وعلامته الاختلاف بين الفعل «تذكر هو» وبين الاسم «ذكرى» (ذكرى واحد، ذكريات) يمكن أن يظل غير مدرَك حتى أننا لا نلاحظه. إن هذا التلاصق بين النسبة وبين عملية التحقق من هوية الظواهر الذاكرية وتسميتها يفسر لنا السهولة التي استطاع بها منكرو تراث النظرة الداخلية أن يُلحقوا الذاكرة مباشرةً بحلقة الذات[37]. يمكننا بهذا الخصوص أن نصف مدرسة النظرة الداخلية بأنها مدرسة نكران التماسف الذي بفضله نستطيع أن نميِّز، باستعمالنا معجم هوسيرل، بين النويم noème ما هو موضوع الذكرى، «ماذا» تُذكِّرَ، من النويز noèse، فعل التذكر المنعكس في الذي، «مَن» الذي قام بالتذكر. هكذا فإن الخاصويتي قد اعتُبرت السمة الأولى المميَّزة للذاكرة الشخصية. هذا الالتصاق العنيد القائم بين «من» [الذات] و«ماذا» [الموضوع]، هو ما يجعل تحويل الذكرى من وعي إلى وعي آخر على درجة عالية من الصعوبة[38]. مع ذلك، فإن الامتناع عن النسبة هو الذي يجعل ظاهرة النسبة المتعددة ممكنة، وهذه هي التي تشكِّل المسلَّمة الثانية التي شدد غليها ب.ف ستراوسن: إن كانت هناك ظاهرة تتمتع بإسناد ذاتي فعليها أن تتمتع بإسناد إلى الغير. هذا ما نعبِّر عنه نحن في اللغة العادية وعلى مستوى تفكري أعلى. إن النسبة إلى الغير لا تعود أمراً مضافاً، ولكنها أمر ملازم للنسبة إلى الذات. لا يمكننا أن نفعل أحد الأمرين من دون أن نفعل الآخر. إن ما يدعوه هوسيرل أقران، أزواج Paarung يُعمل في إدراك الغير، وهو العملية الصامتة التي تسمح على صعيد ما قبل الحملي بوجود ما يسمِّيه علم الدلالة اللغوي الإسناد ـ للغير، النسبة إلى الآخر والغير. إن ما ندعوه في سياقات أخرى Einfühlung

(37) إنَّ التصور الذي نقترحه هنا المتعلِّق بنسبة أفعال الذاكرة إلى ذاتنا عينها يجد له مساندة ثمينة في تحليل فعل اللغة المتمثِّل بتسمية الشاهد لنفسه، إذ إنَّ هذا الأخير يقرُّ بالتزامه الخاص به في فعل القيام بالشهادة. (انظر: في ما يلي، الجزء الثاني، الفصل الأول).

(38) هذا الثبات في النسبة في حالة الذاكرة يفسر الانزياح عند هوسيرل في مفردات القصدية، التي تكون قصدية خارجية كما في الإدراك الحسي تصبح قصدية داخلية، قصدية طولانية خاصة بمسيرة الذاكرة على محور الزمانية. هذه القصدية ـ الطولانية هي عين الوعي الحميم للزمن.

(تعاطف، مشاركة وجدانية) هذا النوع من الخيال العاطفي الذي نسقط به أنفسنا في حياة الغير، ليس بعملية مختلفة عن عملية الأقران، الأزواج Paarung على صعيد الإدراك الحسي، ولا عن عملية الإسناد إلى الآخر على صعيد اللغة.

تبقى المسلَّمة الثالثة: عدم التساوق بين النسبة إلى الذات وبين النسبة إلى الآخر، داخل النسبة المتعددة نفسها. عدم التساوق هذا يتعلق بأنماط ملء ـ أو تثبيت ـ النسبة، في حالة الغريب فإن التثبيت ـ وهو اسمه ـ يظل تخمينياً، إذ إنه يقوم على فهم وتأويل التعابير الكلامية وغير الكلامية على صعيد سلوك الغير. إن هذه العمليات غير المباشرة تعود إلى ما سيسميه كارلو جينزبورغ (Carlo Ginzburg) لاحقاً «المنهج المؤشري»[39]. ويقود هذا الأخير، الخيال العاطفي ـ التعاطف، المشاركة الوجدانية Einfühlung ـ، الذي ينقلنا إلى داخل التجربة الحية للغير على نمط ما يدعوه هوسيرل تحاضر ـ إحضار الحاضر، والذي لا يمكن أن يعادل «إعادة ـ عيش» حقيقية. في حالة النسبة إلى الذات عينها فإن الملء ـ وهو اسمه ـ مباشر، بلا وسيط، وأكيد. إنه يضع على أعمالي علامة التملك، الخاصويتي بدون مسافة، التصاق قبل ـ موضوعاتي، قبل ـ استدلالي وقبل محمولي يحويه ضمناً حكم النسبة حتى أنه يجعل المسافة بين الذات وبين ذكرياتها غير ظاهرة، ويعطي الحق لأطروحات مدارس النظرة الداخلية. بالفعل، فإن الحكم بالنسبة لا يصبح علنياً إلاّ حين يرد، على الصعيد التفكري، على الامتناع عن النسبة العفوية للظواهر الذاكرية إلى الذات، والحال أن هذا التجريد ليس اعتباطياً، إنه مكوِّن للحظة اللسانيات للذاكرة كما حققتها الممارسة اللغوية اليومية، إنها هي التي تسمح لنا أن نسمي وأن نصف بطريقة مميَّزة الذهني (le Mind) بما هو ذهني. وكذلك، فإن هذا التماسف المرهف هو الذي يبرر استعمال التعبير «ملء» نفسه والذي يعود إلى نظرية عامة للدلالة. وبهذه السمات، فإن ملء الدلالة «المنسوبة إلى الذات» يتميز عن «الاستحضار» المميِّز للدلالة «المنسوبة إلى الغير». إنه ليس تخمينياً وغير مباشر، بل هو أكيد يقيني ومباشر.

---

(39) كارلو جينزبورغ، «الأثر، جذور نموذج مؤشري»، في: **الأساطير، الشعارات، علم التشكُّل (المورفولوجيا) والتاريخ**، الترجمة الفرنسية، باريس، فلاماريون، سلسلة «المكتبة العلمية الجديدة»، 1989 ص139 ـ 180 (الطبعة الأصلية [الإيطالية] *Miti, Emblemi, Spie*، تورينو، إيناودي، 1986).

يمكننا أن نلاحظ خطأً بعد انتهاء العملية في التخمين حول الغير، ووهم في الإسناد إلى الذات. إن الخطأ والوهم، حين نأخذهما بهذا المعنى يعودان إلى الإجراءات التصحيحية وهذه نفسها غير متساوقة، كما هو الحال مع أنماط حكم النسبة، والتوقع الخاص بتحقيق غير متساوق يعطي في كل مرَّةٍ إلى النسبة دلالة مختلفة: إسناد ذاتي من ناحية وإسناد غيري من جهة أخرى. في هذه النقطة بالذات، فإن اعتبارات هوسيرل في **التأمل الخامس** [من **التأملات الديكارتية**] التي تختص بعدم التساوق في الملء، والاعتبارات العائدة إلى نظرية النسبة المتعددة الخاصة بالمحمولات النفسانية تتطابق تماماً.

الصحيح أيضاً هو أن الاعتراف بوجود عدم التساوق هذا في قلب النسبة إلى أحدهم للظواهر الذاكرية يبدو وكأنه يلقي بنا في عرض البحر. ألا يعود شبح النزاع بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية للظهور من جديد، في اللحظة التي نعتقد فيها أننا قد بلغنا مرفأ الأمان؟ الواقع ليس كذلك إنْ نحن لم نعزل المسلمة الثالثة عن المسلَّمتين السابقتين: إن عدم التساوق هو سمة إضافية لمقدرة النسبة المتعددة التي تفترض بدورها الامتناع عن النسبة لأحدهم سامحة بوصف الظواهر الذاكرية مثل كل ظاهرة نفسانية أخرى خارج النسبة إلى أي أحد. إن قضية الذاكرتين لم تُلغَ. لقد وضعت في إطار معيَّن. إنَّ ما يميِّز النسبة إلى الذات، هو التملك تحت شعار الخاصويتي، الخاص بي، ما هو ملكي أنا my own. إن الشكل اللغوي الملائم هو التسمية الذاتية autodesignation التي تكتسب، في حالة الفعل، الصورة الخاصة للإسناد amputation. غير أننا قد رأينا مع لوك أننا نستطيع الكلام عن الإسناد حيثما كان هناك ذات ووعي. وعلى هذا الأساس الموسع يمكننا أن نعتبر التملك على أنه نمط الإسناد الذاتي للنسبة إلى أحدهم. وهذه المقدرة على أن يسمِّي المرء ذاته عينها على أنها المالك الفعلي لذكرياتها الخاصة بها التي، عن طريق الأقران أو التعاطف، أو الإسناد للغير، أو كما نشاء أن نقول ذلك، تقودنا إلى أن ننسب إلى الغير أو إليَّ أنا الظواهر الذاكرية عينها.

على خلفية سلسلة هذه المسلَّمات المختصة بمفهوم النسبة لأحدهم للظواهر النفسانية بشكل عام وللظواهر الذاكرية بشكل خاص، يمكننا أن نحاول التقريب بين الأطروحة الفينومينولوجية وبين الأطروحة السوسيولوجية.

إن فينومينولوجيا الذاكرة الخاضعة أقل لما أجرؤ على أن أدعوه الحكم المسبق المثالي، تستطيع أن تستخلص من التنافس الذي تقيمه ضدها سوسيولوجيا الذاكرة تحفيزاً كي تعيد انتشارها في اتجاه فينومينولوجيا مباشرة مطبَّقة على الواقع الاجتماعي الذي تتمُّ في داخله مساهمة الذوات الفاعلة القادرة على تسمية نفسها بأنها، وبدرجات مختلفة من الوعي التفكري، صانعة أفعالها. إن مثل هذه التطورات يشجعها وجود سمات ممارسة الذاكرة التي تحمل علامة الآخر. تدخل الذاكرة، في مرحلتها التصريحية، منطقة اللغة: إن الذكرى حين تقال وتُعلن تكون قد أصبحت نوعاً من الخطاب الذي يدلي به لنفسه. والحال أن منطوق هذا الخطاب يُصاغ في اللغة المشتركة، اللغة الأم في غالب الأحيان والتي علينا أن نقول عنها إنها لغة الآخرين. والحال أن رفع الذكرى هذا إلى رتبة الكلمة لا يتم بدون صعوبات. وهنا علينا التذكير بالتجارب الصدمية التي تحدثنا عنها سابقاً تحت عنوان الذاكرة المعوَّقة. إن رفع العوائق التي تجعل من الذاكرة عملاً وذلك بغية إعادة التذكر يمكن أن يجد عوناً من شخص ثالث قد يكون المحلل النفسي أو غيره. يمكننا أن نقول عن هذا أنه «يسمح» للمريض بأن يتذكر، على حد تعبير ماري بالماري (Marie Balmary). هذا السماح الذي قد يدعوه لوك بلاغي يتمفصل على عمل ذاكرة المريض ـ المسمى هنا بطريقة أفضل المحلَّل (الخاضع للتحليل) ـ وهذا يبذل جهده كي يخرج إلى اللغة الأعراض والهوامات والأحلام إلخ، وذلك من أجل إعادة تركيب سلسلة ذاكرية مفهومة ومقبولة بالنسبة له. بهذه الطريقة توضع إعادة التذكر على طريق القول الشفهي وهي موضوعة كذلك على طريق القص أو السرد، وهذا بناؤه العام جلي صريح. على هذا الخط من المعالجة سنلتقي منذ بداية الجزء الثاني إجراءات الشهادة التي ينطقها أحدهم أمام شخص ثالث يتلقاها وقد يودعها في أرشيف (المحفوظات).

هذا الدخول للذاكرة في الحلقة العامة لن يقل أهمية مع ظواهر التحقق من الهوية الذي التقيناه تحت عنوان قريب من عنوان الذاكرة المعوِّقة، وهو عنوان **الذاكرة المتلاعب بها**: إن المقارنة بالغير بدت لنا عندها كمصدر أساسي لعدم الطمأنينة الشخصية. وقبل أن نأخذ بعين الاعتبار دوافع الهشاشة المرتبطة بالمواجهة مع الغير، ينبغي لنا أن نولي الاهتمام الذي تستحقه لمبادرة إعطاء اسم لمن يأتي إلى هذا العالم. كل واحد منا يحمل اسماً لم يعطِه هو لنفسه، لقد تلقاه من آخر:

في ثقافتنا إني أحمل اسم عائلة يضعني على خط بُنُوَّة، وأحمل اسمي الشخصي ليميِّزني عن أخوتي. كلمة الغير أو الآخر الموضوعة عن حياة بأكملها بعد صعوبات وصراعات نعرف ثمنها، تعطي سنداً لغوياً، وطابعاً ذا مرجعية ذاتية تماماً لكل عمليات التملك الشخصي التي تدور حول النواة الذاكرية.

لكن فقط حين تحولت مباشرةً إلى فينومينولوجيا الواقع الاجتماعي استطاعت الفينومينولوجيا أن تدخل إلى الحقل المغلق لعلم الاجتماع. هذه المعالجات وجدت تعزيزاً هاماً في المصنَّف الكبير الأخير عند هوسيرل، **أزمة العلوم الأوروبية**، حيث يلفت الانتباه إلى النواحي ما قبل المحمولية لِـ«عالم الحياة». هذا العالم الذي لا يتماهى ولا يتطابق على الإطلاق مع وضع توحدي وأقل مع وضع متوحداني solipsiste، بل إنه وضع يكتسب منذ البداية صورة جماعوية. هذا التوسع في الفينومينولوجيا إلى الحلقة الاجتماعية قد أعطانا مصنَّفاً بارزاً هو مصنَّف ألفرد شوتز (Alfred Schutz)[40]. هذا المؤلف لا يتوقف كثيراً أمام المراحل الطويلة لإدراك الغير كما حصل في **التأمل الخامس** [من **التأملات الديكارتية**]. إن تجربة الغير بالنسبة إليه هي معطىً بدئي كما هو الحال مع تجربة الذات. إن مباشريتها هي أقل من مباشرية بديهة معرفية لأنها بالأحرى مباشرية إيمان عملي. إننا نؤمن بوجود الغير لأننا نقوم بعملنا معه ونمارس عملنا عليه ونتأثر بعمله. هكذا فإن فينومينولوجيا العالم الاجتماعي تدخل بسهولة في نظام العيش معاً، حيث تكون الذوات الفاعلة الممارسة والمتألمة هي مباشرةً أعضاء في جماعة أو مجموعة أو تجمع. إن فينومينولوجيا الانتماء مدعوة إلى أن تعطي مفهوميتها الخاصة من دون الاهتمام بالاشتقاق انطلاقاً من قطب أنانوي. مثل هذه الفينومينولوجيا تقترن عن طيب خاطر مع سوسيولوجيا قائمة على الفهم كما هو الحال مع سوسيولوجيا ماكس فيبر التي تعتبر أن «التوجه نحو الغير» هو بِنية بدائية للعمل الاجتماعي[41]. وفي مرحلة لاحقة مع فلسفة سياسية مثل تلك التي تنادي

---

(40) انظر: أ. شوتز ***Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt***، فيينا، شبرنغر، 1932، 1960. الترجمة الإنكليزية بعنوان **فينومينولوجيا العالم الاجتماعي**، أيفانستون، مطبوعات جامعة نورتوسترن، 1967. انظر كذلك للمؤلف نفسه «Collected Papers» في 3 مجلدات، لاهاي نيهوف، 1962 ـ 1966؛ وكذلك «بِنية عالم ـ الحياة»، لندن، هاينمان، 1974.

(41) ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، توبنغن، موهر، الترجمة الفرنسية بإشراف =

بها حنّه آرندت والتي تقول إن التعددية هي معطىً بدائي في الفلسفة العملية. إن أحد أبحاث هذه الفينومينولوجيا المتعلقة بالواقع الاجتماعي يختص مباشرةً بفينومينولوجيا الذاكرة على صعيد الواقع الاجتماعي. إنه يتوجه إلى ظاهرة تعاقب الأجيال التي تندرج في المنطقة المتوسطة التي سنتحدث عنها في النهاية[42]. يكرِّس ألفرد شوتز دراسة هامة[43] للتسلسل الذي يشكِّله حكم المعاصرين والأسلاف والأخلاف. ويشكِّل حكم المعاصرين المحور: إنه يعبِّر عن «التزامن أو ما يقارب التزامن لوعي الآخر لذاته ولوعي لذاتي»، ومن ناحية مظهره المعاش، فإنه يتسم بظاهرة «التقدم في السن معاً» الذي يجعل الديمومتين القائمتين في موضع التآزر. هناك مدٌّ زمني يصاحب مدّاً آخر طوال مدة دوامهما معاً. إن تجربة العالم الذي نتقاسمه تقوم على تشارك في الزمان وفي المكان. إن أصالة فينومينولوجيا الذاكرة التي نتشارك فيها تقوم بشكل أساسي على تصاعد درجات الطابع الشخصي وعكسياً على الطابع المغفل بين قطب أصيل يقوم على «نحن» وبين قطب «المرء» المختص بـ«أولئك الآخرين». إن عوالم الأسلاف والأخلاف تمد في اتجاهَي الماضي والمستقبل، الذاكرة والترقب، سماتها المميَّزة في العيش معاً التي نتبيَّنها أولاً في ظاهرة المعاصرة.

إن هذا التوسع من الفينومينولوجيا إلى الحلقة الاجتماعية جعلها، كما قلنا لتونا، تجاور علم الاجتماع. الواقع أن هذا العلم، في بعض توجهاته المعاصرة، قد قام في اتجاه الفينومينولوجيا بحركة موازية لحركة الفينومينولوجيا في اتجاه علم الاجتماع. وسأكتفي هنا ببعض الملاحظات القصيرة، لمَّا كانت هذه التطورات قد أحدثت في حقل دراسة التاريخ التأثيرات التي تهمنا. ثلاث إشارات سريعة في

= ج. شافي وأ. دو دامبيير، **الاقتصاد والمجتمع. المفاهيم الأساسية للنظرية السوسيولوجية**، باريس، بلون، 1971؛ انظر: الفقرتين 1 و2.

(42) في كتابي **الزمان والسرد** المجلد الثالث، ص198 - 211 [ص161 - 171 في الترجمة العربية]، أعالج قضية «تعاقب الأجيال» في إطار حلقات الوصل التي تؤمِّن العبور من الزمن الفينومينولوجي والزمن الثالث للتاريخ، بين الزمن الفاني والزمن الجماعي. إنَّ مجرد «استبدال» الأجيال هو ظاهرة تنتمي إلى البيولوجيا الإنسانية. وفي المقابل، إنَّ علم الاجتماع القائم على الفهم عند ديلتاي (Dilthey) ومانهايم (Mannheim) يدلنا على السمات الكيفية لظاهرة «تعاقب الأجيال» انطلاقاً من «العلاقة بين الأجيال».

(43) **فينومينولوجيا العالم الاجتماعي**، مصدر سابق، الفصل 4، ص139 - 214.

انتظار ماسيلي: أولاً، إن التطورات التي سأتحدث عنها في الجزء الثاني من هذا الكتاب كانت الأبرز في حقل نظرية حول العمل. مع برنار لوبوتي (Bernard Lepetit)[44]، إني أشدد على نشأة الصلة الاجتماعية ضمن إطار العلاقات التبادلية، وعلى نشوء الهويات انطلاقاً من هذه القاعدة. هكذا، فإننا نبتعد عن فينومينولوجيا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظواهر الإدراكية والمعرفية بشكل عام. إن ظواهر التصور أو التمثيل - ومن بينها الظواهر الذاكرية - ستجد نفسها هنا وقد ارتبطت باستمرار بالممارسات الاجتماعية. ثانياً، إن القضايا التي تطرحها سوسيولوجيا الذاكرة الجماعية هي في الواقع قد أعاد صياغتها المؤرخون بمناسبة البُعد الزمني للظواهر الاجتماعية: إن تكديس الديمومات الطويلة والمتوسطة والقصيرة عند ف. بروديل ومؤرخي مدرسة الحوليات، وكذلك الاعتبارات حول العلاقات بين البِنية، وبين الظرف، وبين الحدث تعود إلى هذه المعالجة التي يقوم بها المؤرخون للقضايا التي صادفها علماء الاجتماع على مستوى الذاكرة الجماعية. هكذا تنتقل المناقشة إلى الحدود بين الذاكرة الجماعية وبين التاريخ. أخيراً، ملاحظة أخيرة، إنَّ أَخذ المؤرخين بعين الاعتبار بألعاب المقاييس سيتيح لنا الفرصة لإعادة توزيع الظواهر الذاكرية بين مقاييس الميكروتاريخ ومقاييس الماكروتاريخ[45]. في هذا الصدد، فإن التاريخ يقدم لنا ترسيمات متوسطة بين الأقطاب القصوى للذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية.

أودُّ أن أنهي هذا الفصل من الجزء الأول بتقديم اقتراح بين قطبَي الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، أليس هناك من مستوى متوسط للمرجعية حيث تتم بالفعل عمليات التبادل بين الذاكرة الحية للأشخاص، الأفراد وبين الذاكرة العامة للجماعات التي ننتمي إليها؟ إن هذا المستوى هو مستوى العلاقة بالأقربين الذين يحق لنا أن ننسب إليهم ذاكرة من نوع متميِّز. إن الأقربين، وهم هؤلاء الناس العزيزون علينا والذين يعتبروننا عزيزين عليهم يقفون على سُلَّم متنوع من المسافات يقع داخل العلاقة بين الذات وبين الآخرين. تنوع في المسافة، ولكن كذلك تنوع

(44) برنار لوبوتي (إشراف)، **أشكال التجربة. تاريخ اجتماعي آخر**، باريس، ألبان ميشال، سلسلة «تطور التاريخ»، 1995.

(45) جاك روفيل (إشراف)، **ألعاب المقاييس. الميكروتحليل في التجربة**، باريس، مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، غاليمار سوي، 1996.

في الأنماط النشطة والسلبية في لعبة التباعد والتقارب التي تجعل من القرب صلة دينامية لا تتوقف عن الحركة: يجعل نفسه قريباً، يشعر بأنه قريب. إن القرب يصبح النسخة المطابقة للصداقة، فيليا philia، التي احتفى بها الأقدمون، وهي في منتصف الطريق بين الفرد المتوحد وبين المواطن الذي يحدد بمساهمته في الجمهورية، للحياة والعمل داخل المدينة. كذلك فإن الأقربين يقفون في منتصف الطريق بين الذات وبين المرء، الهو الذي تذهب نحوه علاقات المعاصرة التي وصفها ألفرد شوتز. إن الأقربين هم أقارب آخرون، أناس غيرنا يحظون بامتيازات خاصة.

على أي دربٍ من نسبة الذاكرة يقف الأقربون؟ إن العلاقة مع الأقربين تقطع بالعرض وبشكل انتقائي روابط البنوَّة والزوجية والروابط الاجتماعية المتناثرة بحسب الأشكال المتعددة للانتماء[46]، أو الأنظمة المتتالية للمقدار[47]. بأي معنى عليَّ أن آخذها بعين الاعتبار إن أنا اعتبرتها من وجهة نظر الذاكرة المشتركة؟ إنها تضيف إلى المعاصرة المتمثِّلة في التقدم بالسن معاً رنة خاصة تتعلق بالحدثين اللذين يحدان الحياة الإنسانية، الولادة والموت. الحدث الأول، يفلت من سيطرة ذاكرتي؛ أما الحدث الثاني، فإنه يقطع طريق مشاريعي. وهذان الحدثان لا يهمان المجتمع إلَّا بوصفهما يهمان دائرة الأحوال الشخصية، وكذلك من ناحية وجهة النظر السكانية من أجل استبدال الأجيال. غير أن الحدثين قد أثارا اهتمام المقربين مني أو أنهما سيثيران مستقبلاً مثل هذا الاهتمام. بعضهم سيتأسف لموتي، ولكن قبل ذلك كان هناك بعض هؤلاء الأقربين الذين فرحوا بولادتي، وقد احتفلوا بهذه المناسبة بمعجزة الولادة[48]، وبإعطائي اسماً أصبحتُ طيلة حياتي أشير به إلى نفسي. وفي غضون ذلك، فإن الأقربين بالنسبة إليَّ هم أولئك الذين يقرُّون

(46) جان ـ مارك فيري، **قوى التجربة، مقالة حول الهوية المعاصرة**، المجلد الثاني، «أنظمة التحقق»، باريس، مطبوعات لوسيرف، 1991.

(47) لوك بولتانسكي ولوران تيفينو. **في التبرير. اقتصاديات المقدار**، باريس، غاليمار، 1991.

(48) حنة آرندت، **الوضع الإنساني**، شيكاغو، مطبوعات جامعة شيكاغو، 1958، الترجمة الفرنسية، وضع الإنسان الحديث، تقديم بول ريكور، باريس، كالمان ـ ليفي 1961، 1983، ص278.

بوجودي وأقرُّ أنا بوجودهم عن طريق الاحترام المتبادل والمساواة بيننا. إن الإقرار المتبادل يعبِّر عن المشاركة في التأكيد على أن كل واحد يجعل من قدراته ولا قدراته، ما أدعوه أنا الإقرار في كتابي **الذات عينها كآخر**. إن ما أنتظر من المقربين مني هو أن يوافقوا على ما أقر به: إني أستطيع أن أتكلم، وأن أعمل، وأن أسرد، وأن أحمِّل نفسي مسؤولية أعمالي. هنا كذلك أغسطين هو المعلم. إني أقرأ في **الكتاب العاشر** من **الاعترافات** ما يلي: «أني أنتظر مثل هذا التصرف من النفس الشقيقة، وليس من النفس الغريبة، ليس من أبناءٍ من عنصر آخر تفوَّه فمهم بالباطل، ويمينهم هو يمين التعسف، النفس الشقيقة التي حين توافقني تفرح بي، وحين تخالفني تحزن عليَّ، وسواء أوافقتني أو خالفتني فإنها تحبني. ولمثل هؤلاء أكشف عن ذاتي» (**الاعترافات** ، **الكتاب العاشر**، IV، 5 ـ 6). وأنا بدوري فإني أضمُّ إلى من أعتبرهم أقربائي، أولئك الذين لا يوافقون على أعمالي ولكن ليس على وجودي.

إذن علينا أن ندخل حقل التاريخ، ليس فقط مع فرضية قطبية الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية، ولكن مع فرضية النسبة الثلاثية للذاكرة: النسبة إلى الذات، والأقربين، والآخرين.

II

تاريخ إبستيمولوجيا

> «إليكم تصور البحث الذي قام به هيرودوت الثوريري ـ كي لا يمحو الزمان الأحداث التي قام بها البشر من ناحية، وكي لا تفقد الأعمال العظيمة والمثيرة للإعجاب التي قام بها اليونان أو البرابرة من بريقها وسمعتها من ناحية ثانية ـ وهذا البحث يتناول بشكل خاص السبب الذي من أجله قامت الحرب بينهم. يقول علماء الفرس إن الفينيقيين هم الذين كانوا وراء الخلاف...»[1].

إن الجزء الثاني من هذا المصنَّف مكرَّس لإبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. سأحدِّد هنا موضع هذه المرحلة من بحثي وتمفصلاتها الرئيسية.

من ناحية، إني أعتبر أن موضوع فينومينولوجيا الذاكرة قد انتهى، إلاَّ إذا تعلق الأمر بتنوعات ثقافية يمكن للمعرفة التاريخية، حين تندمج في الذاكرة الفردية أو الجماعية، أن تدخلها في فهم الذات عن طريق الصيغة الذاكرية.

علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، في اللحظة المناسبة تمازج مرهف بين سمات الذاكرة التي يمكن تسميتها عابرة للتاريخ وبين تعابيرها المتنوعة في مسار التاريخ. وسيكون هذا أحد مواضيع تأويلية الوضع التاريخي (الجزء الثالث، الفصل الثاني). لكن يجب أن يكون التاريخ قد بلغ كامل قوام استقلاله الذاتي بما هو علم

---

(1) هيرودوت، «التواريخ»، في كتاب **التاريخ من هوميروس إلى أغسطين**، مقدمات المؤرخين ونصوص حول التاريخ، نصوص جمعها وعلَّق عليها فرنسوا هارتوغ، ترجمها إلى الفرنسية ميشال كازفتز، باريس، سوي، 1999، ص45. هيرودوت: «أبو التاريخ». (شَيشَرون) أو «أبو الكذب» (بلوتارك)؟

إنساني، وذلك حسب هذه الرغبة التي توجِّه هذا الجزء الأوسط من عملي. عند هذا الحد ستُطرح، على صعيد تفكير من الدرجة الثانية، مسألة الحدود الداخلية لمشروع فلسفي بقي في أغلب الأحيان مضمراً، وهو ليس فقط مشروع الاستقلال الذاتي الإبستيمولوجي لعلم التاريخ بل هو مشروع الاكتفاء الذاتي لمعرفة الذات متعلقة بالتاريخ عينه، بحسب التعبير الغالي الذي ترأس ولادة المدرسة التاريخية الألمانية ودفاعها عن نفسها. وضمن إطار هذا التفكير في دور فلسفة نقدية للتاريخ يمكننا أن نخوض حتى النهاية غمار مواجهة بين استهداف لحقيقة التاريخ[2] وبين استهداف للصدق، أو كما يقال، أمانة الذاكرة (الجزء الثالث، الفصل الأول). وحتى ذلك الحين فإننا سنتوقف عن إصدار الحكم حول وضع التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة لكن من دون أن نمنع أنفسنا ونحن في مسيرتنا أن نلاحظ بروز استعصاءات الذاكرة بمظهرها المزدوج المعرفي والبرغماتي، وخصوصاً الاستعصاء المتعلق بتمثيل شيء غائب كان قد وقع سابقاً، واستعصاء استعمالات الذاكرة وإساءة استعمالها والتي تخضع لها الذاكرة بما هي نشاط قائم وممارسة. غير أن هذه العودة الملحة لاستعصاءات الذاكرة في قلب المعرفة التاريخية لا يمكنها أن تقوم مكان حل لمشكلة العلاقات بين معرفة التاريخ وبين ممارسته وبين تجربة الذاكرة الحية، حتى وإن كان مثل هذا الحل يحمل معه السمات الأخيرة للتردد؛ مثل هذه السمات يجب أن تُربح في أرض معركة فكرية تُخاض على الحد الأخير.

يبقى أنَّ الاستقلال الذاتي للمعرفة التاريخية بالنسبة إلى الظاهرة الذاكرية يظل المسلَّمة الكبرى لإبستيمولوجيا مترابطة للتاريخ بما هو ميدان علمي وأدبي. هذه هي على الأقل المسلَّمة التي أقبلها في الجزء الأوسط لهذا العمل.

لقد تبنَّيت التعبير: العملية التاريخية أو بالأصح عملية كتابة التاريخ كي أعرِّف

---

(2) يقترح فرنسوا دوس في مصنَّفه **التاريخ** (باريس، أ. كولان، 2000) سلسلة من ستة مسارات ترسم معالم تاريخ التاريخ. الأول يضع في مكانه «المؤرخ، معلِّم الحقيقة» (ص8 ـ 29). إنَّ إشكالية الحقيقة تبدأ أقل مع هيرودوت أول مؤرخ، مما هي مع توسيديد و«عبادته للحقيقة» (ص13). وقد لحق بها ولادة التبحر وهزيمته. وقد وصلت إلى ذروة مع المدرسة المنهجية ومع س. سيغنوبس، قبل أن يفرض عليها ف. بروديل الشكل البنيوي الذي سيكون موضع تساؤل باسم «أزمة السببية»، وذلك في نهاية المسار الثاني لمصنَّف ف. دوس (انظر في ما بعد، ص280، الهامش 4).

الحقل الذي يجتازه التحليل الإبستيمولوجي الذي يلحق به. إني أدين به لِميشال دوسيرتو في مساهمته في المشروع الكبير لِبيير نورا وجاك لوغوف الذي وضع العنوان البرنامجي: عمل التاريخ[3]. كذلك فإني أتبنى البِنية الثلاثية في خطوطها العريضة لمقالة ميشال دوسيرتو، حتى وإن أعطيتها في نقاط هامة محتوىً مختلفاً. لقد جرَّبت هذا التقسيم الثلاثي الواضح والفعّال في عمل مرحلي طلبه مني المعهد الدولي للفلسفة[4]. بعد أن حفظت في نفسي هذه الرعاية المزدوجة دعوت المرحلة الوثائقية المرحلة التي تمرُّ بين تصريح شهود العيان وبين تكوين الأرشيفات الذي يضع أمامه كبرنامج إبستيمولوجي إقامة البرهان الوثائقي (الفصل الأول). ثم أدعو بعد ذلك مرحلة تفسيرية/فهمية المرحلة التي تختص الاستعمالات المتعددة لأداة الوصل «لأن» التي تجيب عن السؤال «لماذا؟»: لماذا جرت الأشياء بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى؟ إن العنوان المزدوج، تفسير/فهم، يعبِّر بما يكفي عن رفض التعارض بين التفسير وبين الفهم الذي حال غالباً دون إدراك «لأن» التاريخية في كل امتدادها وتعقيدها (الفصل 2). إني أدعو أخيراً مرحلة تمثيلية الصياغة بشكل أدبي أو كتابي للخطاب الذي يوضع أمام علم قراء التاريخ. إن كان الرهان الإبستيمولوجي الأكبر يقرر في مرحلة التفسير/الفهم فإنَّ هذه المرحلة لا تنهي الرهان، إذ إنَّ في المرحلة الكتابية يُعلَن تماماً عن القصد التاريخوي، أي القصد في تمثيل الماضي كما قد حصل ـ مهما كان المعنى المعطى لكلمة «كما». بل إنه في هذه المرحلة الثالثة تبرز بقوة الاستعصاءات الكبرى للذاكرة، استعصاء تمثيل شيء غائب وقع سابقاً، واستعصاء ممارسة مكرسة للاستذكار النشط للماضي والتي يرفعها التاريخ إلى مستوى إعادة بناء. (الفصل 3).

---

(3) في صيغة أولى جزئية هي صيغة الطبعة التي يديرها لوغوف و نورا (جاك لوغوف وبيير نورا [إشراف]، **عمل التاريخ**، باريس، غاليمار، مجموعة «مكتبة التواريخ»، 1974)، قد اقترح ميشال دوسيرتو التعبير «العملية التاريخية». أما في الصيغة الكاملة **كتابة التاريخ** (باريس، غاليمار، مجموعة «مكتبة التواريخ»، 1975)، فإنه يتبنّى، بشكل نهائي، التعبير «عملية كتابة التاريخ».

(4) ب. ريكور، **الفلسفات النقدية للتاريخ: البحث، التفسير، الكتابة**، في «غوتورم فلويستاد» (إشراف)، «المشاكل الفلسفية اليوم»، المجلد 1، دوردرشت ـ بوسطن ـ لندن، الناشرون الأكاديميون كلوير، المعهد الدولي للفلسفة، 1994، ص139 ـ 201.

سنعالج في مطلع كل واحد من هذه الفصول الثلاثة في هذا الجزء الثاني البرنامج الخاص بكل مرحلة من هذه المراحل. سنكتفي هنا بتحديد طابع تمفصل هذا الثلاثي التاريخي الكبير.

لقد اقترحنا كلمة مرحلة لكي نميِّز الأقسام الثلاثة لعملية كتابة التاريخ. يجب ألاَّ يكون هناك من التباس حول استعمال التعبير: لا يتعلق الأمر بمراحل متميِّزة زمنياً، ولكن بلحظات منهجية متداخلة في بعضها، سنقول الأمر بما يكفي، لا يستشير أحد الأرشيف من دون مشروع تفسير، من دون فرضية فهم، ولا يبذل أحد جهده في تفسير مجرى أحداث من دون اللجوء إلى استعمال صيغة أدبية مناسبة ذات طابع سردي أو بلاغي أو مُتخيَّل. إن كل فكرة تتابع زمني يجب أن تُستبعد في كل استعمال للتعبير «المرحلة العملانية». فقط في الخطاب المتعلِّق بلحظات سير «عملية كتابة التاريخ» ستتحول المراحل إلى حقبات، فترات متعاقبة لمسيرة تنشر خطها المستقيم الخاص بها، سنتجنب تماماً التباس التعاقبية، حين نتكلم عن المستوى لأن التعبير يشير بالأحرى إلى التنضيد والتكديس. غير أن التباساً آخر يتربص بالعلاقة بين البنية التحتية وبين البنية الفوقية التي استغلها كثيراً كل عمل المنظِّرين الماركسيين (الذي لا أخلط بينه وبين المصنَّفات الكبرى لماركس)، كل واحدة من العمليات الثلاث لمشروع كتابة التاريخ لها قيمة المستوى الأساسي بالنسبة للعمليتين الأخريين لأنهما تُستخدمان بالتالي كمرجع للاثنتين الباقيتين. لقد فضلت في النهاية التعبير «مرحلة»، نظراً لأنه في غياب نظام زماني للتعاقب، يشير إلى تقدم العملية بما يخص تبيان القصد التاريخوي لإعادة البناء الحقيقية للماضي. وبالفعل في المرحلة الثالثة يعلن ـ كما أوحينا بذلك مرَّةً أولى ـ القصد في تمثيل الأشياء الماضية على حقيقتها، وهذا القصد هو الذي يحدد في وجه الذاكرة المشروع المعرفي والعملي للتاريخ كما يكتبه المؤرخون المحترفون. هناك تعبير ثالث، والذي فضَّلته في عملي المرحلي، وهو تعبير البرنامج. وهو يناسب تماماً كي يعبِّر عن الصفة الخاصة للمشروع المحايث لكل مرحلة من المسار. وهو يملك بهذا المعنى امتيازاً تحليلياً بالنسبة إلى التسميتين الأخريين. لهذا فإني ألجأ إليه كلما أردت التشديد على طبيعة العمليات القائمة على كل مستوى.

إن الكلمة الأخيرة لهذه الملاحظة العامة المتعلقة بتوجه البحث ستكون حول تعبير عمل المؤرخ. إلى وقت قريب كان هذا التعبير يشير بالأحرى إلى الاستقصاء الإبستيمولوجي كما نقوم به نحن هنا بحسب وقعه الثلاثي. وأنا أستعمله مثل دوسيرتو لأشير إلى العملية نفسها التي تقوم على المعرفة التاريخية وقد فُهمت أثناء تنفيذها عملها. إن هذا الاختيار للمفردة له حسنة كبيرة لا تظهر إن نحن حصرنا هذا التعبير في المرحلة الكتابية للعملية كما يوحي بذلك تكوين كلمة اسطوغرافيا historiographie أو كتابة التاريخ. ولكي أحافظ على اتساع استعمال التعبير كتابة التاريخ [أو عمل المؤرخ] فإني لا أُطلق تسمية كتابة التاريخ على المرحلة الثالثة بل أدعوها المرحلة الأدبية أو التدوينية، حين يتعلّق الأمر بنمط التعبير، والمرحلة التمثيلية، حين يتعلق الأمر بعرض أو تبيان أو استعراض القصدي التاريخوي عند أخذه بوحدة مراحله، أي التمثيل الحاضر للأشياء الغائبة المتعلّقة بالماضي. بالفعل، إن الكتابة هي عتبة اللغة التي اجتازتها دوماً المعرفة التاريخية حين ابتعدت عن الذاكرة كي تجري وراء المغامرة الثلاثية للأرشفة والتفسير والتمثيل. التاريخ من بدايته حتى نهايته هو كتابة. في هذا الصدد تشكِّل الأرشيفات [المحفوظات] الكتابة الأولى التي يواجهها التاريخ. قبل أن ينتهي هو نفسه إلى الكتابة على النمط الأدبي للتدوينية. إن التفسير/الفهم يجد نفسه وقد أحاطت به كتابتان، كتابة الأقرب من الينبوع وكتابة الأبعد. إنها تتلقى طاقة الأولى وتستبق طاقة الثانية.

إن المعرفة التاريخوية حين تأتي إلى الكتابة وذلك منذ الكتابة الأقرب وهي الأرشيف (المحفوظات) هي التي تثير بشكل خاص مسألة الثقة التي لا يمكن أن يُجاب عنها من داخل إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية، وهذه المسألة هي في نهاية المطاف معرفة حقيقة العلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة. إنها مسألة الثقة ومهمة أي فلسفة نقدية للتاريخ إن لم يكن حلها فعلى الأقل تمفصلها وتبيان حججها. غير أنها تُطرح بصفة أولية من طريق دخول المعرفة التاريخوية عالم الكتابة. وهي تطوف كما لو كانت غير المقول non-dit للمشروع برمته. بالنسبة إلينا نحن الذين نعرف ما سيلي والذي سيتناوله البحث في الجزء الثالث من هذا الكتاب، هذا غير المقول يعادل تعليقاً أو توقيفاً، أو وضعاً في الاحتياط، على طريقة epokhe منهجية.

من أجل التوصل إلى دلالة هذا الوضع في الاحتياط على الطريقة التساؤلية والشكّية الأشد، فإني قد صنَّفت فاصلاً هو عبارة عن محاكاة للأسطورة الأفلاطونية في حوار **فيدروس** المُهدى إلى اختراع الكتابة. بالفعل، لما كانت الأسطورة تَعتبر موهبة الكتابة ترياق الذاكرة، أي كنوع من التحدي المعارض بتأكيده على صدق التاريخ لأمنية الوثوق بالذاكرة نفسها، لذا كان من الممكن اعتبار هذه الموهبة النموذج المثالي لكل حلم لاستبدال الذاكرة بالتاريخ، كما سنصادفه في مطلع الجزء الثالث. هكذا ومن أجل التشديد على أهمية اختيار ثقافي من دون العودة عنه، وهو اختيار كتابة التاريخ، فلقد تسليت على طريقتي التي كانت في بدايتها طريقة أفلاطون، بأن أعيد تأويل، إن لم أقل إعادة كتابة أسطورة **فيدروس** أفلاطون التي تروي اختراع الكتابة. إن مسألة معرفة إن كان دواء pharmakon التاريخ ـ الكتابة هو علاجٌ أو سمٌّ، كي نستعين بإحدى قضايا أسطورة **فيدروس**، لن تتوقف عن مصاحبتنا خفيةً طيلة استقصائنا الإبستيمولوجي، قبل أن تنفجر في وضح النهار على الصعيد الفكري للفلسفة النقدية للتاريخ.

لماذا اللجوء إلى الأسطورة، حتى وإن كان خارج النص المتعلق بتحليل إبستيمولوجي على درجة عالية من العقلانية؟ إن ذلك من أجل مواجهة الاستعصاء الذي يضيع فيه كل استقصاء يتعلق بولادة المعرفة التاريخية أو مطلعها أو بداياتها. هذا الاستقصاء الشرعي تماماً الذي ندين له بالعديد من الأعمال البارزة[5] يستند، بما هو نفسه تاريخي، إلى نوع من التناقض الإنشائي، أي إن

---

(5) فرنسوا شاتليه، **ولادة التاريخ**، باريس، منشورات مينوي، 1962، طبعة جديدة سوي، مجموعة بوان، 1996. انظر: أ. موميليانو **دراسات في كتابة التاريخ**، لندن، 1969 (بشكل خاص: مكان هيرودوت في تاريخ **كتابة التاريخ** ص127 ـ 142). فرنسوا هارتوغ في كتابه **مرآة هيرودوت. مقالة حول تمثيل الآخر**، (باريس، غاليمار، سلسلة **مكتبة التواريخ**، 1980، طبعة جديدة 1991)، يشير في مفردات مقدمة هيرودوت لبحثه إلى علامة استبدال المؤرخ بالشاعر المنشد (ص III ـ VIII، 275 ـ 285). حيث يشير هوميروس إلى علاقته الممتازة بربات الشعر (قولي لي يا ربة الشعر، الإنسان صاحب ألف براعة. . . «الأوديسة» I ـ 1) يسمِّي هيرودوت (هيرودوتس) نفسه مستعملاً صيغة الغائب، هو ومحيطه: هيرودوت من توريوا يعرض هنا أبحاثه وسيقول توسيديد من بعده إنه «وضع كتابةً» سيرة الحرب بين البيلوبونيزيين وبين الأثينيين. وهكذا فإنَّ شهرة اليونانيين والبرابرة بعد أن «عُرضت» ثم «سُجلت» ستصبح «ملكاً. . إلى الأبد». =

هذه الكتابة الخاصة بالبدايات تفترض مسبقاً وجودها هي عينها على أنها قد كانت موجودة كي تفكر نفسها وهي تولد. علينا عندها أن نميِّز بين الأصل وبين البداية يمكننا أن نبحث كي نؤرخ بدايةً في زمن تاريخي يقطعه تسلسل الأحداث. مثل هذه البداية ربما كان من العسير العثور عليها كما توحي بذلك النقائض التي تحدَّث عنها كانط في ديالكتيك كتابه **نقد العقل المحض**. بالطبع، يمكننا أن نشير إلى شيء معيَّن على أنه بدء المعالجة النقدية للشهود، غير أن هذا ليس بداية نمط الفكر التاريخي إنْ نحن فهمنا بذلك تزميناً للتجربة المشتركة على نمطٍ لا يمكن اختزاله إلى تزمين الذاكرة حتى وإن كانت جماعية. هذه الأسبقية التي لا يمكن تعيينها هي أسبقية التسجيل التي بشكل أو بآخر، كانت دوماً قد صاحبت الشفاهة، كما برهن على ذلك جاك درّيدا (Jacques Derrida) بمهارة في كتابه **في الغراماتولوجيا**[6]. لقد باعد الناس بين إشاراتهم، في الوقت عينه - إن كان هذا يعني شيئاً - حتى أنهم كبَّلوها طوال الاستمرارية الزمنية للمد الكلامي الشفهي. لهذا، فإن بداية الكتابة التاريخوية مفقودة لا يمكن العثور عليها. إن طابع الحلقة المفرغة لعملية تعيين بدءٍ تاريخي للمعرفة التاريخية يدعونا إلى أَنْ نميِّز في قلب مفهوم أغلوطة الاشتباه الخاص بالولادة بين بدء وبين أصل. يقوم البدء على كوكبة من الأحداث المؤرَّخة يضعها مؤرخ على رأس المسار التاريخي الذي يكون بمثابة تاريخ التاريخ. ويصعد مؤرخ ولادة التاريخ، نحو هذه البداية أو البدايات عن طريق حركة استعادية قامت في المحيط الذي سبق فنشأ في المعرفة التاريخية. أما الأصل فهو أمر مختلف: إنه يشير إلى انبثاق فعل أخذ المسافة الذي يجعل المشروع كله ممكناً بالتالي بدايته في الزمان كذلك. هذا الانبثاق هو دوماً حالي وبذلك فهو دوماً قائم هنا. إن التاريخ لا يتوقف عن أن يولد من أَخْذ المسافة الذي يقوم على اللجوء إلى خارجانية الأثر

= ومع ذلك، فإنه لا يمكننا أن نتكلم عن قطيعة صريحة ونهائية بين الشاعر المنشد والمؤرخ، أو كما سنقول لاحقاً، بين الشفاهة وبين الكتابة. إنَّ الكفاح ضد النسيان وثقافة التغني والمديح في مواجهة عنف التاريخ على خلفيةٍ مأساويةٍ تستحوذان على كل طاقات الإلقاء. أما بالنسبة إلى القطيعة مع الأسطورة، بما هي حدث فكري فإنها بدورها لا يمكن لها أن تقول ذاتها إلاَّ بتعابير الأسطورة، على طريقة ولادة الكتابة.

(6) جاك درّيدا، **في الغراماتولوجيا [علم الكتابة]**، باريس، منشورات مينوي، سلسلة «نقد»، 1967.

الأرشيفي. لهذا فإننا نعثر على علامته في الصيغ العديدة للتدوين والتسجيل التي تسبق مطلع المعرفة التاريخية ومهنة المؤرخ. الأصل إذن ليس البداية. وفكرة الولادة تخفي في أغلوطة الاشتباه الخاصة بها البون بين مقولتَي البداية وبين الأصل.

إن استعصاء الولادة هذا هو الذي يبرر الاستعمال الأفلاطوني للأسطورة: البداية هي تاريخية، أما الأصل فهو أسطوري. بالطبع، يتعلَّق الأمر هنا بإعادة استعمال شكلٍ للخطاب مناسب لكل تاريخ للبدايات التي تفترض هي نفسها وجودها مسبقاً، من مثل خلق العالم، ولادة مؤسسة، أو دعوة نبي. حين يعيد الفيلسوف استعمال الأسطورة فإن هذه تقدم نفسها كأسطورة بصفة تدريب على الديالكتيك وإضافة إليه.

فاصل

التاريخ: علاجٌ أو سُمٌّ؟

إني سأقول على طريقة **فيدروس** أفلاطون الولادة الأسطورية لكتابة التاريخ. إن أسطورة أصل الكتابة بفضل إعادة الكتابة، تبدو وكأنها أسطورة أصل التاريخ، ومثل هذا التمدد تسمح به، إن جاز لنا القول، الأسطورة عينها، بما أن موضع رهانها هو مصير الذاكرة، حتى وإن كانت السخرية هناك موجهة في الدرجة الأولى ضد «الخطابات المكتوبة» لخطباء من مثل ليسياس (Lysias). أضف إلى ذلك، أن هناك ابتكارات مذهلة أخرى: الحساب والهندسة والنَّرْد (لعبة الطاولة) وألعاب الزهر تقرِّبها الأسطورة كلها من اختراع الكتابة. ألم يأخذ أفلاطون من الخلف كتابته عينها وهو الذي كتب حواراته ونشرها؟ والحال أن الذاكرة الحقيقية الأصلية هي التي تعارض الكتابة وكل المخدرات المرتبطة بها وترى فيها تهديداً. لهذا كيف يمكن إذن للسجال بين الذاكرة وبين التاريخ ألا يكون معنياً بالأسطورة؟

ومن أجل أن أقول الأشياء سريعاً فإن ما فتنني بعد جاك دريدا[1] هو الإبهام الذي لا يمكن تجاوزه والمرتبط بالـ pharmakon [الدواء] الذي يقدمه الإلٰه إلى الملك. سؤال: ألا يجب علينا أن نتساءل في ما يخص كتابة التاريخ أيضاً، إنْ كانت علاجاً أو سُمّاً؟ مثل هذا السؤال، كما كان الحال مع أُغلوطة الاشتباه المتعلِّقة بمفهوم الولادة المطبَّق على التاريخ، لن يتركنا بعد الآن، إنه سيعود إلى الظهور في فاصل آخر سنضعه على رأس الجزء الثالث: **اعتبارات في غير زمانها**، الاعتبار الثاني لنيتشه. لندخل في الأسطورة: «يقول ثيوث، أيها الملك، ها هي المعرفة التي قدمت إلى المصريين مزيداً من المعرفة، مزيداً من

---

(1) وعلى أثر مقالته الرائعة المكرَّسة لِـ«صيدلية أفلاطون» في كتابه «*La Dissémination* **الانبثاث**»، باريس، سوي، سلسلة «Tel Quel»، 1972، ص69 ـ 197.

العلم، ومزيداً من الذاكرة، علاج pharmakon العلم والذاكرة قد وجد»[2] (274e)! إن الكتابات هي التي تأتي على الصعيد الأول للمخدرات التي يقدمها من يدعوه ثيوث (Theuth) «أب أحرف الكتابة»، «أب الكتابات». والحالة هذه، أليست كتابة التاريخ هي بطريقةٍ ما الوريثة لفن الذاكرة، هذه الذاكرة الاصطناعية التي أشرنا إليها سابقاً على أنها الحفظ غيباً وقد تحول إلى إنجاز بطولي؟ ثم ألسنا هنا أمام الحفظ غيباً في هذه القصة، وليس أمام إعادة تذكرٍ، بمعنى الذكرى الدقيقة لأحداث الماضي[3]؟ إن الملك يقبل طوعاً أن يسلِّم بإعطاء الإلٰه امتياز اختراع الفن، غير أنه يحتفظ لنفسه بامتياز تقدير ما هو يسمِّيه «الضرر» و«المنفعة»، كما سيفعل ذلك في ما بعد نيتشه بصدد التاريخ في الاعتبار الثاني من **اعتبارات في غير زمانها**. وبماذا ـ يجيب على عرض الإلٰه؟ بالفعل، فإن هذا الفن يُنتج النسيان في نفس أولئك الذين يكونون قد تعلموه لأنهم سيتوقفون عن استعمال ذاكرتهم: «وبالفعل وبعد وضع ثقتهم في ما هو مكتوب فإنهم سيقومون بعملية إعادة التذكر من الخارج بفضل بصمات غريبة، وليس من الداخل بفضلهم هم أنفسهم، إذن أنت لم تجد علاج الذاكرة بل وجدت علاج إعادة التذكر»[4]. (275 a). إن الأفعال والأسماء التي تدور حول الذاكرة مهمة ومختلفة: إن عرض الإلٰه هو عرض مقدرة لا تنقسم ـ مقدرة المرء على أن يعود فيتذكر. غير أن الشيء الذي يعارض به الملك العلاج المزعوم هو التذكر، وما يُعتبر أنه يحمل سمات علاج ليس الذاكرة بل هو الاستظهار أو المفكرة، ذاكرة بسبب غياب الذاكرة أي تقنية تقدم «الأكيد» و«الصلب» إلى هؤلاء السذَّج الذين يعتقدون أن الخطابات المكتوبة هي شيء أكثر من مجرد وسيلة لتذكير الذي يعرفها سابقاً بهذه الأشياء المعالجة في هذا النص

---

(2) إني أتبنى ترجمة لوك بريسون: أفلاطون، **فيدروس**، باريس، فلاماريون، سلسلة «جي أف»، 1989، 1997.

(3) حول الاستمرارية بين كتابة التاريخ وبين فن الذاكرة، انظر: باتريك هـ. هوتن، **التاريخ كفن الذاكرة**، مصدر سابق.

(4) إنَّ سياق الأفكار وتماسكها توحيان لي هنا أن أبتعد عن لوك بريسون الذي يترجم كلمة hupomnēsis (اليونانية) بإعادة التذكر، إني أفضل ترجمة هذه الكلمة بالاستظهار أو مذكرة، في حوار **ثياتيتوس** 142 C 2 ـ 143 a 5، ترجمة م. نانسي هي: «إني أضع كتابةً [...] ما يجعلني أتذكر»، مع هامش هام (المصدر السابق، ص306): «hupomnēnata: تعني حرفياً، سنداً للذاكرة». يترجم ليون روبان بكلمة «مدوَّنات».

المكتوب (275 d-c). الأمر يتعلق هنا أيضاً بذاكرة لغياب الذاكرة الحقيقية (إني أقترح أن أقول إن الأمر يتعلق هنا بالاستظهار).

تُكمل القصة طريقها: هناك سريعاً تقريب بين الكتابة وبين الرسم وتؤخذ أعمال هذا الأخير على أنها «كائنات حيَّة». علينا ألَّا نفاجأ بهذا التقريب: لقد فرض نفسه خلال المناقشة التي تناولت البصمة في الشمع[5]. بالفعل، كنا عندها قد مررنا من استعارة البصمة إلى استعارة الرسم، وهو نوع آخر من الكتابة. الأمر يتعلق إذن بالضبط بالتسجيل في عمومية دلالته. يبقى أن القرابة مع الرسم قد تمَّ إدراكها على أنها مقلقة (رهيبة) (275 d). سنعالج الموضوع بما يكفي حين سنواجه القصة واللوحة على الصعيد الأدبي لكتابة التاريخ: إن اللوحة تجعلنا نعتقد بالواقعية بسبب ما يسميه رولان بارت «مفعول الواقعي»، وهذا، كما نعلم جيداً يحكم على النقد بالصمت. هذا هو واقع الحال مع «الخطابات المكتوبة»: «إن نحن استجوبناها بقيت مجمدة في موقع مهيب وتلوذ بالصمت». إن غير ـ المفكر فيه الذي يسكنها يجعل «أنها تكتفي بأن تدل على أمر واحد فقط، وهو دوماً الأمر عينه». (المصدر السابق). والحال، أين تظهر الناحية التكرارية بصورة غير إشكالية، إن لم يكن في الكتابات المستظهرة، المحفوظة عن ظهر قلب؟ إن الملف يصبح مثقلاً أكثر: الخطاب بعد أن كُتب مرَّةً واحدة وأخيرة يبحث عن أي شخص يخاطبه ـ ونحن نعلم إلى مَنْ يتوجَّه. وهذه هي حالة القصة التاريخية التي تكتب وتنشر: إنها ملقاة أمام كل الرياح، إنها تتوجَّه، على ما يقوله هانز ـ جورج غادامير (Hans-George Gadamer) 1900-2002 حين يتكلم عن Schriftlichkeit الحالة الكتابية، إلى كل من يعرف القراءة. عيب موازٍ: حين توضع موضع تساؤل فإنها لا تستطيع بمفردها «لا أن تدافع عن نفسها، ولا أن تخلص من مشكلتها وحدها». (275 e). وهذه هي حال كتاب التاريخ، كما هو حال كل كتاب: لقد قطع الحبل مع مؤلفه. ما كنت أسميه في الماضي الاستقلال الذاتي الدلالي للنص يبدو هنا كأنه وضع ضيق وشدة. إن العون الذي تحرمه منه

---

(5) إني أذكِّر بالمناسبة بفرضيتي المتعلقة بتعددية دلالات الأثر: الأثر بوصفه بصمة مادية، الأثر كبصمة عاطفية والأثر كبصمة وثائقية. وفي كل مرَّةٍ بوصفه خارجانية.

هذه الاستقلالية لا يمكن أن تأتي إلاً من العمل اللامتناهي للتناص وإعادة التناص، وهذا ما تقوم عليه القراءة.

ولكن عندها، أي عنوان يقدم الخطاب الآخر ـ «شقيق السابق والشرعي الولادة» (276 a) ـ، وهو خطاب الذاكرة الحقيقية؟ «إنه الخطاب الذي ينقل المعرفة، ويُكتب في نفس الإنسان الذي يتعلم، والذي يستطيع وحده أن يدافع عن نفسه، والذي يعرف أمام من يجب أن يتكلم وأمام من يجب أن يصمت». (المصدر نفسه). هذا الخطاب الذي يترافع للدفاع عن نفسه أمام كل من كان من المناسب أن يفعل ذلك، إنه خطاب الذاكرة الحقيقية، الذاكرة السعيدة المتأكدة أنها مع زمانها ويمكنها أن تتشارك مع الآخرين. غير أن التعارض مع الكتابة ليس شاملاً، لأن نمطَي الخطاب تظل بينهما قرابة مثل شقيقين، على الرغم من الاختلاف في شرعيتهما، خصوصاً وأنهما كتابتان، تسجيليتان. غير أن الخطاب الحقيقي لا يسجل إلَّا في النفس[6]. إن هذه القرابة العميقة هي التي تسمح لنا بأن نقول: «إنَّ الخطاب المكتوب هو نوع من الصورة» (276 a) لما هو في الذاكرة الحية، «حي» و«يتمتع بنفس»، وغني «بالنسغ» sève [ماء النبات] (276 a). إن استعارة الحياة التي أُدخلت سابقاً مع رسم الكائنات الحية، يمكن أن تنتقل إلى أرض المزارع البارع الذي يعرف كيف يبذر وينمي ويجني. بالنسبة إلى الذاكرة الحقيقية فإن التسجيل يعني البذار، وكلماتها الحقيقية هي بذور. وهكذا فإننا مخوَّلون أن نتكلم عن كتابة «حية» لكتابة النفس هذه، وعن «هذه الحدائق المكوَّنة من أحرف مكتوبة». (276 d). هذا هو شأن البون، على رغم القرابة بين الخطابين، بين الذاكرة الحية وبين المخزن الميت. هذا الاحتياط من الكتابة المحفوظ في قلب الذاكرة الحية عينه يسمح لنا بأن نعتبر الكتابة بمثابة مجازفة يمكن القيام بها: «لكن في كل مرَّةٍ يكتب فيها [المزارع] يكون ذلك عن طريق تجميع كنز من الاستذكارات لنفسه «إنْ بلغ يوماً الشيخوخة الناسية»، ولأي شخص يتبع الطريق عينه ويتلذذ في أن يرى زرعه الطري وقد نما» (276 d). النسيان يُذكر

(6) يمكنني أن أقول بصحة هذا اللجوء إلى التسجيل من دون الاستعانة بالتذكر الخاص بأفلاطون، وذلك مع فكرة الأثر النفساني، وديمومة الانطباع الأول، والتأثر أو الانفعال pathos، الذي يتكوَّن من لقاء الحدث.

للمرَّة الثانية، وقد أُدخل أعلاه عن طريق الهبة المزعومة للكتابة. إنه الآن أمر نتلقاه ولا نفعله يأتينا كأحد مساوىء العمر. غير أنه لا يمرُّ من دون وعوده في اللهو وعندها أليس الصراع ضد النسيان هو الذي يحفظ القرابة بين «الأخ المغاير للشرع وبين الأخ الشرعي»؟ وفي مواجهة النسيان، اللعب؟ لعب يرحب به هؤلاء الشيوخ المتقدمون في السن الذين هاجمهم نيتشه في الاعتبار الثاني من كتابه **اعتبارات في غير زمانها**. لكن يا لشدة جدّية اللعب الذي ينعش الخطب التي موضوعها العدل ومنهجها الديالكتيك! لعب يسر ويبهج، لكن حيث يكون المرء في أقصى حالات السعادة التي يستطيع أن يصلها الإنسان: وبالفعل، فإن العادل هناك يكلّله الجمال !(277 a)

إن المرور بالنسيان واللعب جوهري جداً حتى أن الحوار يستطيع أن يعلو إلى مستوى آخر، هو مستوى الديالكتيك حيث يصبح التعارض بين الذاكرة الحية وبين المخزن الميت ثانوياً. لقد خرجنا من عنف الأسطورة التي حرضت إلى أقصى الدرجات، ودخلنا في الفلسفة (278 a). بالطبع، إن الخطابات «مكتوبة في النفس»، إلاَّ أنها تنجد الكتابات الضامنة لهذه الذاكرة التي ليست ذاكرة إلّا محمولة على عكاز.

إن حالة ليسياس وهو هدف سقراط منذ مطلع الحوار، يمكن أن تُستخدم كحجر الزاوية: إن ما يؤخذ عليه ليس أنه يكتب خطباً، لكن أن هذه الأخيرة تسيء إلى الفن، والفن الذي ينقصه هو فن التعريفات والتقسيم والتنظيم لهذه الخطب المزخرفة مثل نفس متعددة الألوان. ما دمنا لا نعرف «الحقيقة الخاصة بكل واحدة من الأسئلة التي نتكلم عنها ونكتب حولها» (277 b)، فإننا لن نملك السيطرة على «نوع القول الخطابي» (277 c) في سعته التي تحوي الكتابات ذات الطابع السياسي. إن الأمر عندها لا يعود إبستيمولوجياً فقط، بما أن الصحيح الحقيقي هو موضع تساؤل، ولكنه يصبح أخلاقياً وجمالياً، لمَّا كانت المسألة هي في التفاهم على الشروط حيث يكون إلقاء الخطب أو كتابتها أمراً جميلاً أو خبيثاً (معيباً) (277 d). لماذا لا يكون عندها للكتابة الصلابة الكبيرة و«الوضوح الكبير» (المصدر نفسه) اللذين أبقتهما الأسطورة للتو للذاكرة الجيدة؟ أليست هذه هي حالة الشرائع؟ إن الملامة عندها لا تذهب إلى الكتابة بما هي كتابة لكن إلى علاقة الخطاب بالعادل والظالم، بالشر والخير. بالنظر إلى هذا المعيار تنتصر الخطابات

التي «تُكتب في النفس» على كل الخطابات الأخرى، ولا يبقى لهذه سوى أن تقول وداعاً (278 a). . .

هذا الوداع هل هو موجَّه كذلك إلى دواء الأسطورة؟ هذا ما لم يُقَل. إننا لا نعلم إنْ كان في وسع الخطاب الفلسفي أن يزيل التباس علاج ما زلنا لا ندري إنْ كان خيراً أو سُمَّاً.

ماذا يمكن أن يكون المعادل لهذا الوضع المتردد من أجل محاولتنا لنقل أسطورة **فيدروس** إلى مستوى العلاقات بين الذاكرة الحية وبين التاريخ المكتوب؟ مقابل إعادة الاعتبار المتحفظة للكتابة ومحاولة الجمع العائلي بين الأخ غير الشرعي وبين الأخ الشرعي في نهاية **فيدروس**، هناك من جهتنا، مرحلة تتطابق فيها تماماً من جهة، ذاكرة علَّمتها وأنارتها كتابة التاريخ، ومن جهة أخرى، تاريخ عالم قد أصبح قادراً على أن ينعش الذاكرة الآفلة، وهكذا وبحسب أمنية كولينغوود (Collingwood)، يستطيع أن يؤنن من جديد الماضي [يجعله من جديد حالياً] ويعيد تحقيقه. لكن، أليست مثل هذه الأمنية محكومة بأن تبقى غير منجزة؟ فلكي تتحقق علينا أن نتخلص من الشبهة التي تقول إن التاريخ يظل يمثِّل ضرراً للذاكرة، كما هو حال دواء الأسطورة، الذي لا نعرف في النهاية إن كان علاجاً أو سُمّاً، أو الاثنين معاً. إننا سنعطي الكلمة مرات عديدة لهذه الريبة التي لا تُختزل.

1

المرحلة الوثائقية
الذاكرة المؤرشفة

ملاحظة توجيهية

إن الفصل الأول من هذا الجزء الثاني مكرَّس للمرحلة الوثائقية لعملية كتابة التاريخ (عمل المؤرخ) historiographique، وفق التقسيم الثلاثي للمهمات الذي قدمناه سابقاً. إننا لا ننسى أننا تحت عنوان مرحلة ليس في ذهننا تصور حقب من مشروعنا متميِّزة زمنياً، ولكن مستويات من البرنامج تميِّزها فقط النظرة المتماسفة distancié للإبستيمولوجي. هذه المرحلة حين تؤخذ معزولة تقدم لنا نفسها على أنها مسار للمعنى يتقبل في مراحله التحليل المنفصل. إن نحن نظرنا إلى أين يذهب الخط النهائي، سنجد أنه يذهب مرَّةً أخرى إلى الذاكرة وقد أُدركت في مرحلتها الإخبارية. أما كيف يذهب هذا الخط فهو عن طريق البرهان الوثائقي. وبين الحدين الأقصيين تمتد فترة سنقطعها بالطريقة التالية. سنرى أولاً انفصال التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة على الصعيد الشكلي في المكان والزمان، وسنبحث عما يمكن أن يكون على صعيد عملية كتابة التاريخ المعادل للأشكال القبْلية للتجربة كما تعينها الاستيطيقا الترنستدتالية (الحاسة المتعالية) على طريقة كانط: ما هو الزمن التاريخي والفضاء الجغرافي، حين نأخذ بعين الاعتبار تمفصلهما الذي لا ينفصل؟ (القسم I «الفضاء المأهول»، والقسم II «الزمان التاريخي»).

حين نمرُّ من الشكل إلى المضمون، من المكان ـ الزمان التاريخي إلى الأشياء المسماة من الماضي، نتبع الحركة التي بفضلها تصبح الذاكرة الإخبارية خارجية في الشهادة، إننا سنعطي إلى التزام الشاهد في شهادته كل قوته (القسم III «الشهادة»). سنتوقف فترةً أمام لحظة تسجيل الشهادة التي يتلقاها آخر: هذه اللحظة هي اللحظة حين تنقلب الأشياء المقولة من حقل الشفاهة إلى حقل الكتابة

التي لا يعود التاريخ يتركها، وهي كذلك لحظة ولادة الأرشيف، المجمع والمحفوظ والمستشار. إن الشهادة حين تعبر باب الأرشيف تدخل المنطقة النقدية حيث لا تخضع فقط لمواجهة قاسية بين الشهادات المتنافسة، ولكن تمتصها كتلة من الوثائق ليست كلها شهادات (القسم الرابع، «الأرشيف»). عندها تُطرح مسألة صحة البرهان الوثائقي المكوِّن الأول للبرهان في التاريخ (القسم الخامس، «البرهان الوثائقي»).

كل هذه المسيرات، حين ننظر إليها على ضوء أسطورة **فيدروس**، تشير إلى لهجة طمأنينة بالنسبة إلى الأساس الصحيح للثقة التي نضعها في قدرة كتابة التاريخ على توسيع وتصحيح ونقد الذاكرة، كي تعوض بهذه الطريقة نقاط ضعفها على الصعيد المعرفي والبرغماتي. إن الفكرة التي سنواجهها في مطلع الجزء الثالث والتي تقول إن الذاكرة يمكن أن تجرد من وظيفتها كمولدة للتاريخ، كي تصبح أحد أقاليمه، أحد مواضيع درسه، تجد بالتأكيد في ثقة المؤرخ بنفسه وهو يذهب إلى «منجم الفحم»، أي الذاهب إلى الأرشيف (المحفوظات) الضمان الأفضل. من الجيد جداً أن تكون الأمور كذلك، على الأقل من أجل إسكات نافيي الجرائم الكبرى الذين يجب أن يجدوا هزيمتهم في الأرشيف (المحفوظات). إن أسباب الشك ستزداد مع المراحل التالية لعملية كتابة التاريخ مما سيجعلنا نرفض ألا نحتفل بالانتصار على الاعتباطي، هذا الانتصار الذي يشكل مجد العمل في الأرشيف.

غير أن علينا ألاَّ ننسى أن كل شيء لا يبدأ في الأرشيف، بل مع الشهادة، وأنه مهما كان من أمر النقص المبدئي في الوثوق بالشهادة، فإننا لا نملك أفضل من الشهادة، في التحليل الأخير كي نتأكد بأنفسنا أن شيئاً معيَّناً قد حدث، ويقر شخص معلن أنه قد شاهده هو شخصياً، وأن اللجوء الأساسي، وهو أحياناً اللجوء الوحيد، خارج نطاق الأنماط الأخرى للوثائق، يبقى المواجهة بين مختلف الشهادات.

* * *

I ـ الفضاء المأهول

إن البحث الحالي قد تلقى اندفاعاً هاماً أتاه من إعادة اعتبار أسطورة «فيدروس»، وهذا ما جعله ينظم كل التفكير حول مفهوم التسجيل الذي يتخطى باتساعه الكتابة بالمعنى الدقيق، أي تثبيت التعابير الشفهية للخطاب في ركيزة مادية. إن الفكرة السائدة هي فكرة العلامات الخارجية المُتبناة كسند ومقوٍ لعمل الذاكرة. ولكي نبقى على سعة مفهوم التسجيل سنأخذ بالاعتبار أولاً الشروط الشكلية للتسجيل أي التغييرات التي تطال الفضاء والزمان الخاصيْن بالذاكرة الحية سواءٌ أكانت جماعية أو فردية. إن كانت كتابة التاريخ هي أولاً ذاكرة مؤرشفة archivée، وكذلك كانت كل العمليات المعرفية اللاحقة التي تجمعها إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية تأتي من هذه المبادرة الأولى للأرشفة archivation فإن التحول التاريخوي للمكان والزمان يمكن أن يُعتبر الشرط الشكلي لإمكانية مبادرة الأرشفة.

إننا نتعرف هنا إلى وضع موازٍ للوضع الذي كان في أصل الاستيطقا الترنسندتالية (الحاسة المتعالية) عند كانط والتي تربط مصير الفضاء (المكان) بمصير الزمان: يتغيَّر الفضاء الذي يتحرك فيه المشاركون في تاريخ مروي، والزمان الذي تجري فيه الأحداث المروية بترابط تام من إشارة إلى أخرى، حين يمرَّان من الذاكرة إلى عمل المؤرخ (كتابة التاريخ). إن الإعلان الصريح للشاهد الذي سنتحدث لاحقاً عن شخصه، يقول ذلك جيداً: «لقد كنت هناك». الفعل الماضي يشير إلى الزمن في حين يدل ظرف المكان هناك على الفضاء. أَلهُنا والهُناك للفضاء المعاش للإدراك وللعمل وكذلك كلمة سابقاً الخاصة بالزمان المعاش للذاكرة تجد نفسها كلها مترابطة معاً وقد دخلت نسقاً من الأماكن والتواريخ حيث قد أُزيلت الإحالة إلى هنا والآن المطلقة للتجربة الحية. إن هذا التحول المزدوج يرتبط لزاماً مع وضع الكتابة بالنسبة إلى الشفاهة وهذا ما يؤكده التأسيس الموازي لعلمين هما: الجغرافيا من ناحية، تساندها تقنية رسم الخرائط (أحب أن أشير هنا إلى رواق الخرائط الضخم الموجود في متحف الفاتيكان (*Vatican*)!) وكتابة التاريخ (عمل المؤرخ) من ناحية ثانية.

لقد اخترتُ، تمشياً بذلك مع كانط في الإستيطيقا المتعالية، أن أواجه الزوج

الفضاء/الزمان من ناحية الفضاء. إن لحظة الخارجانية، المشتركة في كل «العلامات الخارجية» المميِّزة للكتابة بحسب أسطورة **فيدروس**، تبرز هكذا منذ البداية. أضف إلى ذلك أن التبديلات للاستمرارية وللقطيعة التي تملأ التحول التاريخوي للشكليين القبْليين يمكننا تبيانها هناك بسهولة أكبر.

عندنا في البداية الفضائية الجسدية والبيئية الملازمة لإثارة الذكرى. ولكي نأخذها بالحسبان فقد قابلنا تعولم mondanéité الذاكرة بقطب تفكرانيتها réflexivité[1]. إن الذكرى بأننا قَّد سكنا في بيتٍّ معين في مدينة معينة، أو الذكرى أننا قد سافرنا في جزء معيَّن من العالم هما بليغتان وثمينتان، إنهما تنسجان في آن واحد ذاكرة حميمة وذاكرة متشاركة مع الأقربين. في مثل هذه الذكريات النمطية يرتبط الفضاء الجسدي مباشرةً بفضاء البيئة التي هي قطعة من الأرض المأهولة مع طرقها المعبدة أو غير المعبدة تماماً، وصعوبات مسالكها التي يمكن اجتيازها بسهولة أو بعد عناء، «عسيرة» ربما كانت هذه هي الكلمة التي قالها سكان العصر الوسيط ليصفوا علاقتنا بالفضاء المفتوح أمام ممارستنا وإدراكنا.

من الذاكرة المتشاركة نمرُّ تدريجياً بالذاكرة الجماعية وباحتفالاتها المتعلقة بأماكن كرَّسها التقليد: بمناسبة هذه التجارب الحية أُدخل للمرة الأولى مفهوم مكان للذاكرة، السابق للتعابير والتثبيتات التي ساهمت في الانتشار الكبير اللاحق لهذا التعبير. إن المَعْلم الأول على طريق الفضاء الذي تقيمه الجغرافيا بموازاة زمانية التاريخ هو المَعْلم الذي تقترحه فينومينولوجيا «المكان» أو «الموضع». إننا ندين بالأولى إلى أ. كاسي، الذي قد استعرنا منه ملاحظات مهمة تتعلق بالضبط بتعولم الظاهرة الذاكرية[2]. إن كان العنوان المختار يوحي إلى حنين يبتغي وضع الأشياء في مكانها، فإن هناك مغامرة كاملة يقوم بها كائن بشري من لحم

(1) انظر سابقاً، الجزء الأول. الفصل الأول.

(2) إدوارد س. كاسي، **العودة إلى المكان، نحو فهم متجدد لعالم ـ المكان**، بلومنغتن وإنديانابوليس، مطبوعات جامعة إنديانا، 1993. هذا المصنَّف هو الثالث ضمن ثلاثية تحوي كذلك «التذكر» و «التخيل». بالنسبة إلى اقتباساتنا من التذكر انظر سابقاً الجزء الأول، ص75 ـ 79 وص84. يقول أ. كاسي: «إن كان الخيال يرمينا إلى أبعد مما نحن فيه والذاكرة تعود بنا إلى ما هو خلفنا فإنَّ المكان يسندنا ويحيط بنا، ويبقى تحتنا وحولنا». (المقدِّمة، ص17).

ودم، وهو مثل عوليس (Ulysse) [بطل **أوديسة** هوميروس] يجد نفسه في مكانه في كل المواضع التي يزورها بالضبط مثلما يشعر لدى عودته إلى بلاده في جزيرة إيثاكا (Ithaque) [اليونانية]. إن تيه البحار لا يطلب حقه أقل مما يطلبه منزل المقيم الثابت. بالطبع، إن مكاني هو حيث يوجد جسدي. غير أن الإقامة والتنقل يشكّلان نوعاً من النشاط الأوّلي الذي يجعل من المكان شيئاً معيَّناً يجب البحث عنه. من المخيف ألاً يجد المرء أيَّ أثر له. عندها سنكون نحن أنفسنا في حالة الخراب. إن حالة الاستغراب المقلقة ـ المرتبطة بالشعور بعدم وجودنا في مكاننا المناسب حتى في عقر دارنا تؤرقنا، وسيكون ذلك حكم الفراغ. غير أن هناك مسألة للمكان لأن الفضاء بدوره ليس مملوءاً، مشبعاً. في واقع الأمر، هناك احتمال دائم وهو ملح غالباً بأن يتنقل المرء، لئلا يكون هذا الراكب، هذا المتجول، هذا المتسكع، هذا المتشرد، هذا التائه الذي تضعه الثقافة المعاصرة الممزقة والمتناثرة في حركة دائمة وتشلُّه.

إن الاستقصاء عما يعنيه «المكان» يجد سنداً له في اللغة العادية التي تعرف تعابير من مثل موقع المكان والتنقل من مكان إلى مكان، وهي تعابير تتقدم طوعاً زوجاً زوجاً. إنها تتكلم عن تجارب حية للجسد الخاص تتطلب أن تقال في خطاب سابق للفضاء الأوقليدي، الديكارتي، النيوتني، كما شدد على ذلك ميرلوبونتي في كتابه **فينومينولوجيا الإدراك**. الجسد الذي هو الـ«هنا» المطلقة هو نقطة مَعلم الـ«هناك» سواءٌ أكانت قريبة أم بعيدة، للضمني أو المستبعد، للمرتفع أو المنخفض، لليمين أو لليسار، للأمامي وللخلفي. نحن هنا أمام أبعاد غير متساوقة تمفصل توزيعاً نمطياً جسدياً لا يمرُّ من دون أن يجري بعض التقييمات الأخلاقية، على الأقل الضمنية، وعلى سبيل المثال تقييم العلو وتقييم اليمين. تضاف إلى هذه الأبعاد الجسدية هيئات متميِّزة ـ الواقف، المنبطح ـ وتقديرات ـ جسيمة خطيرة، طفيفة ـ وتوجهات إلى الأمام، إلى الوراء، إلى جانب، وهذه كلها تعيينات تتقبل قيماً متعارضة: الإنسان النشط كإنسان واقف، الإنسان المريض وكذلك العاشق في وضع الانبطاح، الفرح الذي يرفع ويُعلي، الحزن والكآبة حين يهدمان إلخ. إن فعل السكن يطعِّم على هذه التناوبات من الراحة والحركة وله قطبياته الخاصة به: الإقامة والتنقل، الاحتماء تحت سقف وتجاوز عتبة والانطلاق إلى الخارج. لا يسعنا ألاً نفكر هنا في ارتياد المنزل، من أسفل إلى أعلى (من القبو إلى مخزن

الغلال)، كما عبَّر عنه غاستون باشلار في كتابه **شاعرية الفضاء**.

في واقع الأمر، إن تنقلات الجسد بل إن بقاءه في مكانه لا يمكن أن تقال ولا أن نفكر فيها بل وحتى أن نشعر بها من دون إحالة ولو تلميحاً، إلى نقاط وخطوط، وسطوح وأحجام ومسافات مسجلة على فضاء منفصل عن الإسناد إلى الـ«هنا» والـ«هناك» الملازمتين للجسد الخاص. بين الفضاء المعاش للجسد الخاص وللبيئة، والفضاء العام يدخل الفضاء الهندسي. بالنسبة إلى هذا الأخير لم يعد هناك من موضع يحظى بامتياز ولكن هناك مواضع عادية. على تخوم الفضاء المعاش والفضاء الهندسي يقع فعل السكن. والحال أن فعل السكن لا يتحقق إلَّا عن طريق فعل البناء. لهذا، فإن الهندسة المعمارية هي التي تنفِّذ البناء الرائع الذي يشيده معاً الفضاء الهندسي والفضاء الذي يشكِّله الوضع الجسدي. إن الترابط بين السكن والبناء ينشأ إذن في فضاء ثالث ـ إن نحن تبنينا مفهوماً موازياً لمفهوم الزمان الثالث الذي أقترحه من أجل زمن التاريخ، وهنا فإن المواضع الفضائية تقابل تواريخ الروزنامة (التقويم). هذا الفضاء الثالث يمكن أن يؤول كتربيع هندسي للفضاء المعاش، فضاء الأماكن، أو كتنضيد للأماكن على شبكة المواضع العادية.

بالنسبة إلى فعل البناء، حين نعتبره كعملية مختلفة، علينا أن نتعامل معه بنمط من العقلانية من مستوى النمط الذي يَسم تصوير الزمن في عملية بناء الحبكة[3]. بين الزمان «المروي» وبين الفضاء «المشاد» فإن التشابهات والتشابكات

---

(3) في **الهندسة المعمارية والسردية**، *Catalogue de la Mostra* **الهويات والاختلافات** *Triennale*، ميلانو، 1994، حاولت أن أنقل إلى المستوى الهندسي المقولات المرتبطة بالمحاكاة الثلاثية التي عرضتها في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق: قبل التصوير، التصوير وإعادة التصوير. لقد برهنت في فعل السكن الفعل السابق للتصوير في فعل الهندسة المعمارية لأنَّ الحاجة إلى المأوى وإلى التنقل ترسم الفضاء الداخلي للمنزل والمسافات التي علينا اجتيازها. بدوره، فعل البناء يُعتبر المعادل الفضائي للتصوير السردي عن طريق الحبكة، من القصة إلى البناية هناك قصد واحد للتماسك الداخلي يسكن ذكاء الراوي والباني. أخيراً، إنَّ السكن الذي يأتي حصيلة البناء اعتبرته المعادل لإعادة التصوير وهو في نظام السرد يحصل أثناء المطالعة: إنَّ الساكن مثل القارىء يتلقى ما بُني مع آماله وتوقعاته، لكن كذلك مع مقاومته واحتجاجاته. ولقد أنهيتُ مقالتي بكيل المديح للتجوال.

كثيرة. لا يُختزل أيٌّ منهما إلى جزئيات من الزمن الكوني أو فضاء المهندسين. إلَّا أن أيّاً منهما لا يعارضه ببديل واضح. إن فعل التصوير يتدخل من جهتَي نقطة القطع ونقطة الوصل من مستويي الإدراك: إن الفضاء المشاد هو أيضاً فضاء هندسي يمكن قياسه وحسابه، وصفته كموضع للحياة يتكدس ويتداخل في ميزاته الهندسية، بالضبط مثلما يفعل الزمان المروي عندما يجمع معاً الزمان الكوني والزمان الفينومينولوجي. سواء أكان فضاءً من أجل التثبيت في الإقامة، أم كان فضاءً للتنقل يمكن ارتياده، فإن الفضاء المشاد يقوم على نسق من المواقع من أجل التبادلات الكبرى في الحياة. إن السرد والبناء ينفِّذان نوعاً واحداً من التسجيل، الأول في الديمومة، أما الثاني ففي صلابة المواد. كل بناء جديد يسجل نفسه في الفضاء المديني كما تفعل الرواية في داخل محيط من التناص. إن السردية تؤثِّر مباشرةً كذلك في الفعل الهندسي لأن هذا الأخير يتعيَّن بالنسبة إلى تقليد راسخ ويجازف بأن يجعل التجديد والتكرار يتناوبان. على مستوى عمل التخطيط المدني نرى بطريقة أفضل عمل الزمان في الفضاء. تواجه أي مدينة في الفضاء الواحد عصوراً مختلفة، وتقدم لنا تاريخاً مترسخاً للأذواق والأشكال الثقافية. المدينة تقدم نفسها لنا كي نراها ونقرأها في آنٍ واحد. إن الزمان المروي والفضاء المأهول يترابطان ترابطاً وثيقاً فيها أكثر مما يحصل مع المبنى المعزول. كذلك، فإن المدينة تثير أهواء أكثر تعقيداً من المنزل لأنها تقدم إلينا فضاءً للتنقل وللتقارب وللتباعد. يمكننا أن نشعر ضمنها أننا تائهون، شاردون، ضائعون، في حين أن فضاءاتها العامة، وساحاتها التي تحمل أسماءً معروفة تدعونا إلى المشاركة في الاحتفالات والتجمعات من أجل إحياء أكثر من ذكرى مع كل المراسم المُتَّبعة.

في هذه النقطة تكتسب أفكار أ. كاسي النهائية كل قوتها[4]. إن جاذبية

---

(4) إنَّ كاسي لا يجهل المشاكل التي تطرحها الهندسة المعمارية. غير أنه في الفصول المعنونة «بناء المواقع وزرع الأماكن» (كاسي، **العودة إلى المكان**، مصدر سابق، ص146 ـ 181) يشدِّد على ولوج العالم الطبيعي في تجربة «الأماكن المشيدة على الهوامش». ويعتبر سياج المبنى على علاقة بما يحيط به. أما النصب التذكارية فتبرز على خلفية الحدود. ويتابع الموقع والمبنى تنافسهما. مثل هذه المقاربة تضمن للحدائق وللمساحات المزروعة أن تكون موضع تقدير تستحقه، ذلك أنَّ الانتباه الحصري للقصور وللمباني الأقل شهرةً يميل إلى نسيانها. في المقابل، إنَّ المشاكل الخاصة التي =

الطبيعة البرية تخرج أقوى بعد التعارض بين المبني وغير المبني، بين الهندسة المعمارية وبين الطبيعة. إن هذه لا تسمح لأحد بأن يهمشها. إن روعة المتحضر لا تستطيع أن تلغي أولية الأماكن البرية. إن تجربة المستعمرين الأميركيين الأوَل التي أصبحت أسطورية، حين واجهوا تجربتين صادمتين: تجربة الاقتلاع من الجذور؛ وتجربة الوحشة؛ تعود بقوة مع المزاج المتشائم لسكان المدن المقتلعين وهم في بيوتهم، ولكن الريف ومناظره لم يعد يجذبهم إطلاقاً. إن العودة إلى الطبيعة البرية من دون دفع ثمن، يقوم بها فقط ذلك الذي يفعل مثل أ. كاسي حين يتوق إلى رقة المنزل، واستقرار العائلة في بيتها، مع الاحتفاظ بمخرج لشعور الغربة لريف بقي برياً وحشياً، أو لمنظر صديق بحسب مزاج الحكيم الأميركي ثورو (Thoreau) في كتابه ***Walden* البراري** [أو **الحياة في الغابات**، الصادر عام 1854]. ونحن في فرنسا عندنا دو بيلي (Du Bellay) [1522 ـ 1560] «ومنطقته الصغيرة ليري» (Liré).

إن هذه الملاحظات الظرفية لا تسيء إلى الدرس الدائم لِـ **أوديسة *Odyssée*** [ملحمة هوميروس] هذه القصة التي تحيك معاً الأحداث والأماكن، هذه الملحمة التي تحتفل بالوقائع والمحطات بقدْر ما تحتفل بالعودة المؤجلة دوماً، هذه العودة إلى جزيرة إيثاكا التي من المفترض أن تضع الأشياء في مكانها. يذكِّرنا كاسي بأن جويس (Joyce) قد كتب في دراساته التحضيرية لروايته **عوليس *Ulysse***: «التاريخ المكاني: الأماكن تتذكر الأحداث» (**التذكر**، ص277).

لكن من أجل أن نعطي زمن التاريخ مقابلاً فضائياً جديراً بعلم إنساني، علينا أن نرقى درجةً أعلى في سُلَّم عقلنة الموضع. علينا الانطلاق من الفضاء الذي تشيده الهندسة المعمارية لبلوغ الأرض المأهولة الخاصة بالجغرافيا.

حين نقول إن الجغرافيا هي المعادل الحقيقي للتاريخ، في نظام العلوم الإنسانية، فإننا نكون قد قلنا القليل. ففي فرنسا بدأت الجغرافيا باستباق بعض

= يطرحها فن البناء لا تجد ما هي جديرة به في مقاربة يسيطر عليها التعارض بين المكان وبين الفضاء أكثر من تشابكهما، أما أنا فإني أُؤَوِّل ذلك من جهتي بحسب النموذج الخاص بالزمان الكوني والزمان الفينومينولوجي.

التغييرات المنهجية في التاريخ التي ستشغلنا لاحقاً[5]. بالفعل، فإن فيدال دو لا بلاش (Vidal de la Blache) كان الأول، وذلك قبل دو مارتون (De Martonne) حين ارتدَّ ضد الوضعية في التاريخ المؤرخاني، وأعاد الاعتبار إلى مفاهيم «المحيط، البيئة»، «نوع الحياة»، «الحياة اليومية». علمه هو جغرافيا بمعنى أن موضوعه هو قبل كل شيء علم «المواضع» و«المناظر» و«التأثيرات الظاهرة على سطح الأرض للظاهرات الطبيعية والبشرية المختلفة». (ف. دوس، **التاريخ المفتت**، ص24). إن الناحية الهندسية لتجربة الفضاء تصبح بيِّنة أمام النظر بفضل علم رسم الخرائط الذي سنجد من جديد أثره حين سنتكلم عن ألعاب المقاييس[6]. وتشير المفاهيم ذات الأصل البيولوجي، خلية، نسيج، عضو، إلى الناحية الإنسانية.

إن ما أمكنه أن يؤثِّر في تاريخ **الحوليات** Annales هو من جهة التشديد على الثوابت التي تمثلها البِنى المستقرة للمناظر الطبيعية، ومن جهة ثانية، التفضيل الممنوح للوصف الذي تجلى في ازدهار الدراسات الأُحادية (المونوغرافيا) المناطقية. إن هذا التعلق بأرض منطقة معيَّنة وبشكل خاص في مناطق الريف، وحب الثوابت الباقية سيجدان في **مدرسة الحوليات** أكثر من صدىً بإعلاء شأن سياسة جغرافية حقيقية حيث يتزاوج استقرار المناظر الطبيعية مع شبه الجمود الذي تتصف به الديمومة الطويلة (الفترة الممتدة). يحب بروديل (Braudel) أن يقول إن الفضاء يخفف سرعة الفترة الزمنية. هذه الفضاءات هي بالتالي فضاءات المناطق وفضاءات البحار والمحيطات: «لقد أحببت البحر المتوسط بشغف». يعلن بروديل في مصنَّفه الكبير الذي يجعل من البحر المتوسط موقعه وبطله. وكما كتب ل. فيفر (L.Febvre) إلى ف. بروديل: بين هذين البطلين المشاركين فيليب والبحر الداخلي المباراة غير متكافئة (استشهاد من كتاب **التاريخ المفتت**، ص129). بالنسبة إلى

---

(5) إني أقتبس ملاحظاتي التالية من فرنسوا دوس في كتابه **التاريخ المفتت. من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، باريس، لاديكوفيرت، 1987، طبعة ثانية بوكيت، مجموعة أغورا، 1997: نقرأ في الطبعة الجديدة مقدمة غير منشورة سابقاً، 1997. حول تأثير الجغرافيا، انظر: ص23 ـ 24، 72 ـ 77، 128 ـ 138 في هذه الطبعة الأخيرة.

(6) انظر: لاحقاً ص316 ـ 328.

المسألة التي حركت الملاحظات السابقة، وهي مسألة البون بين فضاء الجغرافيين والمؤرخين بالنسبة إلى فضاء التجربة الحية المتجذرة في امتداد الجسد ومحيطه، علينا ألَّا نعطي كل الاعتبار إلى القطيعة فقط. كنا قد أثرنا سابقاً ترسيم تناوب للقطيعات والربطات، ثم معالجة التعيينات المرتبطة بالصعيد الوجودي على مستوى أعلى. إن الجغرافيا ليست الهندسة، لأن الأرض التي تحيط بها المحيطات هي أرض مأهولة. لهذا فإن جغرافيي مدرسة فيدال دو لا بلاش يتكلمون عنها بوصفها بيئة. والحال، فإن البيئة أو الوسط، كما علَّمنا ذلك كانغيلم هو قطب مناقشة، أو سجال قطبه الآخر هو الكائن الحي[7]. وفي هذا الصدد فإن مذهب الممكن possibilisme عند فيدال دو لا بلاش يستبق الديالكتيك عند فون أوكسكول (Von Uexkull) وعند كورت غولدشتاين. وفي الجغرافيا التاريخية عند بروديل اعتبر الوسط والفضاء كتعبيرين متعادلين، إذ إن الوسط بقي وسطاً يخص الحياة والحضارة: «إن حضارة معيَّنة هي في الأساس فضاء عمل فيه الإنسان والتاريخ»، كما نقرأ في كتاب **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**[8]، ونقرأ كذلك: «ما هي الحضارة إن لم تكن وضع إنسانية معينة في مكان قديم في فضاء معيَّن؟» (استشهاد من كتاب **التاريخ المفتت**، ص131). إن هذا المزيج من المُناخ والثقافة هو الذي يصنع التاريخ الجغرافي، وهذا بدوره يحدد المستويات الأخرى للحضارة، بحسب أنماط التسلسل التي سنبحثها في الفصل التالي. إن نظرة الجغرافيا السياسية يمكن أن تعتبر «فضائية أكثر مما هي زمانية» (التاريخ المفتت، ص132)، غير أن هذا هو بالنسبة إلى المستوى المؤسساتي والوقائعي الذي هو مستوى الفئات المكدسة على الأرض الجغرافية والخاضعة بدورها لسلطة بِنىً من طبيعة زمانية. لقد لاحظتُ في محاولتي لإعادة إضفاء الصبغة السردية على الكتاب الكبير لبروديل، ومحاولتي قراءته بوصفه الحبكة الكبرى للبحر المتوسط...، أن الجزء الأول الذي من المفترض أن يشكِّل الفضاء محور موضوعه هو فضاء مأهول. إن البحر المتوسط

---

(7) ج. كانغيلم، «الكائن الحي ووسطه Le Vivant et son milieu» في كتاب **معرفة الحياة**، مصدر سابق، ص129 ـ 154.

(8) فرنان بروديل، **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**، باريس، أرمان كولان، 1949. كانت هناك مراجعتان هامتان إلى حين صدور الطبعة الرابعة عام 1979.

نفسه هو البحر الداخلي، إنه بحر يقع بين الأراضي المأهولة أو بين غير المأهولة، المرحبة بالبشر أو المتنكرة لهم. إن الفضاء هو الوسط الذي تسجل فيه التذبذبات الأبطأ التي يعرفها التاريخ[9].

هناك اعتبارات مشابهة أطلق عليها بروديل في مصنَّفه الكبير الآخر عنوان **الحضارة المادية**[10]. إن ما يتتابع في الزمان هو «اقتصاديات ـ عالم» مسجلة في الفضاء إلَّا أنها متمفصلة بين مواقع متميِّزة بالنشاط البشري وموزعة على حلقات أُحادية المركز، ومراكز هذه الحلقات تنتقل بحسب العصور. مثل هذه «الجغرافيا التفاضلية» (**التاريخ المفتت**، ص151) لا تترك على الإطلاق الفضاء من دون علامة ألعاب التبادل التي تربط اقتصاداً معيَّناً بجغرافيا ما وتميِّز هذه عن الهندسة المحضة.

باختصار، في الختام نقول من فينومينولوجيا «الأماكن» التي تشغلها كائنات من لحم ودم ثم تتركها وتفقدها وتعود فتجدها ـ مروراً بالعقلانية الخاصة بالهندسة المعمارية ـ وصولاً إلى الجغرافيا التي تصف فضاء مأهولاً، نجد أن خطاب الفضاء

---

(9) إني أسمح لنفسي بأن أستشهد بملاحظاتي في ذلك الحين حول الجزء الأول من كتاب **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**: البشر في كل مكان ومعهم حشد من الأحداث الدالة. وتبدو الجبال وكأنها ملجأ وملاذ للأحرار. أما السهول الساحلية فإنها لا تُذكر من دون إشارة إلى الاستعمار، وإلى العمل على تجفيفها، وإلى تحسين التربة وانتشار السكان وتنقلات من مختلف الأنواع: هجرات، بداوة، غزوات. توجد هنا الآن البحار، مياهها وشواطئها وأراضيها الداخلية، إنها تدخل أيضاً في هذه الجغرافيا التاريخية على مستوى الكائنات البشرية والإبحار الذي تقوم به. والمياه موجودة لكي تكتشف وتستكشف وتجاب. حتى على هذا المستوى الأول يتعذر الكلام عنها من دون ذكر علاقات الهيمنة الاقتصادية والسياسية (البندقية، جنوى). كما أنَّ الصراعات الكبيرة بين الإمبراطوريتين الإسبانية والتركية تلقي فعلاً بظلالها على المنظر البحري، ومع صراعات القوة هذه تتخذ الأحداث شكلها بالفعل. من هنا فإن، المستوى الثاني ليس موجوداً ضمناً في الأول فحسب بل إنه متوقع فعلياً. فالجغرافيا التاريخية تتحول بسرعة إلى جغرافيا سياسية (ب.ريكور، «**الزمان والسرد**»، الجزء الأول، مصدر سابق، ص367 ـ 368، ص327 في النسخة العربية).

(10) فرنان بروديل، **الحضارة المادية، الاقتصاد والرأسمالية، القرن 15 ـ 18**، 3 أجزاء، باريس، أرمان كولان، 1979.

قد رسم هو كذلك مساراً أصبح معه الفضاء المعاش وقد ألغاه الفضاء الهندسي ثم أعاد بناءه من جديد على المستوى الهندسي الضخم الخاص بالأرض المسكونة[11].

II ـ الزمان التاريخي

يقابل ديالكتيك الفضاء المعاش والفضاء الهندسي والفضاء المأهول ديالكتيك للزمان المعاش والزمان الكوني والزمان التاريخي. تقابل اللحظة النقدية لتحديد المكان في نظام الفضاء لحظة تعيين التاريخ في نظام الزمان.

لن أعود إلى تحليل زمان الروزنامة الذي قمت به في **الزمان والسرد**[12]. إن حديثي اليوم مختلف لأن ما يهمني ليس بالضبط المصالحة بين المنظور الفينومينولوجي وبين المنظور الكوني للزمان، بقدْر ما هو المرور من الذاكرة الحية إلى الوضع «الخارجاني» للمعرفة التاريخية. هنا يعود مفهوم الزمان الثالث كأحد الشروط الشكلية لإمكانية قيام عملية كتابة التاريخ.

سأكتفي بأن أذكِّر بالتعريف الذي يعطيه إميل بنفينيست (Emile Benveniste) في **زمان المواقيت** ***temps chronique*** الذي دعوته «الزمان الثالث» لسد حاجة في حجتي:

1 ـ إرجاع كل الأحداث إلى حدث مؤسس يحدد محور الزمن.

2 ـ إمكانية اجتياز الفترات الزمنية بحسب الاتجاهين المتعارضين للسابق واللاحق بالنسبة إلى التاريخ صفر.

3 ـ تشكيل جدول وحدات يستخدم لتسمية الفترات المتواترة: اليوم، الشهر، السنة إلخ.

(11) يمكننا متابعة هذه الرحلة (الأوديسة) الخاصة بالفضاء والتي كانت معاشة ومعمرة ومجابة ومأهولة عن طريق «أنطولوجيا خاصة بالموقع» لها المستوى عينه الذي تملكه أنطولوجيا التاريخانية التي سنتكلم عنها في الجزء الثالث من هذا المصنَّف. راجع مجموعة مقالات باسكال أمفو وآخرين، «معنى الموقع»، باريس، أوسيا، 1996 ـ وكذلك أ. بيرك. وَب. نيس (إشراف)، «منطق الموقع والعمل الإنساني»، باريس، أوسيا، 1997.

(12) انظر ب. ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص190 ـ 198. (من طبعة عام 1991) ص154 ـ 161 في الترجمة العربية.

من المهم الآن وصل هذا التشكيل بالتحول التاريخي لزمان الذاكرة. وبمعنى ما، فإن وضع تاريخ معيَّن، بما هو ظاهرة تسجيل، ليس من دون روابط بمقدرةٍ على وضع تاريخ، تأريخ، على إمكانية أصلية للأرخنة وتدوين تاريخ، ملازمة للتجربة الحية، وبشكل خاص للشعور بابتعاد الماضي وتقدير العمق الزمني. يعتبر أرسطو في كتابه **الذاكرة والتذكر** أن من الأمور المسلَّم بها هو أن التزامنية الفورية والتتابعية تميِّزان بطريقة أصلية العلاقات بين الأحداث المحفوظة بالذاكرة، وإلاً لا يعود من الممكن في عمل التذكر اختيار نقطة انطلاق من أجل إعادة تركيب تسلسلات. هذا الطابع البدائي للشعور بالفترات الزمنية يأتي من العلاقة التي يقيمها الزمان مع الحركة: إن كان الزمان هو «شيء معيَّن بالحركة»، فلا بد من نفسٍ كي تميِّز بين لحظتين، وتربط بينهما كلحظة سابقة ولحظة لاحقة، وتقدر اختلافهما، وتقيس فتراتهما، وبفضل هذه العمليات يمكن تعريف الزمان بأنه «عدد الحركات بحسب السابق واللاحق» (**كتاب الطبيعة** أو **السماع الطبيعي** لأرسطو IV 11 ـ b 219). أما بالنسبة إلى أغسطين، وهو المعارض لكل إخضاع للزمن للحركة الفيزيائية، فإنه يُعجب كبلاغي بالقوة التي تملكها النفس كي تقيس في داخلها طول الزمن فتميِّز على صعيد الإلقاء بين المقطع القصير وبين المقطع الطويل. إن مفهوم التمدد الزمني لا يشكِّل بالنسبة إلى كانط أي صعوبة. إنه لا يأتي من مقارنة ثانية، وربما كانت في غير محلها، مع التمدد الفضائي، بل يسبقها ويجعلها ممكنة. يعتبر هوسيرل صلات الزمن المتعلِّقة بالديمومة قبْليات لا تنفصل عن «الاستيعابات» المحايثة للتجربة الحميمة للزمن. أخيراً، حتى برغسون، وهو مفكر الديمومة لا يشك في أنه في الذكرى المحضة يعود الحدث المستعاد مع تاريخه. بالنسبة إليهم جميعاً يبدو التمدد واقعة بدائية، كما يشهد على ذلك في اللغة الأسئلة «متى؟»، «منذ كم من الزمن؟» «خلال كم من الزمن؟»، التي تنتمي إلى المستوى الدلالي عينه الذي ينتمي إليه خطاب الذاكرة الإخبارية (التصريحية) وخطاب الشهادة؛ إلى جانب التصريح «أنا كنت هناك» يأتي التأكيد لقد «حدث هذا ''قبل''، ''أثناء''، ''بعد''، ''منذ''، ''خلال فترة كذا من الوقت''».

بعد قولنا هذا تقوم مساهمة زمن التقويم في نمطية زمنية صرفة للتسجيل، أي بوجود نظام للتواريخ الخارجة عن الأحداث. في الفضاء الجغرافي المواضع المُحالة إلى الـ«هنا» المطلقة للجسد الخاص وللبيئة، تصبح أماكن عادية تقبل أن

تسجل بين المواقع التي يضع علم الخرائط رسمها، كذلك فإن اللحظة الحاضرة مع «الآن» المطلقة الخاصة بها تصبح تاريخاً عادياً بين كل التواريخ التي يسمح التقويم بحسابها الدقيق، ضمن إطار هذا النظام التقويمي أو ذاك والذي يقبل به جزء كبير جداً أو أقل من ذلك من البشرية. أما في ما يتعلَّق بشكل خاص بزمن الذاكرة فإنَّ «قديماً» المتعلِّقة بالماضي المحفوظ في الذاكرة تسجل هذا اليوم داخل «قبل أن» المتعلِّقة بالماضي المؤرخ، وبشكل تساوق فإن «فيما بعد» الخاصة بالانتظار تصبح «بينما» التي تشير إلى تصادف حدث ننتظره مع شبكة التواريخ التي ستأتي. إن كل المصادفات البارزة ترجع في نهاية المطاف إلى تلك التي تقع في زمان المواقيت بين حدث اجتماعي وبين شكل كوني من النمط الكوكبي. في الصفحات التي كرَّسناها أعلاه لفن الذاكرة توقفنا لنرى مدى الاستغلال غير المعقول لهذه الحسابات الذي قامت به بعض العقول المرهفة من أجل خدمة حلم مجنون في السيطرة على مصائر البشر[13]. إن زمن استغلال الاستظهار البارع لم يعد زماننا، غير أن العديد من مظاهر الحياة المشتركة لا يزال يحكمها هذا الحساب للظروف التي تحمل تاريخاً. إن التمييزات المألوفة لدى علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة، إن لم نقل شيئاً عن المؤرخين، بين المدى القصير وبين المدى المتوسط وبين المدى البعيد والحلقة والحقبة إلخ، وهي تمييزات سنعود إليها لاحقاً، تسجل كلها في زمن التقويم نفسه حيث الفترات بين الأحداث المؤرخة تخضع للقياس. إن قِصَر الحياة البشرية يُقاس هو نفسه على ضخامة زمن المواقيت اللامحدود.

بدوره، زمان التقويم ينفصل على متتالية ذات طبقات من التصورات للزمن التي لا تُختزل، شأنها شأنه، إلى الزمن المعاش بحسب الفينومينولوجيا. يميِّز كريستوف بوميان (Krzysztof Pomian) بهذا الشأن في كتابه **نظام الزمان**[14] أربعين طريقة لجعل الزمن محسوساً، لترجمته إلى إشارات (المقدِّمة، ص9): توقيت الزمن (قياس الزمن)، تسلسل الزمن، تسجيل الوقت، وحكمة الزمان (فلسفة زمانية). مثل هذا النظام يعود، بشكل جوهري إلى أمر فكري يتجاوز ما يمكن معرفته (كي نستعيد

---

(13) انظر: أعلاه، الجزء الأول، الفصل الثاني.

(14) كريستوف بوميان، **نظام الزمان**، باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة التواريخ»، 1984.

تمييز كانط بين Denken (التفكير) وبين Erkennen (المعرفة)، وتاريخ المؤرخين يلتزم بحصافة حدود هذا الذي يمكن معرفته. إن هذه التمفصلات بما هي أمور يمكن التفكير فيها، تجهل التمييز بين الأسطورة وبين العقل، بين الفلسفة وبين اللاهوت، بين التأمل وبين الخيال الرمزي. هذه الاعتبارات التي نجدها في مقدِّمة كتاب **نظام الزمان** تهم جداً بحثنا: بالفعل علينا ألاّ نعتقد أن المعرفة التاريخية ليس لها من مقابل سوى الذاكرة الجماعية. إذ عليها هي كذلك أن تكتسب فضاء وصفها وتفسيرها على خلفية تأملية غنية مثل الخلفية التي نجدها في إشكاليات الشر والحب والموت. وهذا ما يجعل المقولات الأقرب إلى الممارسة التاريخوية التي يستعرضها المؤلف خلال مصنَّفه ـ الأحداث، التكرار، العصور، البِنى، تنفصل على خلفية طرف مربع لنظام الزمن. إننا نتعرف إلى زمن التقويم أو زمن المواقيت في زمن قياس الزمن والتسلسل الزمني. الأول، يدل على الحلقات القصيرة أو الطويلة للزمن الذي يعود، يدور في حلقة مستديرة: اليوم، الأسبوع، الشهر، السنة، أما الثاني، فإنه يدل على الزمن المستقيم للفترات الطويلة: القرون، الألفية إلخ. وتقطيعها خاضع بأشكال مختلفة لأحداث أساسية ومؤسِّسة، وتسجل فيها حلقات ذات سنوات متعددة، كما كان الحال مع الألعاب الأولمبية اليونانية. وهذان النوعان من الزمن تقيسهما الساعات والتقاويم، مع مراعاة هذا التحفظ وهو أن حقبات التسلسل الزمني ـ مثل العصور ـ لها دلالة كيفية وكمية. إن التسلسل الزمني، وهو أقرب إلى القصد التاريخوي، يعرف كيف يرتب الأحداث بالنسبة إلى مجموعة من التواريخ والأسماء وينظم سلسلة العصور وتقسيماتها، غير أنه يجهل الفصل بين الطبيعة وبين التاريخ، إنه يسمح لنا بأن نتكلم عن التاريخ الكوني، وتاريخ الأرض، وتاريخ الحياة، وليس التاريخ البشري سوى جزء منه. مع تسجيل الوقت chronographie ندخل في أنظمة تدوين يمكنها أن تستغني عن التقويم. إن الوقائع المسجلة تحدد بوضعها بالنسبة إلى أخرى: تتالي أحداث فريدة، جيدة أو سيِّئة، مفرحة أو محزنة. هذا الزمن ليس دائرياً ولا مستقيماً، بل هو زمن بلا شكل محدد. إنه الزمن الذي يرويه سجل الوقائع الذي نجده في موقع الراوي قبل أن تفصل الرواية القصة المروية عن مؤلفها. أما بالنسبة إلى الحكمة الزمانية (فلسفة زمانية) chronosophie التي ستشغلنا مدةً أطول فإن قولها يتخطى مشروع المعقول للتاريخ الذي أصبح مشروعنا. ولقد نادت به عدة عائلات فكرية

تقسم الأزمنة حسب تصنيفات نمطية غنية، معارضةً الزمن الجامد بالزمن القابل للارتداد الذي يمكن أن يكون دائرياً أو مستقيماً. إن التاريخ الذي يمكن أن نصنعه من هذه التصورات الكبرى يعادل «تاريخاً للتاريخ»، ربما لا ينجح المؤرخون المحترفون في التخلص فيه ما دام الأمر يتعلق بإعطاء معنًى للأحداث والوقائع: الاستمرارية ضد القطيعة، الدائرية ضد الخط المستقيم، التقسيم إلى فترات أو عصور. مرَّةً أخرى التاريخ هنا لا يواجه بشكل أساسي فينومينولوجيا الزمن المعاش، ولا ممارسات السرد الشعبي أو العلمي، بل يواجه نظاماً فكرياً يجهل معنى الحدود. والحال أن المقولات التي تعود إليه لم تتوقف عن بناء «الهيكلية الزمنية لحضارتنا». (المصدر السابق، ص XIII). وفي هذا الصدد، فإن زمن التاريخ يعمل على تحديد هذا النظام الشاسع للفكر، كما يعمل من طريق تجاوز نظام ما هو معاش.

إن الزمن التاريخي قد تثبت بعد أن انتصر بشكل أساسي على الفلسفات الزمانية الكبرى القائمة على التأمل في الزمن، وقد دفع ثمن ذلك إقامته تحديداً ذاتياً دارمياً. لن أستبقي من تحاليل بوميان الغنية سوى ما يتعلَّق بدوام الفلسفة الزمانية في أفق المقولات الكبرى التي تنظم الخطاب التاريخي في مرحلة التفسير/ الفهم، وفي مرحلة تمثيل الماضي، سواء أتعلق الأمر «بالأحداث» أو «التكرارات» أو «الحقبات» أو «البِنى» (هذه هي عناوين الفصول الأربعة الأولى للكتاب). والحال أننا نصادف مرات عديدة خلال بحثنا الإبستيمولوجي هذه المقولات عينها. من الجيد أن نعرف أي تجاوز للمدرَك والمتصوَر أقامت عليه انتصارها قبل أن تستطيع أن تواجه سعيها إلى الحقيقة، كما هو واجب التاريخ حين يواجه طموحه بملاقاة أمانة الذاكرة. يعني بوميان بفلسفة الزمان تقسيم التاريخ إلى حقبات كبرى مثل حقبة الإسلام وحقبة المسيحية (عند دانيال والقديس أغسطين) ومحاولة إيجاد مقابل في التسلسل الزمني، وفي هذا الحقل تتواجه الفلسفات الزمانية الدينية والفلسفات الزمانية السياسية، يظهر في عصر النهضة (Renaissance) تحقيب (Périodisation) بتعابير «عصور époques»، الفن، وفي القرن الثامن عشر بتعابير «قرون siècles».

إني أقبل طوعاً مفهوم الحدث على أنه الأقل تأملية وتكهناً، وأنه الأكثر

وضوحاً. ينادي كل من ميشليه ومابيون (Mabillon) ودرويسن (Droysen) وديلتاي بثقة تامة أولية الواقعة المحددة فردياً. إن الحدث يختزل إلى حلقة الرؤية والعيان؛ لذا فإن انتقاله إلى الإدراك يصبح بلا مبرر. إن هالة عدم إمكانية المعاينة التي تشكل الماضي نفسه، تحيط به وتسلّمه إلى الوسائل التي هي موضوع بحث وليست موضوع إدراك. مع اللامرئي يدخل التأمل والتكهن ويقترح نفسه «تصنيف نمطي تاريخي للفلسفات الزمانية» (المصدر السابق، ص26). في الغرب المسيحي كان هناك تعارض بين التاريخ الوثني وبين التاريخ المقدس (الديني) على مستوى لاهوتي للتاريخ، ولقد كسبت معركة العلاقات بين المستمر وبين المنقطع حين ربحت قبل كل شيء على هذا التعارض. علينا ألاّ ننسى مثل هذا التاريخ التأملي التكهني حين سنصادف على التوالي مرافعة بروديل دفاعاً عن تاريخ غير وقائعي وعودة الحدث أو الوقائع مع عودة السياسي، وحتى النماذج الأكثر تعقيداً التي تزاوج بين الحدث وبين البنية[15].

هل كنا توصلنا إلى مفهوم «التكرار» من دون فكرة الاتجاه والدلالة التي جاءتنا أولاً من تصنيف نمطي من درجة فلسفات الزمان؟ لهذا التصنيف ندين للتعارض بين الزمن الجامد وبين الزمن الذي لا يتكرر، أي الزمن الدائري والزمن المستقيم الذي يمكن أن يكون تقدمياً أو رجعياً. من هذه التوجهات الكبرى يتلقى الحاضر مكاناً مرموقاً في مجمل التاريخ. لهذا كان الحديث عن الأعمال والقرون والفترات والمراحل والحقبات. وكما حصل مع مفهوم الحدث فإن مفهوم هندسة الزمن التاريخي قد انتصر على تفكك الزمن الكلي للتاريخ الذي أنتج معضلة العلاقات بين العديد من الأزمنة المحلية. لكن هل توقفنا عن التعليق على أحاديث من مثل حديث برنار دوشارتر (Bernard de Chartres) عن المقابلة بين «حدة» نظرة الأقزام «وعظمة» العمالقة الذين يقف الأقزام على أكتافهم؟ هل تخلّينا عن مقابلة زمن النهضة بزمن الظلمات، وعن مراقبة الاهتزازات التي تخلّفها بعض الظواهر الدائرية، وعن ملاحظة التقدم والتأخر، وعن المطالبة بالعودة إلى الينابيع، وعن حماية المفاعيل

(15) انظر بهذا الخصوص: بول فين، «جردة الاختلافات، الدرس الافتتاحي في الكوليج دوفرانس»، باريس، سوي، 1976. بيير نورا، «عودة الحدث»، في جاك لوغوف وبيار نورا (إشراف)، «عمل التاريخ»، الجزء 1، «مشاكل جديدة»، مصدر سابق.

المتراكمة للتاريخ من الوقوع في فساد الذوق والأخلاق والعادات؟ ألم نعد نخوض أي معركة بين القدماء والحديثين[16]؟ ألم نعد نقرأ فيكو وتورغو (Vico et Turgot) ونفهمهما؟ إن «صراع فلسفة الزمان التقدمية» (المصدر السابق، ص58) ضد شح فلسفات التخلف لم يبرح بعدُ آفاقنا: إن المرافعة دفاعاً عن الحداثة أو ضدها التي سنتحدث عنها لاحقاً ما زالت تستعير حجمها من مثل هذه المفردات. إننا لا نعترف طوعاً بأن الفكرة التي لا تزال مألوفة لدى المؤرخين المحترفين والقائلة بزمن مستقيم تراكمي ولا يعود إلى الوراء تنتمي إلى الفلسفة الزمانية. إن الفلسفة الزمانية القائلة بالزمان الدائري على منعطف القرن العشرين تكفي لتذكِّرنا بذلك. كما أن الحلقات العزيزة لدى علماء الاقتصاد منذ بزوغ تاريخ الأسعار والتقلبات الاقتصادية، مع أ. لابروس (Labrousse) وغيره، تضعنا على طريق توليفة بين الزمن الدائري والزمن المستقيم. حتى تكديس الفترات على طريقة بروديل، ومعه محاولة إقامة تمفصل ثلاثي بين البنية والظرف وبين الحدث تخفيان بطريقة سيِّئة أثر الفلسفة الزمانية الذي يختبىء وراء واجهة علمية. بهذا المعنى، فإن التحرر من كل فلسفة زمانية لصالح لا أدرية agnosticisme منهجية بالنسبة إلى اتجاه الزمن لم يتم بعدُ. وربما لم يكن من المستحب فعل ذلك، إن كان على التاريخ أن يبقى مثيراً للاهتمام، أي أن يستمر بالكلام إلى الأمل، والحنين، والقلق[17].

ربما كان مفهوم العصور (المصدر السابق، الفصل 3) هو الأكثر مدعاةً للاضطراب لأنه يبدو وقد تكدس فوق التسلسل الزمني لكي يقسمه إلى حقبات كبرى. وهكذا ما زلنا في الغرب مستمرين بتقسيم تعليم التاريخ بل وحتى البحث بين العصر القديم وبين العصر الوسيط وبين الأزمنة الحديثة، وبين العالم المعاصر. ما زلنا نذكر الدور الذي يعطيه بنفينيست إلى نقطة الصفر في حساب الزمن التاريخي. ولادة المسيح للغرب المسيحي، والهجرة للإسلام. غير أن عملية

---

(16) انظر: الجزء الثالث، الفصل 1، «حداثتنا»، ص455 ـ 469.

(17) يجازف بوميان فيؤكد أنَّ تصور الزمن المستقيم التراكمي والذي لا يعود إلى الوراء يجد صدقيته جزئياً عن طريق ثلاث ظاهرات كبيرة: الزيادة الديمغرافية (في السكان) وزيادة الطاقة المتوفرة، وزيادة عدد المعلومات المخزونة في الذاكرة الجماعية. (**نظام الزمان**، مصدر سابق، ص92 ـ 99).

التقسيم إلى حقب لها تاريخ أغنى يعود إلى حلم دانيال الذي نجده في **الكتاب المقدس العبري** (العهد القديم)، ثم إلى نظرية الممالك الأربع بحسب أغسطين، ثم نجد بعد ذلك المشاحنات المتتالية بين الأقدمين والحديثين التي تمرُّ بحقبات متنافسة. إن المقارنة بأعمار الحياة كانت لها أنصارها، مع الشك في ما يخص المقابل التاريخي للشيخوخة البيولوجية: هل يمكن للتاريخ أن يعرف شيخوخة من دون موت؟ في واقع الأمر أن مفهوم الحقبات لا يتماشى مع تاريخ مختلف عن التصورات الدائرية أو المستقيمة، الجامدة أو المتراجعة. وفي هذا الصدد تقدم **فلسفة التاريخ** لهيغل توليفة مؤثرة للعديد من ترتيبات الزمن التاريخي. أما بعد هيغل، وعلى الرغم من الأمنية «بالتخلي عن هيغل»، فإن المسألة تُطرح من جديد لمعرفة إن كان كل أثر لفلسفة زمانية قد زال في استعمالنا لتعابير مثل «مراحل» وهو سائد في التاريخ الاقتصادي، على مستوى تتقاطع فيه الدوائر والخطوط المستقيمة. إن موضوع الرهان هنا ليس أقل من تاريخ من دون اتجاه ولا استمرارية. هنا، وبحسب بوميان تتدخل موضوعة البِنية لتحل مكان موضوعة الحقبة[18].

(18) إنَّ النص الحاسم في هذا الصدد هو نص كلود ليفي - ستروس في **العرق والتاريخ**، يونيسكو، 1952، طبعة جديدة، باريس، غاليمار، سلسلة **فوليو - مقالات**، 1987. يستشهد بوميان بنص من هذا الكتاب له دلالته الكبيرة: «إنَّ تطور المعارف الخاصة بفترة ما قبل التاريخ وعلم الآثار تميل إلى أن تبسط في الفضاء إشكالاً للحضارة كنا نميل إلى أن نتصورها ممتدة في الزمان. هذا يعني شيئين: أولاً، إنَّ التقدم (إن كان هذا التعبير ما زال مناسباً ليشير إلى واقع مختلف تماماً عن الواقع الذي طبِّق عليه بدايةً) ليس ضرورياً ولا مطرداً: إنه يعمل بقفزات، بطفرات، أو كما يقول علماء البيولوجيا بتغيُّر فجائي. هذه القفزات وهذه الطفرات لا تقوم على المضي دوماً إلى الأمام في الاتجاه عينه، إذ يصاحبها تغييرات في الاتجاه، قليلاً كما يفعل الحصان في لعبة الشطرنج، إذ يملك دوماً تحت تصرفه تقدمات عديدة غير أنها ليست أبداً في الاتجاه عينه. الإنسانية التي تتقدم لا تشبه أبداً شخصاً يرتقي سُلَّماً، فيزيد في كل حركة من حركاته درجة جديدة إلى الدرجة التي كان قد اكتسبها، إنها تشبه بالأحرى لاعباً وزع حظه على عدد من زهر النرد، وفي كل مرة يرميها، يراها تتفرق على الطاولة الخضراء، وقد جاءت بحسابات مختلفة. وما يربحه مرةً، يتعرض دوماً لخسارته في المرة الثانية، ومن حين إلى آخر فقد يكون التاريخ تراكمياً، أي أنَّ الحسابات تُجمع كي تشكِّل ترتيباً مؤاتياً (استشهاد في كتاب **نظام الزمان**، مصدر سابق، ص149).

لكن هل يمكننا أن نضع التاريخ من دون عملية التحقيب؟ لنتفاهم: ليس فقط تعليم التاريخ، بل إنتاجه؟ علينا، بحسب أُمنية كلود ليفي - ستروس (Claude Levi Strauss) أن نبسط في الفضاء أشكالاً من الحضارة كنا نميل إلى أن نتصورها ممتدة في الزمان. ألا يعني النجاح هنا أن ننزع من التاريخ كل أفق توقع، بحسب المفهوم الذي أتينا على ذكره مراراً في هذا المصنَّف، والذي ندين به إلى كوزويليك (Koselleck)؟ حتى بالنسبة إلى ليفي - ستروس لا يمكن للتاريخ أن ينطوي على نفسه حاملاً فكرة فضاء يتمدد من دون أفق توقع، بحجة أنه «فقط من وقت لآخر يكون التاريخ تراكمياً، أي أن الحسابات تُجمع لتشكِّل ترتيباً مؤاتياً».

إن علامة الفلسفات الزمانية الكبرى الخاصة بالماضي لا يمكن تمييزها بسهولة على مستوى «البِنى» التي يرى بوميان فيها التمفصل الرابع لنظام الزمن. سأعرض لدورها كمرحلة من مراحل عملية كتابة التاريخ حيث يدخل مفهوم البِنية في تشكيلات متنوعة مع تشكيلات الظرف والحدث. غير أن من المفيد التذكير بولادتها في نهاية فترة التكهنات الكبرى حول حركة التاريخ الإجمالي. من المؤكد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي التي أعطتها بُعداً عملانياً. غير أنْ علامة أصلها التكهين يمكن التعرف إليها في ازدواجية كل من هذه العلوم، إن وضعنا جانباً بعض الحالات الشاذة النادرة، بتحولها إلى نظرية وتاريخ (المصدر السابق، ص165). إن الاستقلال الذاتي للنظري بالنسبة إلى التجريبي قد حصل أولاً في البيولوجيا بالتلازم مع اللسانيات والأنثربولوجيا. إن البِنى هي هذه المواضيع objets الجديدة، هذه المواضيع النظرية التي تمتلك واقعاً حقيقياً أو وجوداً يمكن برهنته، بالطريقة نفسها التي نبرهن فيها عن وجود موضوع رياضي. في حقل العلوم الإنسانية نحن ندين إلى لسانيات دو سوسير (Saussure) التوزع المزدوج بين النظرية وبين التاريخ وَ«الدخول المتزامن للنظرية وللموضوع - البِنية في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية» (المصدر السابق، ص168). على النظرية ألاَّ تعرف سوى كيانات لا زمنية تاركةً للتاريخ مسألة البدايات والتطورات وشجرات الأنساب. إن الموضوع - البنية هو هنا اللغة المختلفة عن الكلمة. سنتكلم عن التأثيرات الجيدة والسيِّئة لنقل هذا الميدان اللساني إلى ميدان كتابة التاريخ والتعاطي مع النموذج اللساني ومع الذين جاؤوا بعد دو سوسير: إن مفهومَي التطورية الزمنية diachronie والتزامنية synchronie بشكل خاص يفقدان رابطهما الفينومينولوجي ليأخذا

مكانهما في نسق بنيوي. إن المصالحة بين النسقين: عدو الاعتباطي، والتاريخي الذي تخترقه الأحداث الغامضة، تصبح هي نفسها موضع تكهن، كما نرى ذلك عند جاكوبسون (Jakobson) (انظر **نظام الزمان**، ص174). إن التاريخ كعلم يجد نفسه معنيّاً بطريقة غير مباشرة بولوج علم اللسانيات الفضاء النظري وكذلك احتلال هذا الفضاء عينه من قِبل دراسات اللغة الأدبية وخصوصاً الشعرية. وكان هناك ادعاء بحل التاريخ في تركيبة منطقية أو جبرية باسم الترابط بين الإجراء وبين النسق، وقد اضطرت نظرية التاريخ إلى أن تواجهه في الثلث الأخير من القرن العشرين، كما لو كانت البنيوية قد طبعت على وجه كتابة التاريخ قُبلة الموت اللعينة[19]. إن لجوءنا نحن إلى النماذج الآتية من نظرية العمل تندرج ضمن هذا التمرد ضد هيمنة النماذج البنيوية، لكن ليس من دون الإبقاء على شيء معيَّن من الهيمنة التي مارسوها على نظرية التاريخ، مفاهيم مرور مهمة مثل مفهوم الكفاءة والإنجاز، جاءت من نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) وأعيد نحتها على قياس العلاقة بين مفاهيم الفاعل الحقيقي والمقدرة على الممارسة (مفهوم agency عند تشارلز تايلور) وبِنى الفعل من مثل الإكراهات، المعايير، المؤسسات. وكذلك فقد اكتشفت وأعيد لها الاعتبار، فلسفات عن اللغة سابقة للبنيوية، مثل فلسفة فون هامبولدت (Von Humboldt) التي أعطت إلى الدينامية الروحية للإنسانية وإلى نشاطها المنتج المقدرة على توليد تغييرات تدريجية في تشكيل الأمور: فلقد صرح هامبولدت: «بالنسبة إلى الروح الوجود يعني العمل». ولقد ألصق التاريخ بهذا البُعد التوليدي. غير أن المؤرخين المحترفين الذين يهمهم التعرف إلى فون هامبولدت لا يمكنهم أن يجهلوا البُعد النظري الكبير للكلمات التي يحب بوميان أن يذكرها: حين تتحمل اللغة واقعها الجوهري تكون هيئة هي باستمرار وفي كل لحظة في المرور الاستباقي. [...] إن اللغة في حد ذاتها ليست عملاً ناجزاً ergon، بل هي نشاط في حالة تحقيق energéia. كذلك فإن تعريفها الحقيقي لا يمكن إلاَّ أن يكون جينياً[20]

---

(19) عليَّ أن أشير إلى المجهود الضخم الذي يبذله بوميان، بالتعاون مع رينيه توم René Thom من أجل حل المشكلة التي يطرحها هذا التهديد بإذابة التاريخي في النسقي عن طريق إقامة «نظرية عامة للتكوُّن التشكلي تكوُّن نظرية بنيوية». (بوميان، المصدر نفسه، ص197). حول رينيه توم، انظر: بوميان (المصدر نفسه، ص196 ـ 202).

(20) بوميان، **تاريخ البِنى** في ج لوغوف، ر. شارتييه، ج. روفل (إشراف)، **التاريخ** =

(الاستشهاد موجود في **نظام الزمان**، ص209).

هذه الجولة الطويلة المكرسة للماضي التأملي النظري على مستوى عالٍ جداً والمتعلقة بمفهومنا للزمن التاريخي لم يكن لها سوى هدف واحد، تذكير المؤرخين بعدد معيَّن من الأشياء:

- إن عملية كتابة التاريخ تنبثق من اختزال مزدوج، اختزال التجربة الحية للذاكرة، وكذلك اختزال التأمل النظري القائم منذ آلاف السنين حول نظام الزمان.
- إن البنيوية التي فتنت عدة أجيال من المؤرخين تعود إلى هيئة نظرية تقع، من ناحيتها التأملية، في امتداد الفلسفات الزمانية الكبرى اللاهوتية منها والفلسفية، على طريقة فلسفة زمانية علمية، بل حتى علماوية scientiste.
- ربما لم تنتهِ المعرفة التاريخية بعدُ من هذه الرؤى للزمان التاريخي حين تتكلم عن الزمن الدائري أو المستقيم، عن الزمن الجامد، وعن الانهيار أو التقدم. عندها أليست مهمة ذاكرة ثقَّفها التاريخ أن تحافظ على أثر هذا التاريخ التأملي المتعدد الدهور (مضت عليه قرون عديدة) وأن تدمجه في عالمها الرمزي؟ سيكون هذا أعظم مصير ينتظر الذاكرة، ليس قبل التاريخ، بل بعده. إن قصور الذاكرة ليست مليئة فقط بذكريات الأحداث وبقواعد الصرف والنحو، وبنماذج البلاغة، وقد قرأنا ذلك في **اعترافات** أغسطين، فهي تحتفظ كذلك بنظريات عديدة بما فيها تلك التي بحجة تقبيلها قد هددت بخنقها.

= **الجديد**، باريس، رتز CEPL، 1978، ص528 ـ 553، هناك طبعة ثانية جزئية، بروكسل، مطبوعات Complexes، 1988. يشير المؤلف إلى انتقال الجوهر إلى الإضافة على الصعيد الأنطولوجي. ينتج عن ذلك تعريف مفهوم البنية المقترح في كتاب «نظام الزمان»: مجموعة من العلاقات العقلانية والمتشابكة وتبرهن على حقيقة واقعها وعلى وصفها نظرية (أي أنها تشكل بتعبير آخر، موضوعاً يمكن برهنته) يحققها موضوع مرئي قابل للبناء أو الملاحظة وهي تمده باستقراره وعقلانيته (بوميان، المصدر السابق، ص215). بالنسبة إلى بوميان فإن البنية، بما هي موضوع نظري، تسير في خط مستقيم بالازدواجية التي تتحكم في الكتاب: مرئي/ لا مرئي، معطى/ مبني، ظاهر/ مبرهن. إنَّ الازدواجية نظري/ تاريخي ليست سوى مظهر منها.

III - الشهادة

تقودنا الشهادة دفعةً واحدةً من الشروط الشكلية إلى مضمون «أشياء الماضي»، من شروط إمكانية الوجود إلى القضية الفعلية لعملية كتابة التاريخ. مع الشهادة تفتح دعوى إبستيمولوجية تنطلق من الذاكرة الإخبارية، وتمرُّ بالأرشيف والوثائق، وتنتهي بالبرهان الوثائقي.

سنتوقف في وقتٍ أول أمام الشهادة بما هي كذلك، مع استبعاد لحظة التسجيل التي هي لحظة الذاكرة المؤرشفة (archivée). لماذا هذا؟ لأسباب عدة. أولاً، للشهادة عدة استعمالات: إن الأرشفة من أجل الاستشارة التي يقوم بها المؤرخون ليست سوى أحد الاستعمالات، عدا عن ممارسة الشهادة في الحياة اليومية وبموازاة ذلك استعمالها القضائي الذي ينتهي بحكم صادر عن محكمة. أضف إلى ذلك، وفي داخل الحلقة التاريخية، فإن الشهادة لا تنهي مسيرتها مع إنشاء الأرشيف (المحفوظات)، بل أنها تنبثق من جديد في نهاية المسار الإبستيمولوجي على مستوى تمثيل الماضي في القصة وطُرق البلاغة والتصوير. بل أكثر من ذلك، في بعض الأشكال المعاصرة للإدلاء بالاعتراف والتي أنتجتها الفظائع المرتكبة على مستوى الجماهير في القرن العشرين، تقاوم الشهادة لا التفسير ولا التمثيل فحسب، بل حتى وضعها في الاحتياط الأرشيفي حتى أنها تبقى عمداً على هامش كتابة التاريخ وتلقي شكاً على صدق قصده. إن هذا يعني أننا لن نتابع في هذا الفصل سوى أحد مصائر الشهادة، أي الشهادة التي ختم عليها في وضعها في الأرشيف وتأكدت بالبرهان الوثائقي. ومن هنا قيمة وأهمية محاولة إجراء تحليل جوهري للشهادة بما هي شهادة مع احترام إمكانية استعمالاتها المتعددة. وبمناسبة الحديث عن أحد هذه الاستعمالات أو عن استعمال آخر، سنبذل جهدنا في أن نعزل السمات التي يمكن أن تكون مشتركة في غالبية الاستعمالات[21].

---

(21) إني أعبِّر هنا عن دَيْني نحو كتاب رينو دولنغ، «الشاهد العيان. الظروف الاجتماعية للإقرار الشخصي»، باريس EHESS، 1998. لقد سمح لي بأن أحسن نسخة سابقة للتحليل الحالي، وذلك على الرغم من عدم اتفاق معيَّن مع أطروحته النهائية حول التعارض الإجمالي بين «الشهادة التاريخية» وبين كتابة التاريخ، وقد جاءت هذه =

يكون التعرف إلى النواة المشتركة للاستعمال القضائي والاستعمال التاريخي أسهل ما يكون في الممارسة اليومية للشهادة. هذا الاستعمال يضعنا مباشرةً في مواجهة السؤال الأساسي: إلى أي حد يمكن الوثوق بالشهادة؟ يضع هذا السؤال مباشرةً في الميزان الثقة والشبهة. عندها حين نوضح الظروف التي أدّت إلى الاشتباه تصبح عندنا فرصة الاقتراب من نواة معنى الشهادة. بالفعل، فإن الشبهة تحصل على مدى سلسلة من العمليات التي تبدأ على مستوى إدراك مشهد معاش ويستمر إلى مستوى الاحتفاظ بالذكرى كي يتركز على المرحلة الإخبارية والسردية الخاصة بإعادة سمات الحدث. ولقد اتخذ عدم ثقة المراقبين شكلاً علمياً ضمن إطار علم النفس القضائي بما هو ميدان تجريبي. إن إحدى التجارب الأساسية تقوم على إجبار مجموعة من الناس على إنتاج إعادة شفهية لمشهد بعينه قد جرى تصويره. يُفترض أن هذا الاختبار يسمح بقياس مدى ثقة الروح الإنسانية بالنسبة إلى العمليات المقترحة، إما لحظة الإدراك، وإما لحظة الحفظ، وإما أخيراً لحظة الإعادة الشفهية. إن حيلة هذه التجربة التي علينا أن نلفت إليها النظر، تقوم على أن مجرى التجربة هو الذي يحدد ظروف هذا الاختبار ويؤكد صحة وضع حقيقة الواقعة التي يجب التثبت منها: هذا الوضع يُعدُّ مكتسباً في عملية تركيب التجربة. إن الابتعادات بالنسبة إلى هذه الحقيقة التي ثبَّتها مجرى التجربة هي التي تُؤخذ بعين الاعتبار وتُقاس. إن النموذج الضمني لهذه المسلّمة هو الثقة التامة بعين الكاميرا. لا يمكن بالتأكيد إهمال نتائج التجربة: إنها تختص بالوجود الفاضح لحصول تحريفات لحقيقة الواقع المعروف من مصدر آخر وشهادات أناس المختبر. بالنسبة لنا لا تتعلق المسألة بأن نُخضع للنقد نتائج الاستقصاء في ما يخص عدم أهلية الشهادة بشكل عام ولكن أن نضع موضع التساؤل من جهة ما

= الأطروحة كنتيجة تركيز حصري على شهادة قدماء المحاربين وخصوصاً على الناجين من المحرَقة Shoah. بالفعل، إنَّ هذه الشهادات هي التي تقاوم التفسير والتمثيل المتعلق بكتابة التاريخ. إنها تقاوم أولاً الوضع في الأرشيف. إنَّ المشكلة المطروحة عندها هي مشكلة دلالة هذه الشهادة في حدها الأقصى على مسار عملية تدوين للتاريخ تلتقي حدودها القصوى في كل مرحلة وحتى في تفكيرها المتطلب جداً والمتشرد. (انظر لاحقاً الجزء الثالث الفصل الأول). غير أنَّ كتاب دولنغ كان قد وضع سابقاً وصفاً جوهرياً للشهادة التي لا تستبعد الوضع في الأرشيف، مع أنه لم ينظِّرها.

يسميه دولنغ (Dulong) «نموذج التسجيل» أي ڤيديوسكوب، ومن جهة ثانية فكرة «المراقب غير الملتزم»، وهي حكم مسبق يخضع له أناس التجربة.

إن هذا النقد «للنموذج المنظِّم» في علم النفس القضائي يقود إلى الممارسة اليومية للشهادة في الحديث العادي. مثل هذه المقاربة هي على اتفاق تام مع نظرية الفعل التي سنستعين بها في المرحلة التفسيرية والمرحلة التمثيلية لعملية كتابة التاريخ، ومع الأسبقية التي سنعطيها إلى إشكالية التمثيل في صلتها بالفعل على صعيد إنشاء العلاقة الاجتماعية والهويات التي تعود إليها[22]. إن عملية الشهادة حين نأخذها خارج استعمالها القضائي واستعمالها التاريخي تكشف عن السعة عينها والمفعول عينه مثل عملية السرد، وذلك بسبب القرابة الواضحة بين النشاطين، وعلينا أن نضيف لاحقاً فعل الوعد الذي تظل قرابته مع الشهادة خفية أكثر. إن الوضع في الأرشيف، من الناحية التاريخية، والإدلاء بشهادة أمام محكمة، من ناحية قضائية يُشكلان استعمالين محددين موجَّهين: من ناحية، إلى البرهان الوثائقي، ومن ناحية ثانية إلى إصدار الحكم. إن الاستعمال السائد في المحادثة العادية يحفظ بطريقة أفضل السمات الجوهرية لفعل الشهادة الذي يختصره دولنغ في التعريف التالي: «قصة ذاتية تخص حدثاً من الماضي، سواءً إن كانت هذه القصة قد تحققت في ظروف غير شكلية أو شكلية» (**شاهد العيان**، ص43).

لننشر المكوِّنات الجوهرية لهذه العملية:

1 ـ هناك مقلبان متميِّزان بدايةً يتمفصلان الواحد على الآخر: من ناحية، التأكيد على حقيقة وقوع الحدث موضع الحديث؛ من ناحية أخرى، الشهادة أو المصادقة على الإخبارية عن طريق تجربة صاحبها، وهذا ما ندعوه الوثوق المفترض. المنقلب الأول يجد تعبيره الشفهي في وصف المشهد المعاش في رواية إنْ لم تُذكر مشاركة الراوي فيها تصبح مجرد خبر، ويصبح المشهد راوياً لنفسه بحسب التمييز الذي اقترحه بنفينيست بين السرد وبين الخطاب. الفارق مهم: هذا الخبر يجب أن يعتبر مهماً، والواقعة المُقرُّ بها يجب أن تكون ذات دلالة، وهذا ما يجعل التمييز المتشدد بين الخطاب وبين السرد إشكالياً. يبقى أنَّ وقائعية الحدث

(22) انظر: أدناه الملاحظة التوجيهية للفصل 2 وللفصل 3.

المشهود لها من المفروض بها أن ترسم حداً واضحاً بين الواقع وبين القصة الخيالية. إن فينومينولوجيا الذاكرة قد واجهتنا باكراً مع هذا الطابع الإشكالي دوماً إلى مثل هذا الحد. وستظل العلاقة بين الواقع وبين القصص الخيالي تؤرقنا حتى مرحلة التمثيل التاريخوي للماضي. هذا لنقول إن هذا المكوِّن الأول للشهادة له وزنه. على هذا التمفصل تقوم مجموعة من الشبهات.

2 ـ إن خاصية الشهادة تقوم على أن التأكيد على حقيقة الواقعة لا ينفصل عن ربطه بالتسمية الذاتية للشخص الشاهد[23]. من هذا الربط تنبثق الصيغة النمطية للشهادة: أنا كنت هناك. ما يُقرُّ به هو حقيقة الشيء الذي مضى وحضور الراوي في موقع الحدث. والشاهد هو الذي يعلن نفسه أولاً شاهداً. إنه يسمي نفسه. إشارية ثلاثية تخترق التسمية الذاتية: استعمال صيغة المتكلم المفرد (أنا)، واستعمال الفعل الماضي، وذكر هناك بالنسبة إلى هنا. هذا الطابع الذاتي للإسناد تشير إليه أحياناً بعض الأقوال التمهيدية التي لها قيمة «المقدِّمة». مثل هذه التأكيدات تربط الشهادة المحددة بكل تاريخ حياة. في الوقت عينه، فإن التسمية الذاتية تظهر العتمة الممتزجة بقصة شخصية، هي نفسها «متشابكة بقصص عديدة». لهذا، فإن الواقع العاطفي لحدث قادر على صدم الشاهد كما لو كان ضربة، لا يتلاقى بالضرورة مع الأهمية التي يعطيها متلقي الشهادة.

3 ـ إن التسمية الذاتية تتسجل في تبادل يقيم وضعاً حوارياً. إن الشاهد يقرُّ أمام أحدهم بحقيقة واقع مشهد يقول إنه حضره، ربما كفاعل مشارك أو كضحية، ولكنه في لحظة الشهادة، في موقع الشخص الثالث بالنسبة إلى كل المشاركين في العمل[24]. هذه البِنْية الحوارية للشهادة تُبرز مباشرةً بُعد الثقة الذي تحويه: إن

---

(23) إنَّ فعل اللغة الذي يقرُّ الشاهد من طريقه بالتزامه الشخصي يأتينا بتأكيد باهر للتحليل الذي اقترحناه أعلاه (الجزء الأول، الفصل 3) والقائل بإسناد الذكرى إلى الذات. عينها: لقد كان هذا نوعاً من قضية قبل حملية للتسمية الذاتية.

(24) يلاحظ أ. بنفينيست في **معجم المؤسسات الهندية ـ الأوروبية** (باريس، منشورات مينوي، 1969) أنه في القانون الروماني كلمة testis المشتقة من tertius، تشير إلى الأشخاص الآخرين المكلفين بالحضور على العقد الشفهي والمخولين الشهادة على حصول هذا التبادل: (استشهد به دولنغ في كتابه، **الشاهد العيان**، مصدر سابق، ص43).

الشاهد يطلب أن يُصدَّق. إنه لا يكتفي أن يقول: «لقد كنت هناك»، بل يضيف: «صدقوني». إن الموافقة على الشهادة لا تكون كاملة إلاّ عن طريق الجواب كصدىً لذلك الذي يتلقى الشهادة ويقبلها، عندها فإن الشهادة ليست فقط مصادقاً عليها، بل إنها معتمدة. إن الاعتماد بما هو قضية قيد المعالجة، هو الذي يفتح الخيار الذي انطلقنا منه بين الثقة وبين الاشتباه. هناك لائحة بأسباب الشك قائمة ويمدها علم النفس القضائي الذي تحدثنا عنه بدايةً بأسباب وجيهة: هذه اللائحة قد تتناول الظروف العادية جداً للإدراك السيِّىء أو الحفظ السيِّىء أو إعادة التذكر السيئة، وبين هذه الأخيرة يجب الأخذ بالاعتبار الفترة الزمنية الملائمة لما يسميه فرويد في كتابه **تفسير الأحلام** «العملية الثانوية»، يمكن عندها أن يتناول بطريقة مقلقة السمعة الشخصية للفرد الشاهد لأن يُصدِّق عادةً، كما تجعلنا نميل إلى ذلك المناسبات الشبيهة التي لها قيمة السوابق، وكذلك السمعة العادية للشاهد، في مثل هذه الحال، فإن الاعتماد يساوي المصادقة على صحة أقوال الشاهد بصفته الشخصية. وينتج عن ذلك ما يسمى الوثوق به، وتقدير هذا يتماهى مع نظام المقادير التكثيفية والمقارنة.

4 ـ إن إمكانية الاشتباه تفتح بدورها فضاءً للسجال تتقابل فيه عدة شهادات والعديد من الشهود. في بعض الظروف العامة للتواصل يمكن أن نسمي هذا الفضاء فضاءً عاماً. وعلى هذه الخلفية تطعَّم ممارسة الشهادة بنقد لها. ويستبق الشاهد بطريقة معيَّنة هذه الظروف بأن يضيف فقرة ثالثة إلى تصريحه: يقول أولاً «كنت هناك» ثم يضيف «صدِّقوني»، ثم يعلن بلهجة التحدي، إذا احتاج الأمر: «إن لم تصدِّقوني فاسألوا شخصاً آخر». الشاهد هنا هو ذلك الذي يقبل أن يستدعي وأن يردَّ على نداء من المحتمل أن يكون مناقضاً له.

5 ـ عند هذا يكون تطعيمٌ ذو بُعد إضافي أخلاقي مهمته تقوية صدقية الشهادة والوثوق بها، وذلك عن طريق استعداد الشاهد لأَنْ يكرر شهادته. إن الشاهد الموثوق به هو الذي يستطيع أن يحافظ على شهادته عبر الزمان. هذه المحافظة تقرِّب الشهادة من الوعد، وبشكل أدق من الوعد قبل أي وعد، وهو الوفاء بالوعد والمحافظة على الكلمة. وهكذا، فإن الشهادة تلحق بالوعد مع أفعال الخطاب التي تعيِّن الذاتية ipséité في اختلافها مع العينية mêmeté المجردة [ما يبقى هو بعينه من دون تغيير] عينية [ما هو عينه دوما] الطبع أو بطريقة أفضل عينية الصيغة الجينية

التي لا تتبدل منذ الحمل إلى موت الفرد، القاعدة البيولوجية لهويته[25]. على الشاهد أن يكون قادراً على الدفاع عن أقواله أمام كل من يسأله حساباً عنها.

6 ـ هذه البِنية الثابتة للاستعداد للشهادة تجعل من هذه الأخيرة عامل أمن في مجموع العلاقات المكوِّنة للصلة الاجتماعية، وبدورها هذه الثقة لقسم كبير من العاملين الاجتماعيين تساهم في الأمن العام فتجعل من الشهادة مؤسسة[26]. يمكننا هنا الكلام عن مؤسسة طبيعية، حتى وإن كان التعبير يبدو على أنه توجيه المحال oxymore[*]. إنه مفيد من أجل التمييز بين الإقرار المشترك وبين السرد في الحديث العادي في الاستعمالات التقنية، «المصطنعة»، وفي هذا يقوم من جهة الحفظ في الأرشيف في إطار مؤسسات معيَّنة، ومن ناحية أخرى الإدلاء بالشهادة التي تتحكم فيها الإجراءات المتعلقة بقضية معروفة أمام المحكمة. لقد لجأتُ إلى تعبير موازٍ كي أميِّز بين الممارسة العادية للحفظ غيباً عن الوسائل الاصطناعية للحفظ كما دافع عنها «فن الذاكرة». هكذا استطعنا أن نعارض بين الذاكرة الطبيعية وبين الذاكرة الاصطناعية، ما يجعل المؤسسة تقوم، هو أولاً استقرارية الشهادة الراضية بأن تتكرر، ثم بعد ذلك مساهمة الوثوق بكل شهادة في تأكيد العلاقة الاجتماعية، لأن هذه تقوم على الثقة بكلمة الغير[27]. رويداً رويداً هذه العلاقة الوثوقية تمتد إلى كل التبادلات والعقود والتحالفات وتشكِّل تصديق كلمة الغير

---

(25) من أجل التمييز بين الذاتية وبين العينية انظر كتابي «**الذات عينها كآخر**»، مصدر سابق، ص167 ـ 180 (من طبعة 1996) حول الوعد قرأ هنريك فون رايت، «في الوعود»، في «أوراق فلسفية 1»، 1983، ص83 ـ 99: «التأكيد» على أنَّ هذا الشيء قد حصل والشهادة على ذلك، تُعادل «وعداً مرتبطاً بالماضي».

(26) إني أسجل هنا موافقتي التامة مع رينو دولنغ حين يتكلم عن شاهد العيان بوصفه «مؤسسة طبيعية» (دولنغ، «الشاهد العيان»، مصدر سابق، ص41 ـ 69). يلاحظ المؤلف قرب تحاليله مع تحليل علم الاجتماع الفينومينولوجي عند ألفرد شوتز في كتابه «**فينومينولوجيا العالم الاجتماعي**»، مصدر سابق، وكذلك مع نظرية الفضاء العام عند حنَّه آرندت.

(*) oxymore أو oxymoron، توجيه المحال، إحدى صور البلاغة القائمة على الجمع في جملة واحدة بين كلمتين متناقضتين: «أَحكَم المجانين، الصمت البليغ، الظلمة المضيئة» (المترجم).

(27) هذا هو الاستعمال الذي استخدمه فون رايت للتعبير «مؤسسة» في «في الوعود». هذا الاستعمال قريب من مفاهيم ألاعيب اللغة وأشكال الحياة عند فتغنشتاين.

ورفعها إلى المبدأ الذي تقوم عليه العلاقة الاجتماعية حتى أنها تصبح عادةً تمتلكها الجماعات موضع الدرس، بل تصبح قاعدة الحذر: الثقة التامة أولاً في كلمة الغير، ثم بعد ذلك الشك في إن كانت هناك أسباب قوية تدفعنا إلى ذلك. في معجمي أنا يتعلق الأمر بأحد ميادين الإنسان القادر: إن الثقة الممنوحة لكلمة الغير تجعل من العالم الاجتماعي عالماً بينذاتياً مشتركاً. وهذه الشراكة هي المكوِّن الأكبر مما يمكن أن ندعوه «الحس المشترك». وهو الذي يتأثَّر بعمق حيث تقيم مؤسسات سياسة فاسدة جواً من المراقبة المتبادلة، ومن الوشاية، حيث الممارسات الكاذبة تقوض من الأساس الثقة في اللغة والكلام. إننا نجد هنا، وقد تضخمت لتطال كل بِنى التواصل لمجتمع بأكمله، إشكالية الذاكرة المتلاعب بها والتي تحدثنا عنها سابقاً[28]. إن ما تقويه الثقة بكلمة الآخر ليس التماسك فقط، بل التشابه في الإنسانية لأعضاء الجماعة. إن تبادل الثقة يحدد صفة العلاقة بين أفراد متشابهين. علينا قول هذا في النهاية كي نعوض المبالغة في التشديد على موضوعة الاختلاف في العديد من النظريات حول تشكيل العلاقة الاجتماعية. إن التبادل يصحح عدم إمكانية استبدال الأفراد العاملين في ما بينهم. إن التبادل المشترك يقوي الشعور بالوجود ضمن أناس آخرين ـ inter homines esse ـ كما كانت تحب أن تقول حنَّه آرندت. هذه الـ«بين اثنين» تفتح السبيل أمام الرفض بقدْر ما تفتحه أمام الاتفاق. بل إن الرفض هو الذي سيدخله نقد الشهادات المتباعدة بالقوة، في الطريق ما بين الشهادة والأرشيف. في الختام، فإن الوثوق أي الإقرار الشخصي لكل شاهد واحداً واحداً هو الذي يحدد في المجال الأخير المستوى المتوسط للأمن اللغوي لمجتمع معيَّن. وعلى خلفية هذه الثقة المفترضة تنفصل بشكل مأساوي عزلة «الشهود التاريخيين»، إذ إن تجربتهم الخارقة تتحدى عجز المقدرة المتوسطة، العادية على الفهم. هناك شهود لا يلاقون على الإطلاق الحضور القادر على سماعهم والإصغاء إليهم[29].

---

(28) انظر أعلاه: الجزء الأول، ص136 ـ 145.

(29) من السهل نسبياً صياغة المسلَّمة القائلة بوجود عالم مشترك، ما دام الأمر يتعلَّق بعالم من الإدراكات المشتركة. هذا الوضع المبسط هو الذي يعبِّر عنه ملفين بولنر في «الحدث والعالم المشترك» وهو عنوان فرعي أعطي لـ«الذي جرى في الواقع؟» في ج.ل. بوتي =

IV - الأرشيف

إنَّ لحظة الأرشيف هي لحظة الدخول في الكتابة لعملية كتابة التاريخ. إن الشهادة هي في الأصل شفهية، إننا نصغي إليها، نسمعها. أما الأرشيف فهو كتابة، إنه مقروء ويُستشار في الأرشيف (المحفوظات)، المؤرخ المحترف قارىء.

قبل الأرشيف المستشار، المنجز، هناك الوضع في الأرشيف[30]. والحال

= (إشراف): «الحدث في المنظور»، باريس، مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية EHESS، سلسلة «أسباب عملية»، 1991، ص75 - 96. لقد عرف هناك الحس المشترك بالفرضية المسبقة لعالم متشارك محتمل: «أننا نسمّي مصطلحاً للعقل العادي المجموع المتشكل من هذه الفرضية ومن عمليات الاستدلال التي تسمح بها» (بولنر، المقالة السابقة، ص76)، بالفعل، إنَّ هذه الفرضية المسبقة والتي تعتبر «لا تصحح»، لا يمكن تزويرها، هي التي تسمح في آن واحد بكشف الخلافات واعتبارها ألغازاً محيِّرة يمكن اختزالها بطرق الفطنة. حين يتعلق الأمر بالعالم الثقافي تصبح معايير الاتفاق صعبة التحديد. هناك إشكالية أكبر حين نؤكد أنَّ الخلافات هي تحريفات. هذا ما سيكون عليه الحال إنْ نحن تبنَّينا بسذاجة النموذجين اللذين نددنا بهما أعلاه للتسجيل على طريقة الفيديوسكوب وعدم التزام المراقب. تصبح عندها فرضية عالم متشارك ممكن ممثلاً أعلى للتوافق لا للانسجام. وهذا المثل الأعلى يكون عندها الفرضية المسبقة لنوع من الحياة المتشاركة على خلفية عالم وحيد للإدراك. ولمَّا كانت الأحداث موضع الإقرار التي يهتم بها المؤرخون هي أحداث تعتبر مهمة وذات دلالة فإنها تتخطى حلقة الإدراك الحسي وتلزم حلقة الآراء المختلفة. إنَّ الحس المشترك الافتراضي هو عالم يتعلق بالآراء والمعتقدات وهو هش بشكل خاص ويسفر عن اعتراضات هي خلافات، ونزاعات تؤدي إلى السجال. في مثل هذا الظرف يطرح سؤال صحة الحجج التي يقدمها المتخاصمون. وهكذا نجد أنفسنا أمام منطق المحاججة الخاص بالمؤرخ والقاضي. غير أنَّ صعوبة سماع شهادات الناجين من معسكرات الإبادة تشكِّل ربما أكبر تساؤل يُطرح حول تماسك ما يسمَّى العالم المشترك للحس السليم. الأمر يتعلق بشهادات «خارقة» بمعنى أنها تتخطى مقدرة الفهم «العادية» أي ما سماه بولنر عقل العامة. في هذا الصدد، إن أفكار بريموليفي المثبطة في كتابه «إن كان إنساناً، ذكريات» (الطبعة الأصلية، تورينو، أيناودي، 1947، الترجمة الفرنسية مارتين شرووفنغر، باريس، جوليار، 1987، طبعة ثانية 1994)، وخصوصاً في كتابه «الغرقى والناجون» (الطبعة الأصلية، تورينو، إيناودي، 1986، الترجمة الفرنسية أندريه موجي، باريس، غاليمار، 1989) تحملنا على التفكير.

(30) هذه اللحظة بوضع الشهادة في الأرشيف يطبعها في تاريخ كتابة التاريخ ظهور شخصية الهستور histór [الحاكي، المؤرخ] بصورة هيرودوت وتوسيديد والمؤرخين الآخرين اليونان ثم اللاتين. لقد ذكرت سابقاً (الملاحظة التوجيهية، ص214 الهامش 5) =

أن هذا يشكِّل قطيعة في طريق من الاستمرارية. إن الشهادة، كما قيل تعطي تكملة سردية للذاكرة الإخبارية. والحال، أنه يعود إلى القصة أن تنفصل عن راويها، كما يلح على ذلك بلهجة تنافسية، نقد أدبي مدعوك بالبنيوية. غير أن عالم الفينومينولوجيا له رأيه: بين القول وبين المقول لكل نطق هناك فارق مرهف يحفر يسمح للملفوظ، لمقول الأشياء المقولة، بأن يتابع مهنة يمكن أن نسميها أدبية بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن حبكة قصة مروية تأتي كذلك لتزيد الاستقلالية الدلالية للنص الذي يعطيه تأليفه بصورة مصنَّف مظهر الشيء المكتوب[31].

تضيف الشهادة إلى هذه السمات الكتابية التي تشارك فيها القصة، صفات خاصة مرتبطة ببنية التبادل بين الذي يعطيها وبين الذي يتلقاها: بفضل الطابع

= مقتفياً بذلك أثر فرنسوا هارتوغ خط القطيعة بين الشاعر المنشد والراوية المنشد والمؤرخ. يحدد المؤلف عينه في هذا المنظور العلاقة بين المؤرخ وبين الشاهد. وكان أ. بنفينيست قبله قد شدد على الاستمرارية بين القاضي الذي يبتُّ النزاعات وبين شاهد العيان: «بالنسبة لنا، فإنَّ القاضي ليس الشاهد، هذا التغيير في الحس يزعج تحليل النص. لكن لما كان المؤرخ هو شاهد العيان، والوحيد الذي يبتُّ المناقشة، لذا فقد كان من المستطاع إعطاء كلمة هستور [المؤرخ] معنى «الذي يبتُّ حكم غير قابل للاستئناف في قضية تتعلق بالأمانة» («معجم المؤسسات الهندية الأوروبية»، مصدر سابق، الجزء الثاني، استشهد به ف. هرتوغ، **مرآة هيرودوت**، مصدر سابق، ص IX)، من دون شك لا بد هنا من التمييز بين ذلك الذي يدلي بالشهادة وبين ذلك الذي يتلقاها: إنه يجعل من نفسه بحركته الشاهد ـ القاضي. في هذا الخط يعمق هرتوغ الفارق بين المؤرخ وبين شاهد العيان بوضعه بين الرؤية المحضة وبين استعراض البحث سلسلة من «علامات الأقوال»: لقد رأيتُ، لقد سمعتُ، أقول، أكتب. (المصدر نفسه، ص298). لعبة الأقوال هذه تجري بين العين والأذن (المصدر نفسه، ص274)، بين الكلام وبين الكتابة (المصدر نفسه، ص270 ـ 316)، وكل هذا في غياب عقاب يصدره أستاذ في الحقيقة. (المصدر نفسه، ص XIII). تشكِّل الكتابة بهذا المعنى العلامة الحاسمة: عليها تطعم كل الاستراتيجيات السردية التي تنبثق منها «مقدرة القصة على أنْ تجعلنا نصدق». (المصدر نفسه، ص302). سنعود إلى هذه الأطروحة بمناسبة مناقشة مفهوم التمثيل التاريخوي. (انظر أدناه، ص354 ـ 427).

(31) بول ريكور، **من النص إلى الفعل: مقالات تأويلية 2**، باريس، منشورات سوي، سلسلة «إسبري»، 1986.

التكراري الذي يعطيها إياه وضعها كمؤسسة يمكن للشهادة أن تكون كتابة، أن تودَع. إن الإيداع هو بدوره شرط إمكانية وجود المؤسسات المتخصصة والمكرَّسة لاستقبال كمية ضخمة من الوثائق وحفظها وتبويبها من أجل أن يطلع عليها الأشخاص المؤهلون لذلك. وهكذا فإنَّ الأرشيف يبدو كمكان مادي يحوي مصير هذا النوع من الأثر الذي ميَّزناه بعناية من الأثر الدماغي والأثر العاطفي والذي هو الأثر الوثائقي. غير أن الأرشيف ليس فقط مكاناً فيزيائياً فضائياً بل هو كذلك موقع اجتماعي. ومن هذه الزاوية الثانية يعالجه ميشال دوسيرتو في الجزء الأول من الأجزاء الثلاثة لِما يدعوه قبْلي عملية كتابة التاريخ[32]. إن إعادة أي إنتاج إلى موضع معيَّن تشكّل، على ما يقوله، المهمة الأولى لإبستيمولوجيا المعرفة التاريخية: «إنّ النظر إلى التاريخ كعملية يعني المحاولة، على نمط محدود بالضرورة، لفهمه بوصفه العلاقة بين مكان (تجنيد، توظيف، وسط، مهنة) وإجراءات تحليل (ميدان علمي) وبناء نص (أدب) (**كتابة التاريخ**، ص64). إن هذه الفكرة الخاصة بالموضع الاجتماعي للإنتاج تحوي استهدافاً نقدياً موجهاً ضد الوضعية، وهذا النقد يشترك دوسيرتو فيه مع ر. أرون حين كان هذا يكتب **المدخل إلى فلسفة التاريخ: مقالة حول حدود الموضوعية التاريخية** (1938). لكن على عكس هذا الأخير الذي شدد على «تحلل الموضوع» فإن دوسيرتو يهتم أقل بالقضية الذاتية للفاعلين، وبالقرارات الشخصية لأنه يشدد على غير ـ المقول le non-dit للوضع الاجتماعي للتاريخ بما هو مؤسسة للمعرفة. وبهذا يتميَّز كذلك عن ماكس فيبر الذي، كما قيل «أعفى» في كتابه **العالِم والسياسي** سلطة العلماء من ضغوطات المجتمع السياسي. لمحاربة هذا الكبت للعلاقة مع المجتمع الذي يولد غير المقول الخاص بالموضع الذي يتكلم منه المؤلف، يندد دوسيرتو، على طريقة ي. هابرماز حين كان هذا يطالب بإعادة تسييس الأمور الإنسانية، بالاستيلاء على اللغة من قِبل ذات فاعلة جماعية من المفترض أن تقوم بخطاب التاريخ: «من هنا

---

(32) «إنَّ البادرة التي تعيد الأفكار إلى أماكن هي [. . .] بادرة مؤرخ. فبالنسبة إليه الفهم يعني التحليل بتعابير الإنتاجات المحلية للمادة التي توصل إليها أولاً كل منهج بحسب معاييره الخاصة الملائمة». (**عملية كتابة التاريخ**، في **كتابة التاريخ**، مصدر سابق، ص63؛ لقد نُشر قسم من هذه الدراسة في ج. لوغوف وب. نورا [إشراف] **عمل التاريخ**، مصدر سابق، الجزء 1، ص3 ـ 41، تحت عنوان «العملية التاريخية»).

تبرز أولوية الخطاب التاريخي على كل مصنَّف خاص بكتابة التاريخ، وعلاقة هذا الخطاب بمؤسسة اجتماعية» (المصدر السابق، ص71 ـ 72).

غير أن وضع المؤرخين في المجتمع لا يكفي كي نعي السيرورة التي تشكِّل موضوعاً مميزاً للإبستيمولوجيا، أي بحسب تعابير دوسيرتو نفسها السيرورة التي تقود من «تجميع الوثائق إلى تحرير الكتاب» (المصدر السابق، ص75). إن الهندسة ذات المستويات المتعددة لهذه الوحدات الاجتماعية التي تشكلِّها الأرشيفات تستدعي منا تحليلاً لفعل الوضع في الأرشيف، الأرشفة التي يمكن وضعها على سلسلة من العمليات الصدقية، مع نهاية مؤقتة هي إثبات البرهان الوثائقي[33]. قبل التفسير، بالمعنى الدقيق، وهو تثبيت الإجابات بصيغة «لأن» للأسئلة المطروحة بصيغة «لماذا؟»، هناك تثبيت المصادر، وهو يقوم، كما ما يقوله بحق دوسيرتو، على «إعادة توزيع الفضاء» الذي كان قد غطاه الذين يجمعون «الأشياء النادرة» بحسب ما يقوله فوكو. ويطلق دوسيرتو اسم «موضع» على «ما يسمح وما يمنع» (المصدر السابق، ص78) هذا النوع أو ذاك النوع من الخطابات التي تدخل في أطرها العمليات المعرفية الحقيقية.

إن مبادرة الوضع جانباً، والجمع والتجميع تشكِّل ميداناً مختلفاً هو علم الأرشيف، الذي تدين له إبستيمولوجيا العملية التاريخية بالنسبة إلى توزيع السمات التي بفضلها يقطع الأرشيف صلته بصفة السماع الخاصة بالشهادة الشفهية. بالطبع، إن كانت الكتابات تشكِّل الحصة الأساسية في مستودعات الأرشيف، وإذا كانت شهادات أناس الماضي، من بين الكتابات، تشكِّل النواة الأولى، فإن كل نوع من أنواع الأثر قابل لأن يصبح من الأرشيف. بهذا المعنى، فإن مفهوم الأرشيف يعيد إلى بادرة الكتابة كل الاتساع الذي تعطيها إياه أسطورة فيدرس. وفي الوقت عينه، فإن كلمة مرافعة للدفاع عن الأرشيف تظل معلقة لأننا لا نعرف، وربما لن نعرف

(33) يعالج دوسيرتو تثبيت «الوثائق في نطاق عملية كتابة التاريخ الثانية التي يضعها تحت عنوان «ممارسة». وعنوان فرعي هو «تثبيت المصادر أو إعادة توزيع الفضاء» (دوسيرتو **كتابة التاريخ**، مصدر سابق، ص84 ـ 89). «في التاريخ كل شيء يبدأ مع بادرة الوضع جانباً والتجميع؛ وهكذا تتحول بعض الأغراض إلى «وثائق» بعد أن كانت تُعتبر شيئاً آخر. هذا التوزيع الجديد الثقافي هو العمل الأول». (المصدر نفسه، ص84).

على الإطلاق، إن كان المرور من الشهادة الشفهية إلى الشهادة المكتوبة، إلى وثيقة الأرشيف هو بالنسبة إلى منفعته أو مضاره للذاكرة الحية، علاجٌ أو سُمٌّ ـ دواء. . .

إني أقترح أن أضع في إطار هذا الديالكتيك بين الذاكرة وبين التاريخ الملاحظات التي كرَّستُها لمفهوم الأرشيف في كتابي «**الزمان والسرد**»[34]. إن التشديد هنا سيكون على السمات التي تفصل الأرشيف عن السماع المميز للشهادة الشفهية. تمرُ على الصعيد الأول مبادرة شخص مادي أو معنوي يهدف إلى المحافظة على آثار نشاطه الخاص به. هذه المبادرة تفتتح فعل عمل التاريخ. يأتي بعد ذلك التنظيم النسقي كثيراً أو قليلاً للمخزون الموضوع جانباً. وهو يقوم على اتخاذ إجراءات مادية للمحافظة عليه وعمليات منطقية للتبويب قد تستدعي اللجوء إلى تقنية عالية من علم الأرشيف. إن كل هذه الإجراءات ستوضع في خدمة اللحظة الثالثة وهي لحظة استشارة المخزون في حدود القواعد التي تسمح بذلك[35].

إنْ نحن اعتبرنا، مع كل التحفظات التي سنقولها في ما بعد، أن الجوهري في تكوين الأرشيف هو عبارة عن نصوص، وإن كنا نريد أن نتعلق بنصوص الشهادات التي تركها المعاصرون الذين كانوا يطلعون على المخزون، فإن تغيير وضع الشهادة الشفهية إلى وضع الأرشيف يشكِّل التحول الأول التاريخوي للذاكرة الحية الخاضعة لامتحاننا. وعندها يمكننا أن نقول عن هذه الشهادات المكتوبة ما يقوله **فيدروس** عن «الخطابات المكتوبة»: شيء آخر: حين يكون أي خطاب قد كُتب بصيغته النهائية فإنه سيذهب من اليمين إلى اليسار وسيمرُ صدفةً أمام الذين

---

(34) ب. ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، مصدر سابق.

(35) فرانسواز هيلدشيمر، أرشيف (محفوظات) **فرنسا ذاكرة التاريخ**، باريس، هونوريه شامبيون، 1997، جان فاييه ودانييل نيرينك، «الأرشيفات» في فرنسوا بيداريدا، **التاريخ ومهنة المؤرخ في فرنسا**، 1945 ـ 1995، باريس، منشورات بيت علوم الإنسان، 1995، ص89 ـ 110. إن المؤلفين يتبنون التعريف الواسع جداً للأرشيف الذي أعطاه القانون الفرنسي سنة 1979: «الأرشيف (المحفوظات) هي مجموعة الوثائق، مهما كان تاريخها، وشكلها أو سندها المادي أنتجها أو تلقاها كل شخص مادي أو معنوي أو كل دائرة أو هيئة عامة أو خاصة أثناء ممارسة الوظيفة». (المقالة السابقة، ص93).

يعرفون والذين لا علاقة لهم بالأمر؛ أضف إلى ذلك أنه لا يعرف من هم أولئك الذين عليه أن يتوجه إليهم أولاً. من ناحية ثانية، إن ارتفعت بخصوصه أصوات متناحرة، وإن أهين ظلماً، فإنه سيحتاج دوماً إلى نجدة أبيه لأنه غير قادر على الدفاع عن نفسه ولا على الخروج من القضية وحده (e,d 275). بمعنى ما، هذا هو واقع الأمر: مثل كل نص مكتوب فإن وثيقة الأرشيف مفتوحة أمام كل مَن يعرف القراءة، ليس له إذن من مرسل إليه معيَّن، على العكس من الشهادة الشفهية الموَّجهة إلى مُخاطَب محدد، أضف إلى ذلك أن الوثيقة النائمة في الأرشيف ليست فقط صامتة بل هي يتيمة، إن الشهادات التي تتضمنها قد انفصلت عن المؤلفين الذين أنجبوها، إنها تخضع لعناية المؤهل لسؤالها بالتالي للدفاع عنها ونجدتها ومساعدتها. في ثقافتنا التاريخية، أصبح للأرشيف السلطة على من يستشيره، ويمكننا أن نتكلم، كما سنقول ذلك في ما بعد، عن ثورة وثائقية. في مرحلة من الدراسات التاريخية تُعتبر اليوم باطلة، كان العمل في الأرشيفات يحظى بسمعة تضمن موضوعية المعرفة التاريخية لأنها تضعها في منأىً عن ذاتية المؤرخ. من أجل تصور أقل سلبيةً لاستشارة الأرشيف، فإن تغيير الإشارة الذي يجعل من النص اليتيم نصاً صاحب سلطة ارتبط بوصل الشهادة بعلم استكشاف البرهان. هذا الوصل مشترك للشهادة أمام المحكمة والشهادة التي يتلقاها المؤرخ المحترف. هنا يُطلب من الشاهد أن يقدم البرهان. وهكذا، فإن الشهادة هي التي تقدم النجدة والمساعدة إلى الخطيب أو المؤرخ الذي يستشيرها. أما في ما يخص بشكل أدق التاريخ، فإن رفع الشهادة إلى رتبة البرهان الوثائقي يشكِّل زمن ذروة الانقلاب في علاقة المساعدة التي يمارسها النص المكتوب تجاه هذه «الذاكرة السائرة على عكاز»، الذاكرة الضعيفة، الذاكرة الاصطناعية بامتياز التي لم تقبل الأسطورة إعطاءها سوى مكان ثانٍ. مهما كانت تقلبات التاريخ الوثائقي ـ المذهب الوضعي أو غيره ـ فإن الهوس الوثائقي قد استولى على العصر. سنذكر في مرحلة متقدمة من هذا الخطاب (الجزء الثالث، الفصل 2)، فزع ييروشالمي حين واجهه المد الأرشيفي، وهتاف بيير نورا: «أرشفوا، أرشفوا، سيبقى دوماً شيء ما!» وهكذا وبعد أن استُبعدت عنه الإهانة ورفع إلى درجة الوقاحة هل أصبح pharmakon (دواء) الوثيقة المؤرشفة سُمَّاً أكثر مما هو علاج؟

لنتبع المؤرخ إلى الأرشيف. سنفعل ذلك برفقة مارك بلوك وهو من دون

شك أفضل مؤرخ أحاط بمكانة الشهادة في بناء الواقعة التاريخية[36]. إن لجوء التاريخ إلى الشهادة ليس اعتباطياً. إنه مؤسس في تعريف موضوع التاريخ نفسه: إنه ليس الماضي، وليس الزمان، إنه «البشر في الزمان». لماذا ليس الزمان؟ أولاً لأنه الوسط، إنه الـ Plasma عينها حيث تسبح الظواهر كما لو كانت الموضع الذي تقوم فيه عقلانيتها (مارك بلوك، **دفاع عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**، ص52). (وبتعبير آخر وكما قلنا أعلاه، فإن الزمان بما هو زمان يشكِّل أحد الشروط الشكلية للتحقيق التاريخي)، بعد ذلك لأنه يعود كمتغيِّر بين المواضيع بحسب إيقاعاته، كما قد ثبَّتت صحة ذلك إشكالية الأزمنة الاجتماعية عند بروديل، أضف إلى ذلك أن الطبيعة الفيزيائية المادية هي أيضاً تتطور في الزمان، وبهذا المعنى الواسع لها كذلك تاريخ، وأخيراً لأن الافتتان بالأصول ـ هذا «الصنم المعبود للأصول» ـ قد أتى من الموضوعات المباشرة والحصرية للزمن، لهذا كله فإن المرجعية إلى البشر يجب أن تكون في التعريف. إلاّ أن الأمر يتعلق «بالبشر في الزمن»، وهذا يتضمن علاقة أساسية بين الحاضر وبين الماضي. من أجل صالح هذا الديالكتيك ـ «فهم الحاضر عن الماضي» وبالتلازم «فهم الماضي عن طريق الحاضر» ـ تدخل الحلبة مقولة الشهادة بوصفها أثراً من الماضي في الحاضر. وهكذا فإن الأثر هو المفهوم الأعلى الذي يضع مارك بلوك تحت رعايته الشهادة. إنه يشكِّل العامل بامتياز لمعرفة «غير مباشرة».

يوزع مارك بلوك تفحصه علاقات التاريخ بالشهادة على شقين: يضع الشق الأول تحت عنوان **الملاحظة التاريخية** (الفصل 2). أما الثاني فيضعه تحت عنوان **النقد** (الفصل 3).

إن كنا نستطيع أن نتكلم عن الملاحظة في التاريخ فذلك لأن الأثر هو بالنسبة إلى المعرفة التاريخية كالملاحظة المباشرة أو الأداتية بالنسبة إلى علوم الطبيعة. إن الشهادة قد وضعت هناك بوصفها أول مقولة فرعية، وهي تحمل

(36) مارك بلوك، **دفاع عن التاريخ أو مهنة المؤرخ**، تقديم جاك لوغوف، باريس، ماسون، أرمان كولان 1993 ـ 1997 (الطبعة الأولى، باريس، أرمان كولان، 1974، تقديم جورج دوبي). إنَّ تحرير هذا المصنَّف الذي تمَّ تأليفه في العزلة، بعيداً عن المكتبات العامة، قد توقف بعد إلقاء القبض على المؤرخ الكبير، الذي سيق إلى مصيره.

مباشرةً العلامة التي تميِّز استعمالها في التاريخ من استعمالها في التبادلات العادية حيث يسود الشفهي. إنها أثر مكتوب، الأثر الذي يلتقيه المؤرخ في وثائق الأرشيف. في حين أننا في التبادلات العادية فإن الشهادة وتلقِّيها هما بشكل إجمالي معاصران لنا، الشهادة في التاريخ تدخل ضمن العلاقة بين الماضي وبين الحاضر، ضمن حركة فهم الواحد من خلال الآخر. الكتابة عندها هي الوسيط في علم استعادي جوهرياً، في فكر تراجعي.

غير أن هناك آثاراً ليست «شهادات مكتوبة» وهي تعود كذلك إلى الملاحظة التاريخية ونعني بها «بقايا الماضي» (المصدر السابق، ص 70)، والتي تشكِّل عسل علم الآثار: كسرات الخزف، الآلات، العملات، الصور المرسومة أو المنحوتة، المفروشات، أغراض الموتى، بقايا المنازل إلخ. ويمكننا من قبيل التوسع أن نطلق عليها اسم «الشهادات غير المكتوبة»، مع المجازفة بأن نخلط بينها وبين الشهادات الشفهية التي سنعود إليها لاحقاً[37].

سنرى الشهادات كذلك وقد توزعت إلى شهادات طوعية مخصصة للأجيال القادمة، وشهادات الشهود الذين صاغوها على الرغم منهم، وهي هدف شجع المؤرخ وفضوليته[38]. هذه السلسلة من التعريفات ـ علم البشر في الزمان، معرفة عن طريق الآثار، شهادات مكتوبة وغير مكتوبة، شهادات طوعية وكرهية ـ تضمن وضع التاريخ كمهنة ووضع المؤرخ كصاحب حرفة. أخيراً في الشهود على الرغم منهم وضع البحث كل ثقته، رويداً رويداً، خلال مسيرة تقدمه. (المصدر السابق، ص75). بالفعل، فباستثناء الاعترافات والسير الذاتية واليوميات الأخرى، والمعاهدات والأوراق السرية للحكومة وبعض التقارير السرية للقادة العسكريين، فإن وثائق الأرشيف (المحفوظات) قد جاءت بغالبيتها من الشهود على الرغم منهم. إن التباين في المواد التي تملأ الأرشيفات هو بالفعل كبير جداً. والسيطرة عليه تتطلب تقنيات عالية، بل حتى ممارسة حقول فرعية في غاية الدقة واستشارة

(37) سأقترح لاحقاً تقوية التمييز بين نوعي الشهادات، المكتوبة، وغير المكتوبة بأن أُقرِّب بين الأخيرة وبين مفهوم الدليل والمعرفة الدليلية التي اقترحها كارلو جينزبورغ.

(38) «إنَّ المؤرخ الجيد يشبه الغول في الحكاية. حيث يشم رائحة اللحم البشري يعرف أنَّ هناك يكمن صيده». (بلوك، **دفاع عن التاريخ**، مصدر سابق، ص51).

العديد من أنواع مختلفة من الدليل من أجل جمع الوثائق الضرورية للبحث. إن المؤرخ المحترف هو الذي يظل حافظاً في ذهنه السؤال التالي: كيف أستطيع أن أعرف ما سأقوله لكم؟ (المصدر السابق، ص82)[39]. هذا الاستعداد الذهني يحدد التاريخ: كبحث، بحسب الاشتقاق اليوناني للكلمة.

داخل الملاحظة، هذه العلاقة بِ **شهادات الزمن** (المصدر السابق، ص69) ـ هذه الأقوال للغير المحفوظة في الأرشيف ـ تكفي كي تبرز خطين متباينين: أحدهما، يمرُّ بين التاريخ وبين علم الاجتماع؛ والآخر، يمرُّ عبر التاريخ فيقسمه بين موقفين منهجيين متعارضين، علم الاجتماع، علم اجتماع دوركهايم، بما هو غير آبه، للزمن يميل إلى أن يرى في التغيير فضالة تترك بفوقية للمؤرخين. في هذا الصدد، فإن الدفاع عن التاريخ يصبح بالضرورة دفاعاً عن الحدث، هذا المقابل بامتياز للشهادة، كما سنقول في ما بعد (ستكون مرافعة بيير نورا دفاعاً عن «عودة الحدث» في الخط الفكري الذي رسمه مارك بلوك). إن الصراع بين التاريخ وبين علم الاجتماع سيكون قاسياً وأحياناً بلا هوادة، حتى وإنْ اعترف مارك بلوك إنه تعلم من علماء الاجتماع «أن يفكر [..] في ثمن أغلى». إن خط الفاصل الثاني، هو الخط الذي يعارض منهجية بنائية بوعي، بسبب علاقتها الفعالة بالآثار، بمنهجية يطلق عليها مارك بلوك صفة «الوضعية»، وفي منهجية أستاذَيه سنيوبوس (Seignobos) ولانغلوا (Langlois) اللذين يسخر من كسلهما الذهني[40].

الشق الثاني الذي يستمر فيه تفحص علاقات التاريخ بالشهادات المكتوبة وغير المكتوبة هو شق «النقد». إن هذا التعبير يعيِّن التاريخ كعلم. بالطبع، إن

(39) هل علينا أن نشير إضافةً إلى ذلك إلى الهشاشة المادية لوثائق الأرشيف، وإلى الكوارث الطبيعية والكوارث التاريخية، وإلى المصائب الكبرى والصغرى للإنسانية؟ سنعود إلى ذلك في الوقت المناسب حين سنتكلم عن النسيان كمحو للآثار، خصوصاً للآثار الوثائقية. (انظر الجزء الثالث، ص609 ـ 620).

(40) هل قال شارل سينوبوس حقاً: «من المفيد جداً طرح الإنسان الأسئلة على نفسه، ولكن الخطورة بمكان الإجابة عنها؟». إن مارك بلوك الذي يشك في هذا القول لكنه يستشهد به، يضيف قائلاً: «ليس هذا بالتأكيد قولاً متبجحاً. لكن لو أنَّ علماء الفيزياء لم يظهروا الكثير من الجرأة فأين كانت ستصبح الفيزياء؟». (بلوك، **دفاع عن التاريخ**، مصدر سابق، ص45).

الاحتجاج والمواجهة تحصل بين الناس خارج الإجراءات القضائية وإجراءات النقد التاريخي. غير أن اختبار الشهادات المكتوبة وحده، بالإضافة إلى اختبار بقية الآثار والتي هي بقايا الماضي، هو الذي أوجد النقد، بمعنى جديد بهذا الاسم. في الواقع، إن كلمة نقد نفسها قد ظهرت بمعنى تأكيد أقوال الغير في المجال التاريخي، وذلك قبل أن تأخذ على عاتقها الوظيفة الترنسندنتالية (المتعالية) التي حمَّلها إياها كانط على صعيد استكشاف حدود ملكة المعرفة. إن النقد التاريخي قد شقَّ طريقاً صعبة بين التصديق العفوي الساذج وبين الشكوكية المبدئية للبيرونيين Pyrrhoniens[*]. وذلك إلى ما هو أبعد من الحس السليم المحض. يمكننا أن نُرجع ولادة النقد التاريخي إلى لورنزو فالا (Lorenzo Valla) في كتابه **تقدمة قسطنطين**[41]. إن عصره الذهبي يمثِّله ثلاثة أسماء كبيرة: اليسوعي بيببروك

(*) أنصار بيرون الأيلي Pyrrhon d'Elée 345 ق.م ـ 275 ق.م. مؤسس الشكوكية Le septicisme على الرغم من أنه لم يكتب شيئاً مثل سقراط (المترجم).

(41) لورنزو فالا «تقدمة قسطنطين» (حول «تقدمة قسطنطين» المنسوبة إليه والكاذبة، نحو عام 1440م)، الترجمة الفرنسية جان ـ باتست جيار، باريس، Les Belles Lettres، 1993، تقديم كارلو جينزبورغ. إنَّ هذا النص المؤسس للنقد التاريخي يطرح معضلة قراءة وتأويل لأنه «يتعايش في مصنَّف واحد بعينه البلاغة وفقه اللغة، حوار خيالي ومناقشة دقيقة للبراهين الوثائقية». (جينزبورغ، المصدر السابق، ص XV). علينا الرجوع إلى كتاب البلاغة [الخطابة عند العرب] لأرسطو كي نجد نموذجاً بلاغياً براهينه (1354 a) تعود إلى عقلانية خاصة بالبلاغة، وتدور حول مفهومَي «المقنع» و«المحتمل». بالطبع، أرسطو كان يفكر في الشكل القضائي للبلاغة، المهتمة من «أعمال البشر» (1357 a) بأعمال الماضي (1358 b)، وذلك عكس البلاغة التداولية وهي الأنبل وتهتم بالأعمال المستقبلية والبلاغة البرهانية المباشرة épidéictique التي تهتم بالمدح وَ اللوم للأعمال الحاضرة. هذا النموذج انتقل إلى علماء عصر النهضة الإيطالي عن طريق كوينتليين (Quintilien) الذي كان فالا يعرفه جيداً، في كتاب «تنظيم البلاغة» ويحوي الكتاب الخامس منه معالجة موسعة حول البراهين، ومن بينها الوثائق من مثل الوصايا والأوراق الرسمية. ويلاحظ جينزبورغ «أنَّ منشور قسطنطين يمكن أن يدخل في هذه المقولة الأخيرة». (جينزبورغ، المصدر السابق، ص XVI). حين نضع خلط الأنواع الكتابية الذي قام به فالا على هذه الخلفية لا يعود يبدو لنا غريباً إلى حد كبير. وهو مصنوع من قسمين. في القسم الأول، يؤكد فالا أنَّ التبرع بقسم كبير من ممتلكات الإمبراطورية التي يقال إنَّ قسطنطين قد قام به لصالح البابا سلفستروس ليس ممكناً على الإطلاق، هذا القسم البلاغي نظم حول حوار مُتخيَّل بين قسطنطين والبابا سلفستروس. في القسم الثاني =

(Papebroccк) من رهبنة أنصار يوحنا بولندوس، وقد أسس تاريخ القِدِّيسين العلمي، دون مابيون البندكتي من سانت مور مؤسس علم الدبلوماسية، ريتشارد سيمون (Richard Simon) من رهبنة الأوراتوار الذي يرسم بدايةً التفسير النقدي لِ **الكتاب المقدس**. إلى هذه الأسماء الثلاثة يجب إضافة اسم إسبينوزا وكتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** واسم بيل (Bayle) الشكاك صاحب الاستهدافات المتعددة. هل علينا كذلك ذكر ديكارت؟ لا، إن نحن شددنا على المنحى الرياضي في **خطاب المنهج**، نعم، إنْ نحن قرَّبنا شك المؤرخين من الشك المنهجي الديكارتي[42]. إنْ «الصراع مع الوثيقة» كما يقول ذلك مارك بلوك بشكل حسن جداً، قد أصبح له أساس. واستراتيجيته الكبرى هي فحص المصادر من أجل التمييز بين الصحيح وبين الزائف ومن أجل التوصل إلى ذلك وجعل بعض الشهود يتكلمون، ونحن نعلم أنهم قد يخطئون أو يكذبون، وذلك ليس من أجل إرباكهم ولكن «من أجل فهمهم» (المصدر السابق، ص94).

= يأتي فالا بحجج منطقية وأسلوبية ومن طابع «بائع العاديات» كي يبرهن على أنَّ الوثيقة التي يستند إليها التبرع (منشور قسطنطين المزعوم) هي وثيقة كاذبة.
ينطلق جينزبورغ من الاعتراف بأنَّ المسافة بين فالا السجالي والبلاغي وفالا مؤسس النقد التاريخي الحديث لا يمكن ردمها فيقيم سجالاً ضد أولئك الذين من بين معاصريه يسيرون على خطى نيتشه فيستعملون البلاغة كآلة حرب شكوكية ضد الوضعية المتشددة المزعومة لدى المؤرخين. يقترح جينزبورغ، من أجل ردم الهوة وإيجاد استعمال ملائم في كتابة التاريخ لمفهوم البرهان، الذهاب إلى تلك اللحظة الثمينة حين كانت البلاغة والبرهان غير منفصلين، تحت تأثير أرسطو وكوينتليين. إنَّ للبلاغة من جهتها عقلانيتها الخاصة بها، أما في ما يخص البرهان في التاريخ، كما تبرهن على ذلك المقالة الهامة لِ جينزبورغ حول «النموذج الدليلي» الذي سأناقشه لاحقاً فهو لا يتبع بشكل أساسي نموذج غاليليه الذي تخرج منه الصيغة الوضعية أو المنهجية للبرهان الوثائقي. لهذا فإنَّ دَيْن المؤرخين نحو لورنزو فالا كبير: منه ينبثق التبحر البندكتي لرهبان سانت ـ مور. وكذلك اختراع ج.مابيون لفن الدبلوماسية (انظر: بلوندين باريت ـ كريغل، «التاريخ في العصر الكلاسيكي»، باريس المطبوعات الجامعية الفرنسية 1988). هذا المطلب في الصدق الوثائقي نجده في القواعد المنهجية للنقد الداخلي والخارجي للمصادر في القرن العشرين مع المدرسة المنهجية عند مونو ولونغلوا وسنيوبوس ولافيس وفوستيل دوكولانج.

(42) لقد التقينا بطريقنا ديكارت مرةً أولى بمناسبة اضمحلال وموت «فن الذاكرة» بعد جيوردانو برونو: انظر أعلاه، الجزء الأول، الفصل 2، ص117 ـ 118.

نحن ندين لهذا النقد بخارطة أو تصنيف نمطي يخص «الشهادات السيِّئة» (المصدر نفسه)، ويمكننا مقارنة نتائجه بنتائج كتاب **مقالة في البراهين القضائية** لصاحبه جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) 1748-1832، الذي قد يكون مارك بلوك عرفه، وفي كل الأحوال يبقى أن النقد التاريخوي، قد تقدمه بمسافة كبيرة[43].

مسار مارك بلوك مثالي. فلقد انطلق من واقع الخداع بوصفه غشاً مدبراً في العمق ثم يمرُّ إلى أسباب الكذب والتلفيق والاحتيال التي قد تكون أسباب أفراد ماهرين أو غشاشين لهم مصلحة في ذلك أو تكون أسباباً عامة لعصر مؤاتٍ للتخريف. ثم يتناول بعد ذلك الأشكال الأكثر مكراً للغش: تغيير مراء، تحريف ماهر. ثم هناك مكان للأخطاء غير المقصودة أو عدم دقة مرضية تعود إلى بسيكولوجيا الشهادة (ملاحظة هامة: إن تقلبات أحداث الزمان معرَّضة أكثر للخطأ من الجوانب الحميمة لمصائر البشر). لا يتردد مارك بلوك في الاستفادة من تجربته كمحارب في الحربين الكبيرتين في القرن العشرين لكي يقرب تجربته كمؤرخ، خصوصاً كمتخصص في العصر الوسيط، من تجربة المواطن الملتزم المتنبه لدور الدعاية السياسية والرقابة وللتداعيات المضرة للإشاعة.

على هذا التصنيف الخطي يطعِّم مارك بلوك كتابه **مقالة حول منطق المنهج النقدي** (مصدر سابق، ص107 ـ 123)، وهو يفتح ورشة واسعة عمل عليها بعده كثيرون. في المركز: عمل المقارنة ولعبة التشابه والاختلافات، السجال العادي يجد هنا صيغته التقنية المثالية. إلى جانب المنع البدائي الشكلي ـ إن حدثاً معيَّناً لا يمكن له أن يكون وأن لا يكون في وقتٍ واحد ـ إن الحجة تذهب من فن إماطة اللثام عن أخطاء المنتحلين والإشارة إلى الأمور التي لا تصدق بالنسبة إلى منطق الاحتمالات[44]. في هذا الصدد، إن مارك بلوك لم يرتكب الخطأ بأن يخلط بين

---

(43) الطبعة الأصلية الفرنسية قام بها إتيان دومون، باريس، بوسانج، ترجمة إنكليزية لندن، بلدوين 1825. بالنسبة إلى هذه المقالة لِ ج. بنتام يمكن مراجعة ر. دولنغ (**شاهد العيان**، مصدر سابق، ص139 ـ 162) وكاترين أودار، **منتخبات تاريخية ونقد النفعية**، المجلد I. بنتام وسابقوه (1711 ـ 1832)، نصوص مختارة تقدمة كاترين أودار، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1999.

(44) «هنا، البحث التاريخي، كما العديد من الميادين العقلية، تتقاطع طريقه مع الطريقة =

احتمال وقوع حدث ـ ماذا يمكن أن يكون في التاريخ المعادل للتساوي الأولي للحظوظ في لعبة الزهر؟ «بوصفي ناقداً للشهادة كل حجارة الزهر تقريباً مغشوشة» (المصدر السابق، ص116) ـ وبين احتمال حكم بالصحة يلفظه قارىء للأرشيفات. بين التأييد وبين الاعتراض يصبح الشك وسيلة معرفة في قياس درجات الواقعية في التنسيق المختار. علينا ربما أن نتكلم عن إمكانية بقدْر كلامنا عن الاحتمال. القول بأنه ممكن هو الحجة التي تستحق الدفاع عنها في حالة احتجاج.

لقد لمَّحنا إلى ذلك لتونا: ما زال أمامنا الكثير نفعله بالنسبة إلى إجراءات تثبت صحة البرهان ومعيار التماسك الخارجي والداخلي، وهناك الكثيرون ممن يعملون في هذه الورشة. ولقد بدا لي مناسباً أن أقرِّب بين مساهمة مارك بلوك في منطق المنهج النقدي وبين مساهمة كارلو جينزبورغ بخصوص **النموذج الدليلي**[45]. بالفعل إن تحليل مارك بلوك يترك خارجاً مفهوم البقايا أي الآثار حين نتكلم عن علم الآثار (الأركيولوجيا) وقد ساوى سريعاً بينه وبين مفهوم الشهادة غير المكتوبة. والحال فإن الآثار الباقية تلعب دوراً لا يستهان به في تأكيد الشهادات، كما يؤكد ذلك خبراء الشرطة وكذلك تأويل الشهادات الشفهية أو المكتوبة. يتكلم كارلو جينزبورغ هنا عن دليل وعن نموذج دليلي وهو يعارضه بشجاعة بنموذج العلم عند غاليليو غاليلي (Galileo dit Galiée) 1564-1642.

سؤالان يطرحان نفسهما: ما هي استعمالات الدليل الذي يسمح تلاقيه عند نقطة واحدة بالتجمع تحت نموذج واحد[46]؟ ومن ناحية ثانية، ما هو في النهاية أمر العلاقة بين الدليل وبين الشهادة؟

إن الإجابة عن السؤال الأول يبنيها النص. في نقطة الانطلاق: ذكر هاوٍ

= الملكية الرئيسية لنظرية الاحتمالات». (بلوك، «دفاع عن التاريخ»، مصدر سابق، ص115).

(45) كارلو جينزبورغ، **الأثر، جذور نموذج مؤشري** في: «**الأساطير، الشعارات، علم التشكُّل (المورفولوجيا) والتاريخ**»، مصدر سابق، ص139 ـ 180.

(46) يتطلب هذا التقريب من المؤلف اضطلاعاً ورهانة من دون نظير: من أجل مقالة من أربعين صفحة هناك 137 مدخلاً بين تعليق وحاشية.

ماهر للفن ـ وهو موريلي (Morelley) (من رجال القرن الثامن عشر) الشهير الذي يتحدث عنه فرويد في دراسته **تمثال موسى لميكيل أنجلو** *Le Moïse de Michel Ange* ـ الذي لجأ إلى تفحص تفاصيل تبدو ظاهراً مهملة (دائرة شحمة الأذن) كي يكشف القناع عن النُسخ المزورة للرسومات الأصلية. والحال أن هذه الطريقة الدليلية كانت مصدر سعادة للتحري شرلوك هولمز (Sherlock Holmes)، ومن بعده، كل مؤلفي الرواية البوليسية. ويرى فرويد هنا أحد مصادر التحليل النفسي «المنحول ليحرز الأشياء السرية والمخبأة انطلاقاً من سمات لا تحظى بالاهتمام أو لا تلقى سوى الإهمال، حتى انطلاقاً من فضلات الملاحظة» (**تمثال موسى لميكيل أنجلو**). أوَليست زلات اللسان دليلاً بهذا المعنى حين تنخفض المراقبة فتخرج الإشارات غير اللائقة؟ رويداً رويداً، كل الدلالة الطبية، مع مفهومها للعارض تسمح لنا بأن نجمعها كلها تحت مقولة الدليل هذه. خلف هذا نستطيع أن نتبيَّن علم صيادي الطيور القدماء الذين كانوا يفكُّون لغز الآثار الصامتة. ومن بعدهم تأتي الكتابات، والكتابة التي يقول جينزبورغ عنها «هي كذلك مثل العرَّافة تشير إلى أشياء من خلال أشياء» (**الأساطير، الشعارات، الآثار**، ص150). هنا يصبح كل علم الدلالة دليليّاً. ما الذي يسمح عندها لهذه المجموعة من ميادين العلوم بأن تؤلف نموذجاً؟ عدة سمات: فرادة الشيء الذي يفك لغزه ـ الطابع غير المباشر لفك اللغز ـ طابعه التكهني (تعبير جاء من العرَّافة)[47]. ثم هو ذا التاريخ يظهر: «كل هذا يفسر لماذا لم ينجح التاريخ قط في أن يصبح علماً غاليلياً. [. . .] مثل علم الطبيب، المعرفة التاريخية غير مباشرة، دليلية وتكهنية» (المصدر السابق، ص154). في هذا الواقع الكتابة، النصية التي تحرم الشفاهة من طابعها المادي لا تغيِّر شيئاً، لأن المؤرخ يتعامل، كما هو الحال دوماً، مع حالات فردية. ويربط جينزبورغ الطابع الاحتمالي للمعرفة التاريخية بهذه العلاقة مع الفرادة.

إن الحقل الذي يفتحه النموذج الدليلي هائل: «إن كان الواقع معتماً، إلاَّ أن مناطق متميِّزة موجودة ـ آثار، أدلة ـ وهي تسمح لنا بفك لغزه ـ هذه الفكرة التي

(47) هذه السمة الأخيرة تربط الذكاء الدليلي السريع والمرهف بعقلية اليونان كما حللها. ديتيان وج. ب. فرنان، **حيل الذكاء، عقلية اليونان**، باريس، فلاماريون، 1974، الطبعة الثانية، 1978، والطبعة الثالثة، 1989.

تشكِّل نواة النموذج الدليلي أو الدلالي قد شقت طريقها في الميادين المتنوعة للمعرفة وأثَّرت عميقاً في العلوم الإنسانية». (المصدر السابق، ص177 ـ 178).

تُطرح الآن المسألة الثانية: مسألة مكان النموذج الدليلي عند كارلو جينزبورغ بالنسبة إلى نقد الشهادة عند مارك بلوك وخلفائه. إني لا أعتقد أن هناك خياراً بين التحليلين. حين جمع المعرفة التاريخية تحت النموذج الدليلي أضعف جينزبورغ مفهومه الدليل الذي يكسب كل الكسب حين يقابل بمفهوم الشهادة المكتوبة. في المقابل، فإن معاملة م. بلوك للآثار الباقية كشهادات غير مكتوبة تسيء إلى خصوصية الشهادة كمحطة للذاكرة في مرحلتها الإخبارية وفي تعبيرها السردي. الدليل يُكتشف ويُعلن، في حين أن الشهادة يُدلى بها وتُنتقد. بالطبع إن الفطنة عينها هي التي تقود هاتين السلسلتين من العمليات. غير أن نقاط تطبيقهما تختلفان. إن سيميولوجيا الدليل تمارس دورها كتكملة ومراقبة وتأكيد بالنسبة إلى الشهادة الشفهية أو المكتوبة، لمَّا كانت الإشارات التي تكشفها ليست كلامية: بصمات الأصابع، أرشيفات الصور الفوتوغرافية واليوم فحص الحمض النووي ـ هذا التوقيع البيولوجي للكائن الحي ـ كلها «تشهد» بصمتها. إن الخطابات تختلف في ما بينها بطريقة مغايرة لما تفعله مجموعات الأُذن.

إن المنفعة عندها من مساهمة ك. جينزبورغ هي في ديالكتيك بين الدليل والشهادة خارج مفهوم الأثر، وهكذا يمكن إعطاء مفهوم الوثيقة كل قوته. في الوقت عينه، فإن علاقة التكامل بين الشهادة وبين الدليل تأتي كي تُكتب في حلقة التماسك الداخلي ـ الخارجي الذي يتحكم في بنية البرهان الوثائقي.

من جهة، بالفعل، يمكن اعتبار مفهوم الأثر الجذر المشترك للشهادة وللدليل. وبهذا الصدد فإن أصله الصيدي له دلالته: هناك حيوان قد مرَّ من هنا وترك أثره. هذا دليل، علامة. غير أن الدليل يمكن أن يُعتبر توسعياً كتابةً لأن تشبيه الطبعة ينتمي إلى استحضار ضرب الحرف في المطبعة، هذا إذا لم نقل عن التماثل البدائي أيضاً بين الأيقونة، الصورة وبين الرسم التي تحدثنا عنها في بداية بحثنا في فينومينولوجيا الذاكرة[48]. أضف إلى ذلك أن الكتابة نفسها هي رسم إلى

(48) انظر سابقاً: الجزء الأول، الفصل الأول.

حد بعيد وتشكِّل بهذه الصفة نوعاً من الدليل. كذلك فإن الخطاطة (علم الخط) تعالج الكتابة وتحريكها وخيوطها على طريقة الدليل. في المقابل، وفي لعبة التشابهات هذه يستحق الدليل أن يسمى شهادة غير مكتوبة، على طريقة مارك بلوك. غير أن هذه التبادلات بين الأدلة وبين الشهادات يجب ألا تمنعنا من المحافظة على الاختلاف في استعمالها. في الإجمال، فإن الرابح من العملية هو مفهوم الوثيقة، مجموعة الأدلة والشهادات التي يبلغ اتساعها الأخير الاتساع الأولي للأثر[49].

تبقى الحالات القصوى لبعض الشهادات الشفهية بشكل أساسي، مع أنها كُتبت في الألم، ووضْعها في الأرشيف يخلق مشكلة حتى أنه يثير أزمة حقيقية حول الشهادة. يتعلق الأمر بشكل جوهري بشهادات الناجين من معسكرات الإبادة المسماة المحرقة (شواع) Shoah والهولوكست Holocauste في الوسط الأنكلوسكسوني. وقد سبقتها شهادات الناجين من الحرب العالمية الأولى. غير أن الشهادات الأولى هي وحدها التي أثارت المشاكل التي سنتحدث عنها. ولقد وضعها رينو دولنغ في النقطة الحرجة من مصنَّفه «شاهد العيان»: «الشهادة من داخل حياة شاهدة»، هذا هو الشعار الذي يضع تحته مصنَّفاً مثل مصنَّف بريمو ليفي، **الغرقى والناجون**[50]. لماذا يبدو مثل هذا النوع من الشهادة استثناءً في مجمل عملية كتابة التاريخ؟ لأنه يطرح مشكلة استقبال لا تستجيب لها عملية

(49) إنَّ مفهوم الوثيقة الذي يقف تحته مفهوما الدليل والشهادة، تزداد دقته إنْ وضعت كزوج إلى جانب مفهوم النصب التذكاري. ج. لوغوف في مقالة عنوانها «الوثيقة/النصب التذكاري» للموسوعة الإيطالية أيناودي Einaudi، تورينو، أيناودي، المجلد 5، ص 38 ـ 48، لم تترجم في مجموعة المقالات «الذاكرة والتاريخ»، يرسم المغامرة المتقاطعة لهذين المفهومين: إنَّ الوثيقة المعروف عنها أنها تهتم أقل بإعلان مجد البطل كان يمكن لها في البداية أن تتغلب على النصب التذكاري وغائيته التقريظية. غير أنه بالنسبة إلى نقد إيديولوجي لا تتبدى الوثيقة أقل انحرافاً من النصب التذكاري. ومن هنا المرافعة للدفاع عن المفهوم المختلط الوثيقة/النصب. انظر: **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص214 ـ 215 [ص173 ـ 174 في الترجمة العربية].

(50) بريمو ليفي، **الغرقى والناجون**، مصدر سابق. هذا الكتاب الذي وضعه المؤلف قبل وفاته بسنة واحدة، هو تأمل طويل حول مصنَّفه السابق «لو كان إنساناً...»، نقرأ بشكل خاص الفصل المعنون «التواصل» من «الغرقى والناجون».

الوضع في الأرشيف، بل حتى أنها تبدو في غير محلها، بل كذلك غير لائقة مؤقتاً. يتعلق الأمر بتجارب في حدها الأقصى، خارقة للعادة بالفعل، وهي تشق طريقاً صعباً لملاقاة إمكانيات محدودة للاستيعاب، عادية جداً لجمهور اعتاد على فهم منقسم موزع بين مؤيد وبين معارض. ولقد شيِّد هذا الفهم على أسس من التحسس بالتشابه الإنساني على مستوى المواقف والعواطف والأفكار والأعمال. والحال، فإن التجربة التي يجب إيصالها كانت تجربة غير إنسانية من دون أي قياس مشترك مع تجربة الإنسان العادي. وبهذا المعنى نحن نتكلم عن تجارب في حدها الأقصى. وهكذا، فقد نشأت مسبقاً قضية لن تجد تعبيرها الكامل إلاَّ في نهاية مسار عمليات خاصة بكتابة التاريخ، وهي قضية التمثيل التاريخوي وحدوده[51]. قبل تفحص حدود التفسير والفهم، فإن حدود التسجيل والوضع في الأرشيف يكون قد جرى تفحصها. لهذا يمكننا الكلام عن أزمة شهادة. إن أي شهادة كي تستقبل يجب أن تكون قد سُوِّيت، أي أن تكون قد تخلصت بقدْر الإمكان من الغرابة المطلقة التي يولدها الإرهاب. هذا الشرط المتشدد لم ينفذ في حالة شهادات الناجين[52]. هناك سبب إضافي لصعوبة التواصل يتمثَّل في أن الواقع هو أن الشاهد نفسه لم تكن من مسافة بينه وبين الأحداث، لم يحضر هذه الأحداث، بالكاد كان فاعلها الحقيقي، عاملها، لقد كان ضحيتها. كيف يستطيع المرء «أن يروي موته هو شخصياً»؟ يتساءل بريمو ليفي. إن حاجز الخجل يضاف إلى كل الحواجز الأخرى. يحصل عن ذلك أن الفهم المتوقع يجب أن يكون هو نفسه حكماً، حكماً مباشراً، حكماً من دون واسطة، ملامة مطلقة وفي النهاية فإن ما يحدث أزمة الشهادة هذه هو أن ظهورها يتنافر مع المكتسب الذي دشنه لورنزو فالا في **تقدمة قسطنطين**: في ذلك الحين كان الأمر يتعلق بالنضال ضد التصديق

---

(51) هذا هو عنوان المصنَّف الذي يديره ساول فريدلندر، **تجربة حدود التمثيل. النازية والحل النهائي**، كمبردج، من ماساشوستس، ولندن، مطبوعات جامعة هارفرد، 1992، طبعة ثانية، 1996 (انظر ما يلي: الفصل 3).

(52) يستحضر بريمو ليفي بهذا الصدد «القلق المدون في كل واحد منا من فوضى الكون المهجور والخالي، المنسحق تحت وطأة روح الله، والغائبة عنه روح الإنسان: فإما أنها لم تولد بعد، أو أنها قد انطفأت». (**لو كان إنساناً، ذكريات**، مصدر سابق، ص83 ـ 84 من طبعة 1994، وقد استشهد به ر. دولنغ، **شاهد العيان**، مصدر سابق، ص95.

الساذج والخادع؛ أما الآن فالأمر يتعلق بالنضال ضد عدم التصديق وإرادة النسيان. انقلاب في الإشكالية؟

ومع ذلك فإن بريمو ليفي يكتب. إنه يكتب بعد روبير انتيلم (Robert Antelm)، مؤلف **الجنس البشري**[53]، وبعد جان أمِري (Jean Améry)، مؤلف **أبعد من الجريمة والعقاب**[54]. بل إنه قد كتب حول كتاباتهما. ونحن نكتب هنا حول القول باستحالة التواصل وحول الأمر القاطع المستحيل تنفيذه من أجل الشهادة، ومع ذلك، فهم يشهدون. أضف إلى ذلك أن هذه الشهادات المباشرة تجد نفسها وقد أحاطتها تدريجياً، من دون أن تمتصها، أعمال مؤرخي الزمن الحاضر وكذلك الدعاية التي تثار حول المحاكمات الجزائية الكبرى، وتتسرب أحكامها ببطء في الذاكرة الجماعية بعد نزاعات قاسية[55]. لهذا حين أتكلم عن هذه الروايات المباشرة فإني لن أتكلم مثل ر.دولنغ عن «حساسية ضد كتابة التاريخ» (**شاهد العيان**، ص219) «إن الحساسية للتفسير بصورة عامة» المصدر السابق، ص220)، وهي أكيدة تثير بالأحرى نوعاً من الطريق المختصر السريع بين لحظة الشهادة، على عتبة العملية التاريخية، وبين لحظة التمثيل في تعبيرها الكتابي، من فوق مراحل الأرشفة والتفسير بل وحتى الفهم. إلاً أن أزمة الشهادة، بعد أوتشفيتز [ومحرقته] تتقرر في الفضاء العام عينه الذي هو فضاء كتابة التاريخ.

٧ ـ البرهان الوثائقي

لنلحق بالمؤرخ إلى الأرشيف، إذ إنه متلقي هذا الأرشيف لأن هناك آثاراً قد حفظتها مؤسسة كي يستشيرها من هو مخول لذلك بحسب قواعد حق الدخول، ومدة الاستشارة التي تتغيَّر بتغيُّر نوع الوثائق.

هنا على هذا المستوى تطرح مسألة مفهوم البرهان الوثائقي الذي يدل على الجزء من الحقيقة التاريخية الذي يمكن أن نعرفه في هذه المرحلة من عملية كتابة

---

(53) ر. أنتيلم، **الجنس البشري**، باريس، غاليمار، 1957.

(54) ج. أمري، **أبعد من الجريمة والعقاب**. مقالة من أجل تخطي ما لا يمكن تخطيه، باريس، أكت سود، 1995.

(55) انظر أدناه، الجزء الثالث، الفصل الأول.

التاريخ. هناك سؤالان: ماذا يعني أن يبرهن بالنسبة إلى وثيقة أو حزمة من الوثائق ـ وما هو الشيء الذي يبرهن عليه بهذه الطريقة؟

إن الإجابة عن السؤال الأول نجدها في نقطة تمفصل المرحلة الوثائقية مع المرحلة التفسيرية أو الفهمية، وما بعد هذه المرحلة مع المرحلة الأدبية للتمثيل. إن كان هناك من دور برهنة يمكن أن يلصق بالوثائق المستشارة، فذلك لأن المؤرخ يأتي إلى الأرشيف حاملاً العديد من الأسئلة. إن مفهوم المساءلة ولائحة الأسئلة هما أول ما يجب ترتيبه في عملية البرهان الوثائقي. إن المؤرخ يلتزم ببحث في الأرشيف بعد أن يتسلح بالأسئلة. مرةً أخرى مارك بلوك، كان من أوائل الذين نبهوا، على العكس من المنظّرين الذين كان يسميهم وضعيين والذين نفضل نحن أن نسميهم منهجيين من مثل لانغلوا وسنيوبوس[56]، لخطورة ما يعتقده سذاجة إبستيمولوجية والقائمة على الفكرة القائلة بأن هناك مرحلة رقم واحد حيث يجمع المؤرخ الوثائق، ويقرأها ويتأكد من أصالتها وصحتها، ثم تأتي مرحلة رقم اثنين يضعها في خدمته. لأنطوان بروست كتاب هو **اثنا عشر درساً عن التاريخ** وفيه يكرر بعد بول لاكومب (Paul Lacombe)[57] التصريح القوي: ليس من ملاحظة من دون فرضيات، وليس من واقعة من دون أسئلة. إن الوثائق لا تتكلم إلّا إذا طلبنا منها أن تتحقق، أي أن تجعل فرضية ما صحيحة. هناك إذاً ترابط بين الوقائع وبين الوثائق وبين الأسئلة ولقد كتب أ. بروست: «إن السؤال هو الذي يبني الموضوع التاريخي حين يقوم بتقطيع أصلي داخل العالم غير المحدود للوقائع وللوثائق المحتملة» (**اثنا عشر درساً عن التاريخ**، ص79). هنا يؤيد المؤلف بول فين (Paul Veyne) الذي يصف العمل الحالي للمؤرخين بأنه «تطويل لائحة الأسئلة». والحال أن ما يتطلب هذا التطويل هو إيجاد فرضيات تتعلق بمكان الظاهرة التي نسألها داخل سلسلة تشرك التفسير والفهم. ويتابع مؤلفنا فيقول إن مسألة المؤرخ «ليست

---

(56) من أجل قراءة أكثر عدلاً عن لانغلوا، سنيوبوس C. Langlois, C.V. Seignobos في كتابه **المدخل إلى الدراسات التاريخية**، باريس، هاشيت، 1898، انظر: أنطوان بروست «سنيوبوس مراجعاً»، **القرن العشرون، المجلة التاريخية** عدد 43، تموز ـ أيلول/ يوليو ـ سبتمبر 1994، ص100 ـ 118.

(57) أنطوان بروست **اثنا عشر درساً عن التاريخ**، باريس، سوي، سلسلة بوان تاريخ، 1996، بول لاكومب، **التاريخ معتبراً كعلم**، باريس، هاشيت، 1994.

مسألة عارية، إنها مسألة مسلحة تحمل معها فكرة معيَّنة عن مصادر الوثائق وطرق البحث المحتملة». (المصدر السابق، ص80). الأثر والوثيقة والسؤال تشكِّل هكذا المثلث الأساسي للمعرفة التاريخية. إن هذا الدخول المفاجىء للسؤال يعطينا الفرصة كي نلقي نظرة أخيرة على مفهوم الوثيقة الذي عملنا عليه سابقاً انطلاقاً من مفهوم الشهادة. حين نأخذها داخل حزمة الأسئلة فإن الوثيقة لا تتوقف عن الابتعاد عن الشهادة. فلا شيء هو وثيقة بما هي وثيقة حتى وإن كانت كل بقية من الماضي أثراً بالقوة. فبالنسبة إلى المؤرخ ليست الوثيقة معطاة فقط، كما قد توحي إلى ذلك فكرة الأثر الباقي. إننا نبحث عنها ونجدها. بل أكثر من ذلك، إنها محددة وبهذا المعنى فإن التساؤل يقيمها ويؤسسها كوثيقة. وبالنسبة إلى المؤرخ فإن كل شيء يمكن أن يصبح وثيقة، طبعاً هناك أولاً البقايا التي تستخرج من الحفريات للتنقيب عن الآثار الباقية، ولكن وبطريقة لافتة جداً المعلومات المختلفة والمتقلبة من مثل بيانات الأسعار، سجلات الأبرشيات، الوصيات، بنوك المعطيات الإحصائية إلخ. وهكذا يصبح وثيقةً كلُّ ما يمكن أن يستوجبه مؤرخ بهدف إيجاد معلومات عن الماضي عنده. وبين الوثائق فإن العديد منها لم يعد شهادات. إن سلاسل العناصر المتجانسة التي سنتكلم عنها في الفصل التالي لم تعد تلحق بما كان مارك بلوك يسميه شهوداً على الرغم منهم. إن التمييز عينه لوثيقة عن طريق الاستجواب الذي يُطبَّق عليها يظل صالحاً لفئة من الشهادات غير المكتوبة، الشهادات الشفهية المسجلة التي يستهلك الكثير منها الميكروتاريخ microhistoire (التاريخ الإفرادي) وتاريخ الزمن الحاضر. ودورها كبير جداً في النزاع بين ذاكرة الأحياء وبين التاريخ الذي سبق فكُتب. والحال أن هذه الشهادات الشفهية لا تشكّل وثائق إلَّا بعد تسجيلها، لأنها عندها تترك الحلقة الشفهية للدخول في حلقة الكتابة وتبتعد بهذه الطريقة عن دور الشهادة في المحادثة العادية. عندها نستطيع أن نقول إن الذاكرة قد تأرشفت وتوثقت. لم يعد موضوعها ذكرى بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي أنه لم يعد محفوظاً ضمن علاقة استمرارية وتملُّك بالنسبة إلى حاضر وعيٍ ما.

السؤال الثاني: في هذه المرحلة من كتابة التاريخ (عمل المؤرخ) ما الذي يمكن أن يعتبر أنه قد بُرهن عنه؟ الجواب واضح تماماً: واقعة، أو وقائع قابلة لأن تؤكدها قضايا فريدة منفصلة تحوي في أغلب الأحيان ذكراً لتاريخ. ومكان وأسماء علم وأفعال تدل على العمل أو الحالة. هنا يتربص بنا خلط: الخلط بين وقائع

تُبيِّنَت وبين أحداث وقعت. إن إبستيمولوجيا متيقظة تحذر هنا من وهم الاعتقاد أن ما ندعوه واقعة يتطابق مع ما حدث بالفعل، بل حتى مع الذاكرة الحية التي يملكها شهود العيان، كما لو كانت الوقائع تنام في الوثائق إلى أن استخرجها منها المؤرخون. ولقد ناضل ضد هذا الوهم هنري مارّو (Henri Marrou) في كتابه **في المعرفة التاريخية**[58]، إلَّا أنه ظل يغذي لفترة طويلة الاقتناع بأن الواقعة التاريخية لا تختلف بشكل أساسي عن الواقعة الأمبيريقية في العلوم التجريبية الخاصة بالطبيعة. وكما علينا أن نقاوم، حين سنعالج لاحقاً التفسير والتمثيل، الإغراء بتذويب الواقعة التاريخية في السرد وهذا في تأليف أدبي لا ينفصل عن القصة الخيالية، علينا كذلك أن نرفض الخلط الأولي بين الواقعة التاريخية وبين الحدث الحقيقي الذي حفظته الذاكرة. الواقعة ليست الحدث الذي هو حياة وعي شاهد، بل هي محتوى بيان يهدف إلى تمثيله. بهذا المعنى علينا دوماً أن نكتب: واقعة إن هذا الأمر أو ذلك قد جرى. حين نفهمه بهذه الطريقة، يمكننا أن نقول إن الواقعة يبنيها الإجراء الذي يُخرجها من سلسلة الوثائق التي نستطيع أن نقول في المقابل إنها تثبتها. إن هذا التبادل بين البناء (عن طريق الإجراء الوثائقي المعقد) وبين تثبيت الواقعة (على أساس الوثيقة) يعبِّر عن الوضع الإبستيمولوجي الخاص بالواقعة التاريخية. إن هذا الطابع الافتراضي للواقعة التاريخية (بمعنى واقع أن) هو الذي يحكم صيغة الصحة أو الخطأ المرتبطة بالواقعة. إن التعبيرين صحيح/ خاطىء يمكن أن نأخذهما شرعاً على هذا المستوى بالمعنى الذي استعمله بوبر (Popper) حين تحدث عن ما هو قابل للدحض refutable وما هو قابل للتحقق من صحته vérifiable. إنه صحيح أو خطأ أن أفران الغاز قد استُعملت في أوتشفيتز Auschwitz لقتل كل هذه الأعداد من اليهود والبولونيين والغجر. إن دحض المذهب الإنكاري [أنصاره ينكرون وجود أفران الغاز] يتمُّ على هذا المستوى. لهذا كان من المهم جداً ترسيم هذا المستوى بشكل صحيح. بالفعل، هذه الصفة الصدقية للبرهان الوثائقي لن توجد على مستوى التفسير والتمثيل، حيث سيصبح تطبيق الطابع البوبري للحقيقة أكثر فأكثر صعوبةً في التطبيق.

---

(58) هنري مارو، **في المعرفة التاريخية**، باريس، سوي، 1954، طبعة جديدة، سلسلة بوان، 1975.

نعترض هنا على الاستعمال الذي يقوم به المؤرخون لمفهوم الحدث، إما لعزله في الهوامش بسبب قصره وزواله السريع وأكثر من ذلك بسبب علاقته الممتازة بالمستوى السياسي للحياة الاجتماعية، وإما من أجل الاحتفال بعودته. وسواء أعومل كمشتبه به أو كضيف مرحب به بعد غياب طويل، فإن الحدث يمكن أن يدخل في الخطاب التاريخي كمرجع أخير. إن السؤال الذي يجيب عنه هو التالي: عمَّا نتكلم حين نقول بأن أمراً معيَّناً قد حصل؟ ليس فقط أنا لا أرفض وضع المرجع هذا، بل إني أترافع من دون هوادة دفاعاً عنه طيلة هذا المصنَّف.

ولكي أحتفظ بهذا الوضع بوجود مواجه في الخطاب التاريخي فإني أميِّز بين الواقعة بما هي «الشيء المقول» ألماذا في الخطاب التاريخي، وبين الحدث بما هو «الشيء الذي يتحدث الناس عنه» بما هو «حول ماذا يدور الخطاب التاريخي». بهذا الصدد، فإنَّ الجزم بواقعة تاريخية يشكِّل المسافة بين المقول (الشيء المقول) وبين الاستهداف المرجعي الذي ينقل الخطاب إلى العالم، بحسب تعبير بنفينيست. والعالم، في التاريخ، هو حياة الناس في الماضي كما كانت. وهذا ما يهمنا. وأول شيء يقال عن هذا الأمر، إن هذا قد حصل. كما يقال؟ هنا كل السؤال. وسيرافقنا حتى نهاية مرحلة التمثيل حيث سيجد، إن لم يكن حلَّه التام، فعلى الأقل صيغتَه الصحيحة تحت عنوان التمثيل الفعلي la représentance[59]. في انتظار ذلك علينا ترك مسألة العلاقة الحقيقية بين الواقعة وبين الحدث غير محددة، والقبول بنوع من عدم التمييز بينهما في استعمال إحدى الكلمتين بدل الأخرى عند أفضل المؤرخين[60]. بالنسبة إليَّ، فإني أعتقد أني أكرم الحدث حين أعتبره

---

(59) انظر أدناه: الفصل الثالث، الفقرة 48، ص415 ـ 427.

(60) في مقالة ب. نورا، «عودة الحدث» في ج. لوغوف وَب. نورا (إشراف)، «عمل التاريخ»، مصدر سابق، المجلد ص210 ـ 228، يتعلَّق الأمر بصورة أساسية بوضع التاريخ المعاصر، بالتالي بالماضي القريب وقد حمل إلى الحاضر التاريخي، في زمن مثل زماننا حيث الحاضر معاش «كما لو كان يحمل معنى قد أصبح تاريخياً» (نورا، المقالة السابقة، ص210). إنَّ هذا الثقل للحاضر على «عمل التاريخ» هو الذي يخوِّلنا أن نقول «إنَّ الحالية (الواقع الحالي)، وهي هذا الانتشار المعمم للإدراك/التاريخي تبلغ ذروتها في ظاهرة جديدة: الحدث». (المقالة السابقة، ص211). بل إنَّ ظهورها يمكن أن يؤرخ: في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، إنَّ الأمر يتعلَّق بـ«المجيء السريع لهذا الحاضر التاريخي». (المصدر نفسه). وما يُلام عليه «الوضعيون» هو جعلهم =

المقابل الفعلي للشهادة بما هو مقولة أولى للذاكرة المؤرشفة. مهما كان التمييز الذي قد يلحق مستقبلاً بالحدث أو قد يُفرض عليه، خصوصاً في ما يتعلَّق بمفهومَي البِنية والظرف من أجل وضع الحدث في مركز ثالث بالنسبة إلى مفاهيم ملحقة، فإن الحدث في معناه الأكثر بدائيةً؛ هو هذا الذي يشهد بشأنه أحدهم. إنه شعار كل الأشياء التي مضت. غير أن المقول الخاص بقول الشهادة هو الواقعة، واقع أن. . . لنُحدِّد أكثر: إن التي تلي تأكيد كلمة واقع تبقي في الاحتياط الاستهداف القصدي الذي سيصبح موضوعة في نهاية المسار الإبستيمولوجي تحت عنوان «التمثيل الفعلي». فقط علم دلالة غير ملائم للخطاب التاريخي يصرُّ على نكران صفة المسند إليه لصالح زوجية حصرية مشكَّلة من الدال (السردي، البلاغي، الخيالي) والمدلول (منطوق الواقعة). في مقابل التصور الازدواجي للإشارة المتوارث من علم اللسانيات لدى سوسير، والمشوَّه ربما، إني أقيم

= من الماضي الميت المنقطع عن الحاضر الحي، الحقل المغلق للمعرفة التاريخية. إنَّ التعبير «الحدث» لا يشير إلى الشيء الذي حصل، وهذا ما يؤكده الواقع البسيط أننا نتكلم عن «إنتاج الحدث». (المقالة السابقة، ص212) وعن «تقلبات الحدث» (المقالة السابقة، ص216)، إن الأمر يتعلق بحادثة تتخاطفها وسائل الإعلام. وحين تكلم نورا عن الأحداث الرئيسية، مثل موت ماوتسي تونغ، فقد كتب: «إنَّ واقع أنها جرت لا يجعلها، إلاَّ تاريخية. ومن أجل أن يكون هناك حدث يجب أن يكون معروفاً. (المقالة السابقة، ص212). عندها يدخل التاريخ في منافسة مع وسائل الأعلام والسينما والأدب الشعبي وكل عوامل الاتصال، شيء معيَّن من الشهادة المباشرة يعود هنا مع صرخة: «كنتُ هناك». إنَّ الحداثة تفرز الحدث، على العكس من المجتمعات التقليدية التي كانت تميل إلى جعله نادراً، على ما كتب نورا (المقالة السابقة، ص220). وفي معجمي أنا الحدث هو ما يسميه نورا تاريخياً ما قد وقع. وأنا أضع من ناحية الواقعة ما يطلق عليه هو اسم الحدث والذي تجعله صلته الحميمة مع «دلالته العقلانية قريباً من الصورة الأولى للعمل التاريخي» (نورا، المقالة السابقة، ص216). وهو يهتف عالياً «إن الحدث هو العنصر العجائبي في المجتمعات الديمقراطية». (المقالة السابقة، ص217). ويندِّد في الوقت عينه «بمفارقة الحدث» (المقالة السابقة، ص222): مع بروزه يعوم على السطح العمق الغائر للاحدثي: «إنَّ فضيلة الحدث هي أن يجمع في باقات دلالات متفرقة». (المقالة السابقة، ص225). «يعود للمؤرخ أَنْ يفكها ليعود من بينة الحدث إلى تبيان النسق. لأنَّ الوحدة، كي تصبح معقولةً تفترض دوماً وجود سلسلة يبرزها الجديد». (المصدر نفسه). ثم هذا هو الحدث ـ «الحدث المعاصر» ـ وقد سلَّم بأسف إلى الديالكتيك الذي صنعه أعداء الحدث، محامو البِنية.

التصور الثلاثي للدال والمدلول والمسند إليه (المرجعية). ولقد اقترحتُ في مكان آخر صيغة استعرتها من بنفينيست، وبحسبها فإن الخطاب يقوم على التالي، وهو أنَّ أحدهم يقول شيئاً لأحدهم حول شيء معيَّن وبحسب قواعد[61]. في هذه الترسيمة فإن المسند إليه (المرجع) هو المتساوق للمتكلم أي المؤرخ، ومن قبله الشاهد الحاضر بنفسه لشهادته نفسها.

هناك نظرة أخيرة أريد أن أُلقيها على العلاقة بين نقطة انطلاق هذا الفصل ـ الشهادة ـ وبين نقطة الوصول ـ البرهان الوثائقي كي أتبيَّن في حزمة الضوء والظل التي تُلقيها على مشروعنا كله أسطورة **فيدروس** حين تتكلم عن اختراع الكتابة. إنْ كانت استمرارية العبور من الذاكرة إلى التاريخ يضمنها مفهوما الأثر والشهادة، فإن القطيعة المرتبطة بمفاعيل المسافة التي تكلمنا عنها تنتهي إلى وضع تسوده أزمة عامة فتأتي أزمة خاصة مرتبطة بالشهادة الآتية في غير زمانها وهي شهادة الناجين من معسكرات الاعتقال، لتأخذ مكانها في داخلها. هذه الأزمة العامة تعطي مسألة الـ Pharmakon (الدواء) التي تؤرق هذه الدراسة، تلويناً دقيقاً. إن ما يضعه النقد التاريخي موضع تساؤل، على مستوى البرهان الوثائقي هو طابع الثقة بالشهادة العفوية، أي الحركة الطبيعية بوضع المرء ثقته بالكلمة التي يسمعها، بكلمة إنسان آخر. وهكذا تثار أزمة حقيقية. أزمة تصديق تسمح باعتبار المعرفة التاريخية مدرسة شُبهة. التشهير هنا لإبطال التصديق فحسب بل كذلك الوثوق بالشهادة من المرة الأولى بالشهادة: أزمة شهادة: على الطريقة المتشددة في التاريخ الوثائقي أن تساهم في شفاء الذاكرة، وأن تُكمل طريقها في عمل إعادة التذكر وعمل علاج الحزن. لكن هل نستطيع أن نشك في كل شيء؟ أوَلسنا حين نثق بشهادة معيَّنة نصبح قادرين على الشك في شهادة أخرى؟ هل يمكن تحمل أزمة عامة للشهادة أو حتى مجرد التفكير فيها؟ هل يستطيع التاريخ أن يقطع كل روابطه مع الذاكرة الإخبارية؟ يجيب المؤرخ من دون شك أن التاريخ بالإجمال يقوِّي الشهادة العفوية عن طريق نقد الشهادة، أي من طريق المواجهة بين شهادات غير متفقة، من أجل إقامة قصة محتملة ومقبولة. بالطبع، غير أن المسألة تبقى: هل البرهان الوثائقي هو علاج أكثر مما هو سُمٌّ لكل النواقص التكوينية للشهادة؟

(61) إميل، بنفينيست، **قضايا اللسانيات العامة**، باريس، غاليمار، سلسلة «ديوجين»، 1966.

يتوقف على التفسير والتمثيل أن يجلبا بعض التخفيف من هذا العناء، عن طريق ممارسة متأنية للاعتراض، وتقوية للإقرار[62].

(62) هناك مؤرخون عرفوا كيف يجدون في الأرشيف صدىً للأصوات التي كانت قد انطفأت، مثل أرلت فارج في كتابها **طعم الأرشيف**، باريس، سوي، 1989. عكس الأرشيف القضائي الذي «يمثّل عالماً مجزأً»، فإنَّ أرشيف المؤرخين يسمع صدى الشكاوى البخسة المتعلقة بأحداث تافهة حيث بعض الناس يتشاجرون من أجل آلة صغيرة مسروقة، والبعض الآخر من أجل ماء قذر أصاب ثيابهم. إشارات إلى فوضى دنيا وقد تركت آثاراً لأنها كانت موضع تقارير واستجوابات، مثل هذه الوقائع الحميمة حيث لا شيء يقال تقريباً، ومع ذلك فأشياء عديدة تتنفس، وهي موضع استقصاء وبحث (ص97). هذه الآثار هي بالمعنى الأقوى ألفاظ **كلمات التُقطت**. (المصدر نفسه). يحصل عندها أنَّ المؤرخ ليس هو الذي يجعل الناس يتكلمون عن الزمن الماضي ولكنه هو ذلك الذي يتركهم يتكلمون. عندها فإنَّ الوثيقة تحيل إلى الأثر، والأثر إلى الحدث.

2

التفسير/الفهم

ملاحظة توجيهية

إن استقلالية التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة تتثبَّت بأكثر ما يكون من قوة على الصعيد الإبستيمولوجي على مستوى التفسير/الفهم. في واقع الأمر، إن هذه المرحلة من عملية كتابة التاريخ كانت متداخلة في المرحلة السابقة لأن ليس من وثيقة من دون سؤال، ولا من سؤال من دون مشروع تفسير. إن الوثيقة تقيم البرهان بالنسبة إلى التفسير. غير أن ما يقدمه التفسير/الفهم من جديد بالنسبة إلى المعالجة الوثائقية للواقعة التاريخية يتعلق بأنماط التسلسل بين الوقائع الموثقة. إن التفسير، بصورة عامة هو الإجابة عن السؤال «لماذا» عن طريق استعمال متعدد للرابط «لأن»[1]. في هذا الصدد، فبقدْر ما يجب أن نترك مروحة هذه الاستعمالات مفتوحة علينا أن نبقي عملية كتابة التاريخ في جوار الإجراءات المشتركة لكل الميادين العلمية المتميِّزة باللجوء بأشكال مختلفة إلى عمليات إقامة نماذج تخضع للتحقيق من صحتها. وهكذا، فإن النموذج والبرهان الوثائقي يسيران جنباً إلى جنب. إن إقامة النماذج هي من صنع المخيال العلمي كما كان قد أشار إلى ذلك كولينغوود وتبعه ماكس فيبر وريمون آرون في معالجة النسبة السببية المنفردة[2]. هذا المخيال يجرُّ الروح بعيداً من حلقة إعادة التذكر الخاصة والعامة إلى مملكة المحتملات. أما إذا كان على العقل أن يبقى ضمن نطاق ميدان التاريخ

---

(1) ج.أ.م. انسكومب: **القصد**، أكسفورد، بلاكويل، 1957، 1979.

(2) بول ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق، انظر من صفحة 322 إلى صفحة 339 من طبعة 1991 (القسم الثاني، الفصل الثالث)، [وفي الترجمة العربية من ص286 إلى صفحة 302].

وألَّا ينزلق إلى ميدان القصة الخيالية فإن على هذا المخيال أن يخضع لنظام معيَّن وهو تقطيع ملائم لمواضيع مرجعيته.

ويتحكم في هذا التقطيع مبدآن يحددانه. وبحسب الأول، فإن النماذج التفسيرية التي يعمل بها في الممارسة التاريخوية سمتها المشتركة هي أن تتعاطى مع الواقع الإنساني بما هو واقعة اجتماعية. بهذا الخصوص، فإن التاريخ الاجتماعي ليس مجرد قسم بين الأقسام، بل هو وجهة النظر التي يختار التاريخ من خلالها معسكره، وهو معسكر العلوم الاجتماعية. إننا حين نفعل مثل بعض المدارس التاريخية المعاصرة، كما سنفعل بعد قليل فنعطي تمييزاً خاصاً للأنماط العملية في نشأة العلاقة الاجتماعية ولإشكاليات الهوية التي تتعلق بها، فإننا نقلل من المسافة التي حفرت أثناء النصف الأول من القرن العشرين بين التاريخ وبين فينومينولوجيا العمل، إلَّا أننا لا نلغيها. إن التفاعلات الإنسانية وبشكل عام أنماط الفترات، أو ما بين الكيانات كما تحب حنّه آرندت أن تقول، والتي تقع بين الفاعلين وبين متلقي فعل الممارسة الإنسانية، لا تتماشى مع عمليات إقامة النماذج التي بفضلها يدوَّن التاريخ بين العلوم الاجتماعية إلاً بعد المرور بموضوعانية منهجية لها قيمة القطيعة الإبستيمولوجية بالنسبة إلى الذاكرة والسرد العادي. بهذا الصدد، فإن مصلحة التاريخ وفينومينولوجيا العمل هي البقاء متميِّزتَيْن، وذلك من أجل الصالح الأكبر لحوارهما.

إن المبدأ الثاني المحدَّد يختص بتقطيع التاريخ في حقل العلوم الاجتماعية. إن التاريخ يتميَّز عن بقية العلوم الاجتماعية وخصوصاً علم الاجتماع بالتشديد الذي يقيمه حول التغيير والاختلافات أو التباينات التي تؤثر في التغييرات. هذه السمة المميَّزة مشتركة لكل حقول التاريخ: الواقع الاقتصادي، الظواهر الاجتماعية بالمعنى المحدود للكلمة، الممارسات والتمثيلات. هذه السمة المشتركة تعرف بطريقة تحديدية المسند إليه (المرجعية) في الخطاب التاريخي ضمن المرجع المشترك لكل العلوم الاجتماعية. والحال، فإن التغييرات والاختلافات أو التباينات في الاختلافات تحوي دلالة زمنية بيِّنة. وهكذا سيكون هناك كلام عن ديمومة طويلة (حقبة طويلة) وعن مدى قصير وعن حدث شبه منتظم توقيتاً. عندها يمكن للخطاب التاريخي أن يقترب من جديد من فينومينولوجيا الذاكرة. بالطبع. غير أن

معجم المؤلف المنهمك في بناء تراتبيته الزمانية كما حصل أيام لابروس وبروديل، أو في تشتيتها كما حصل منذ ذلك الحين، ليس معجم الفينومينولوجي الذي يستند إلى التجربة الحية للديمومة، كما كان الحال في الجزء الأول من هذا الكتاب. هذه الديمومات (الحقَب) مبنيَّة حتى حين يبذل التاريخ كل جهده ليشوِّش ترتيب الأولوية، فإن المؤرخ يصوغ المعاش الزمني دوماً بتعابير الديمومات المتعددة، وإن احتاج الأمر كرد فعل ضد تشدد هندسات ديمومات منضدة بشكل جيد جداً. حتى وإن كانت الذاكرة تمر بتجربة العمق المتغيِّر للزمن وتنظم ذكرياتها بالنسبة إلى بعضها البعض فتقوم بذلك بنوع من التراتبية بين الذكريات، إلاَّ أنها لا تقيم بشكل عفوي فكرة الديمومات (الحِقَب) المتعددة. فهذه الفكرة تظل حكراً على ما يسميه هالبفاكس «الذاكرة التاريخية»، وهذا مفهوم سنعود إليه في الوقت المناسب. إن تصرف المؤرخ بهذه التعددية للديمومات يسيره ترابط بين عوامل ثلاثة: الطبيعة الخاصة للتغيير الحاصل، إن كان اقتصادياً أو مؤسساتياً أو سياسياً أو ثقافياً أو آخر، ثم المقياس الذي يفهمه فيه ويصفه ويفسره، وأخيراً الإيقاع الزمني الخاص بهذا المقياس. وهكذا فإن الامتياز الممنوح للظواهر الاقتصادية أو الجغرافية عند لابروس وبروديل ومن بعدهما عند مؤرخي «مدرسة الحوليات Annales» كان من نتيجته اختيار المقياس الاقتصادي الجمعي، الماكرو اقتصادي [الاقتصاد الجمعي، المهتم بالوقائع الشاملة الكبرى]، واختيارالحقبة الطويلة بتعابير الإيقاع الزمني. إن هذا الترابط هو السمة الإبستيمولوجية الأبرز لعلاج التاريخ للبُعد الزماني للعمل الاجتماعي. وهذه السمة قد قويت أكثر لوجود ترابط إضافي بين الطبيعة المميِّزة للظاهرة الاجتماعية المأخوذة كمرجع وبين نمط الوثيقة الممتازة. إن ما تبنيه الحقبة الطويلة على المستوى الزمني هو بحسب الأفضلية سلسلة من الوقائع المتكررة بدل أحداث منفردة يمكن إعادة تذكرها بطريقة متميِّزة، وبهذه الصفة فهي قابلة لأن تتحول إلى كميات فتعالج رياضياً. مع التاريخ المتسلسل sérielle والتاريخ الكمي[3]، نبتعد إلى أبعد ما يمكن عن الديمومة بحسب برغسون أو باشلار. إننا هنا أمام زمن مبني، مصنوع من حِقَب (ديمومات) durées بحسبِ بِنيات محسوبة

(3) بيير شونو، **التاريخ الكمي، التاريخ المتسلسل**، باريس، أرمان كولان، مجموعة «دفاتر الحوليات»، 1978.

كماً وبسبب هذه العمليات البنيوية الجريئة التي طبعت منتصف القرن العشرين قام التاريخ الأحدث الخاص بالممارسات والتمثيل بمعالجة ذات صفة أكثر كيفية للحِقَب (للديمومات)، وبان أنه يعود إلى قيادة التاريخ باتجاه فينومينولوجيا العمل وفينومينولوجيا الديمومة المرتبطة بها. غير أن هذا التاريخ لا يتنكر مع ذلك للموقف المُحبَّذ للوضعانية الذي يستمر في المشاركة فيه مع الأعمال الأبرز لـ «مدرسة الحوليات».

بعد قولنا هذا، بالنسبة إلى مرجعيات التفسير التاريخي بقي علينا أن نميِّز بطريقة أدق طبيعة العمليات التي تعود إلى التفسير. لقد أُثيرت مسألة التنوع المحتمل لاستعمال التعبير «لأن. . .» الذي يُستخدم كأداة وصل للأجوبة المعطاة عن السؤال «لماذا؟». هنا علينا أن نشدِّد على تنوع أنماط التفسير في التاريخ[4]. بهذا الصدد، يمكننا أن نقول من دون أي ظلم أن ليس هناك في التاريخ من نمط في التفسير يحظى بامتياز خاص[5]. إن هذه هي سمة يشترك فيها التاريخ مع نظرية العمل لأنَّ المرجع ما قبل الأخير للخطاب التاريخي هو تفاعلات كفيلة بأن تولِّد علاقة اجتماعية. ليس من العجب إذن أن ينشر التاريخ كل مروحة أنماط التفسير الكفيلة بأن تجعل التفاعلات الإنسانية معقولة. من ناحية، فإن سلسلة الواقع المتكررة للتاريخ الكمي تقبل التحليل السببي وإثبات أمور منتظمة تشد فكرة السبب بمعنى العلة الفاعلة نحو فكرة الشرعية، على طريقة نموذج العلاقة «إن. . . إذن. . .». من ناحية ثانيةٍ، فإن تصرفات العاملين الاجتماعيين حين يستجيبون لضغط المعايير الاجتماعية بردود متنوعة من التفاوض والتبرير أو التنديد فإنهم يجرُّون فكرة السبب إلى جهة فكرة التفسير بالدواعي[6]. غير أننا هنا أمام حالات

(4) يضع فرنسوا دوس في كتابه **التاريخ** (مصدر سابق)، المسار الثاني لاجتيازه للتاريخ تحت شعار «النسبة السببية». (ص30 ـ 64). هذه الإشكالية الجديدة تبدأ مع بوليب والبحث عن السببية، وهي تمر بجان بودان، مخترع «نظام الاحتمال». ثم تعبر عصر الأنوار وتبلغ الذروة مع ف. بروديل ومدرسة «الحوليات»، قبل أن يأخذها «المنعطف التأويلي» مع الأخذ بعين الاعتبار القصة المتخيلة، وهذا قاد إلى عتبة الإشكالية الثالثة، وهي إشكالية القصة السردية.

(5) بول فين، **كيف نكتب التاريخ**، باريس، سوي، 1971. أنطوان بروست، **اثنا عشر درساً في التاريخ**، مصدر سابق.

(6) لقد كرَّست جوهر تحاليلي في كتابي **الزمان والسرد** لهذه المواجهة بين التفسير =

قصوى. إن الكتلة الكبرى للأعمال التاريخية تنتشر في منطقة متوسطة تتعاقب بطريقة تأتي أحياناً اتفاقاً، أنماط متباينة من التفسير وتتمازج. ولكي أستطيع معالجة هذه النوعية من التفسير التاريخي فقد عنونتُ هذا القسم «التفسير/الفهم». بهذا الصدد، يمكننا أن نعتبر أن الجدل الذي أثير في مطلع القرن العشرين حول التعبيرَيْن التفسير والفهم اللذين كانا يعتبران كمتناقضين، قد تخطاه الزمن. لقد برهن ماكس فيبر عن بُعد نظر كبير حين صاغ المفاهيم الرئيسية لنظريته الاجتماعية مازجاً منذ البداية **التفسير والفهم**[7]. وفي تاريخ أحدث بَنى هـ. فون رايت في كتابه التفسير والفهم من أجل التاريخ نموذجاً مختلطاً من التفسير تتعاقب فيه أجزاء سببية (بمعنى المواظبة الشرعية) وأجزاء غائية (بمعنى التحفيزات التي يمكن عقلنتها)[8]. وفي هذا الصدد فإن الترابط الذي تحدثنا عنه قبل قليل بين نمط الواقعة الاجتماعية التي نعتبرها حاسمة، مقياس الوصف والقراءة والإيقاع الزمني يمكن أن يقدم دليلاً جيداً لارتباط نماذج مختلفة من التفسير بالنسبة لعلاقتها بالفهم. قد يدهش القارىء لعدم عثوره في هذا السياق على مفهوم التأويل. ألم يكن يظهر إلى جانب مفهوم الفهم في العصر الكبير للسجال بين الفهم وبين التفسير؟ ألم يَعتبر ديلتاي التأويل كشكل خاص من الفهم مرتبط بالكتابة، ومرتبط بشكل عام بظاهرة التدوين؟ إني أبعد ما أكون عن أن أُنقص من أهمية مفهوم التأويل، لذا فإني أقترح إعطاءَه متسعاً من التطبيق أشمل من ذلك الذي كان يعطيه إياه ديلتاي، في رأيي، هناك تأويل على مستويات الخطاب التاريخي الثلاثة، على

= السببي وبين التفسير بالدواعي. انظر ب. ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق، القسم الأول، الفصل 2 ص217 وما يلي [في الترجمة العربية 193 وما يليها].

(7) ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، مصدر سابق. انظر القسم الأول: الفصل 1 من الفقرة 1 إلى 3.

(8) لقد عرضتُ ببعض التفصيل النموذج شبه السببي لهنريك فون رايت في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق، ص235 ـ 255 [ص209 ـ 226 في الترجمة العربية]. ومنذ ذلك الحين حاولت جهدي في العديد من مقالاتي في تهدئة السجال حول التفسير/الفهم. إنَّ التعارض كان له ما يبرره في زمن كانت فيه العلوم الإنسانية واقعة تحت الإغراء الشديد للنماذج السائدة في علوم الطبيعة التي تتعرض لضغط المذهب الوضعي بالنمط الكونتي (أوغست كونت). يبقى فلهلم ديلتاي بطل مقاومة العلوم المسماة علوم الروح كي لا تبتلع علوم الطبيعة العلوم الإنسانية. إنَّ الممارسة الفعلية للعلوم التاريخية تدعونا إلى موقف أكثر اعتدالاً وديالكتيكي أشد.

المستوى الوثائقي، على مستوى التفسير/الفهم، وعلى مستوى التمثل الأدبي للماضي. بهذا المعنى، فإن التأويل هو سمة من سمات البحث عن الحقيقة في التاريخ الذي يعبر المستويات الثلاثة: إن التأويل هو مكوِّن من مكوِّنات القصد الذي يستهدف الحقيقة الموجودة في كل عمليات كتابة التاريخ. وسيكون هذا هو موضوع معالجتنا في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

آخر تنبيه معجمي ودلالي على عتبة هذا الفصل: من الممكن للقارىء أن يعجب أكثر من تعجبه، من الصمت المطبق حول موضوعة التأويل ضمن إطار هذا البحث عن التفسير/الفهم، من صمت آخر عن البُعد السردي للخطاب التاريخي. لقد فعلت ذلك عن قصد أو أجَّلت فحص القضية ناقلاً إياها إلى إطار العملية التاريخية الثالثة وهي التمثيل الأدبي للماضي، وسنعطي إلى هذه العملية أهميةً معادلة للأهمية التي أعطيناها للعمليتين الأخريين. وهذا يعني إني لا أنكر شيئاً من مكتسبات المناقشة التي قدتها في الأجزاء الثلاثة من كتابي **الزمان والسرد**. لكن حين أعيد ترتيب السردية بالطريقة التي سأوضحها، فإني أريد أن أضع حداً لسوء فهم أثاره أنصار المدرسة السردية وتبناه معارضوها، ويقول سوء الفهم هذا إن فعل التصوير[9] الذي يميِّز صياغة الحبكة يشكِّل بما هو كذلك بديلاً للتفسير السببي أساساً. إن قضية لويس أ. مِنك (Louis Mink) العادلة التي ما زلت أحترمها، تبدو لي وقد تشوَّهت بسبب فرض هذا البديل المؤسف. إن الوظيفة المعرفية للسردية تبدو لي بعد التفكير أنها تتحقق أفضل إن اتصلت بالمرحلة التمثيلية للماضي في الخطاب التاريخي. ستكون عندها مشكلة فهم كيفية تمفصل فعل التصوير في الحبكة على أنماط التفسير/الفهم الموضوعة في خدمة تمثيل الماضي. ولما كان التمثيل ليس نسخةً طبق الأصل، ليس محاكاةً سلبية، فإن السردية لن تعاني من أيِّ نقصٍ جوهري في أن تقترن باللحظة الأدبية الحقيقية لعملية كتابة التاريخ.

إن هذا الفصل مبني على فرضية عمل خاصة. إني أقترح أن أضع نمط المعقولية الخاصة بالتفسير/الفهم أمام اختبار فئة من مواضيع عملية كتابة التاريخ، هي التمثيلات. هكذا، فإن هذا الفصل يزاوج بين منهجية وبين موضوع. والسبب في ذلك هو التالي: إن مفهوم التمثيل ودلالاته المتعددة الغنية تخترقان هذا المصنَّف

---

(9) إني أتبنَّى مفرادت لويس أ. مِنك في كتابه **الفهم التاريخي**، مطبوعات جامعة كورنل، 1987.

من أوله إلى آخره. ولقد رفعته إلى المصاف الأول من ارتباكات فينومينولوجيا الذاكرة منذ الإشكالية اليونانية للأيقونة (الصورة)، وهو سيعود إلى الظهور في الفصل التالي تحت عنوان عملية كتابة التاريخ بصورة التمثيل التدويني للماضي كتابة التاريخ بالمعنى (الضيِّق للكلمة). بهذا، فإن مفهوم التمثيل سيظهر مرتين في الجزء الإبستيمولوجي للكتاب: بصفة موضوع متميِّز للتفسير/الفهم، وبصفة عملية كتابة للتاريخ. سيكون هناك مواجهة في نهاية الفصل بين الاستعمالين المستخدمين لمفهوم التمثيل.

في الفصل الذي يبدأ هنا يلعب التمثيل/الموضوع دور المسند إليه (المرجع) المتميِّز، إلى جانب الاقتصادي، والاجتماعي والسياسي، وهذا المرجع مقطع في حقل التغيير الاجتماعي الأوسع الذي يُعتبر الموضوع الشامل للخطاب التاريخي. وهذه هي النقطة الأدق في الفصل.

قبل بلوغ هذه المرحلة من المناقشة سنمر بالمحطات التالية.

في القسم الأول نقترح جولة سريعة للحظات المهمة في كتابة التاريخ الفرنسية، في الثلثين الأولين للقرن العشرين إلى حين الفترة التي وصفها المراقبون من مؤرخين وغير مؤرخين بأنها فترة أزمة. في هذا الإطار للتسلسل الزمني، المبني بكل ما هو جوهري فيه حول المغامرة الكبرى لمدرسة «الحوليات» الفرنسية، والتي تهيمن عليها الصورة العالية لشخصية فرنان بروديل. وسنقود في جبهة واحدة أسئلة المنهج وارتقاء الموضوع محل الامتياز هنا، الذي أُطلق عليه لفترة طويلة تعبير «العقليات» الذي أدخله في علم الاجتماع لوسيان ليفي ـ بريل (Lucien Levy Bruhl) تحت مفردة «العقلية البدائية» (القسم 1، **ارتقاء تاريخ العقليات**).

سنقوم بهذا البحث المزدوج إلى النقطة حيث تتضاعف أزمة المنهج بأزمة خاصة بتاريخ العقليات، التي لم تتوقف عن أن تعاني بسبب أصلها المثير للمناقشة في علم اجتماع «العقلية البدائية».

سنقطع هذا البحث المزدوج لكي نعطي الكلمة لثلاثة مؤلفين ـ فوكو، دوسيرتو، إلياس ـ الذين أعتبرهم «أسياد التشدد» الذي أطلب عونه كي أميِّز بطريقة جديدة تاريخ العقليات كمقاربة جديدة للظاهرة الشاملة وفي الوقت عينه كموضوع جديد لكتابة التاريخ. خلال هذه الدراسات المفردة سنعوِّد القارىء على ربط مفهوم العقليات

بمفهوم التمثيلات، من أجل التحضير للخطة حين سيكون هذا الأخير قد حل نهائياً محل الأول، لصالح الالتحام مع مفاهيم العمل وفاعلي الأعمال (القسم 2)، **في بعض أسياد التشدد: ميشال فوكو، ميشال دوسيرتو، نوربرت إلياس)**.

هذا الاستبدال سيكون قد حضره فاصل طويل مكرَّس لمفهوم المقياس: إنْ نحن لم نرَ الأشياء عينها في التاريخ الإفرادي (ميكروتاريخ)، فإن هذه النوعية من التاريخ التي عبرت عنها الميكروتواريخ microstorie الإيطالية (التواريخ الإفرادية)، ستعطينا الفرصة كي ننوع مقاربتنا للعقليات وللتمثيلات وفق «ألعاب المقاييس»: فبقدر ما أن الماكروتاريخ [التاريخ الجمعي] يهتم لثقل القيود البنيوية الممارسة على المدى الطويل، كذلك فإن الميكروتاريخ (التاريخ الإفرادي) يهتم بالمبادرة والمقدرة على التفاوض التي يتمتع بها الفاعلون التاريخيون الحقيقيون في أوضاع مضطربة.

وهكذا نكون قد قمنا بالخطوة لنمرَّ من فكرة العقليات إلى فكرة التمثيلات في أثر مفهوم تنوعات المقاييس وضمن إطار مقاربة جديدة جامعة لتاريخ المجتمعات هي المقاربة التي اقترحها برنار لوبوتي في كتابه **أشكال التجربة**. التشدد هنا هو على الممارسات الاجتماعية والتمثيلات المندمجة في هذه الممارسات، والتمثيلات قائمة هناك بوصفها المكوِّن الرمزي في بناء العلاقة الاجتماعية والهويات التي هي موضع الرهان. وسنتوقف بشكل خاص أمام الصلة بين فاعلية التمثلات وبين شتى أنواع المقاييس المطبَّقة على الظواهر الاجتماعية: مقياس الفاعلية والإلزام، مقياس العظمة في الاحترام العام، مقياس الديمومات المندمجة. (القسم III **تنوعات المقاييس)**.

وسنُنهي بملاحظة نقدية نحاول فيها أن نستفيد من تعددية دلالة التعبير «تمثُّل» كي نبرِّر ازدواجية التمثُّل/الموضوع والتمثُّل/العملية التي سنصادفها في الفصل التالي. إن صورة الشخصية الكبيرة للويس ماران (Louis Marin) ستظهر مرة أولى في الصفحات الأخيرة من هذا الفصل حيث ستكون مغامرات التفسير/الفهم لا يزال صداها يتردد في أرجاء تاريخ العقليات فقد أصبح تاريخ التمثُّلات (القسم IV، **من فكرة العقليات إلى فكرة التمثيل)**.

* * *

I ـ ارتقاء تاريخ العقليات

لقد اخترتُ، من بين كل ما كُتب عن التفسير في التاريخ وهو ضخم جداً، ما يتعلق بظهور ما سمي بالتتالي التاريخ الثقافي وتاريخ العقليات وأخيراً تاريخ التمثيلات، ثم تثبيته وتجديده. سأشرح في ما بعد لماذا تبنَّيت بعد التفكير هذه التسمية الأخيرة. في هذا القسم الحاضر، أقترح أن أُؤَوِّل اختياري هذا المسار ما دمت لا أستطيع بعدُ أن أبرره. إن مفهوم العقلية يمثل بالفعل مفهوماً معرضاً جداً للنقد بسبب نقص في وضوحه وتمييزه أو على أقل تقدير بسبب تعيينه التضافري surdétermination. أما الأسباب التي جعلته يفرض نفسه على المؤرخين فهي وجيهة جديرة بالاهتمام.

بالنسبة إليَّ هذه الأسباب هي التالية:

حين بقيتُ أولاً أقرب ما يمكن إلى مهنة المؤرخ، فإن ما أثار اهتمامي كان الارتقاء المتدرج لأحد «المواضيع» الجديدة التي يوليها التاريخ القريب عناية كبيرة حتى أنه يصبح ما أسميه سابقاً موضوعاً ملائماً، أو بتعبيرٍ آخر موضوع مرجعية مُقبلة لكل الخطاب الذي يعود إلى ذلك. والحال أن هذا الارتقاء لا يسير من دون إعادة توزيع قيم الأهمية(10)، درجات الملاءمة التي تؤثّر في منزلة الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مقياس الأهمية وفي النهاية في المقياس الذي تتبناه النظرة التاريخية بتعابير الماكرو تاريخ [التاريخ الجمعي] والميكرو تاريخ [التاريخ الإفرادي]. هذا الانتقال على مستوى مواضيع المرجع، والملاءمة المُقبلة لا يسير من دون انتقال على صعيد المناهج وأنماط التفسير. إن مفاهيم الفرادة (فرادة الأفراد أو الأحداث) والتكرارية، والوضع في سلسلة ستكون موضع اختبار متشدد، وأكثر من ذلك مفهوم الإكراه الجماعي وتلازماً مفهوم التلقي السلبي أو عدمه من قِبل الفاعلين الاجتماعيين. وهكذا فستطل علينا في نهاية المسيرة مفاهيم جديدة من مثل التملك والمفاوضة.

لقد اتخذتُ بعض التراجع بالنسبة إلى عمل المؤرخ، وأردتُ أن أتحقق من

---

(10) إني أبرِّر هذا التعبير في القسم الرابع من الفصل 1 من الجزء الثالث (ص495 ـ 508)، المكرَّس للعلاقة بين الحقيقة وبين التأويل في التاريخ.

الأطروحة القائلة إن التاريخ بما هو أحد علوم الاجتماع، لا يشذ عن ميدانه بالتباعد بالنسبة إلى التجربة الحية، تجربة الذاكرة الجماعية، هذا مع العلم أنه يعلن ابتعاده عما يسمى خطأً في أغلب الأحيان الوضعانية أو بصورة أصوب التاريخ المؤرخن histoire historisante، وذلك من أجل تمييز عصر سنيوبوس ولانغلوا في بداية القرن [العشرين]. قد نظن أنه مع هذا «الموضوع الجديد» فإن التاريخ يجاور عن قرب، بمعرفة من أو من دون معرفة، الفينومينولوجيا وخصوصاً تلك الخاصة بالعمل، أو كما أحب أن أقول تلك الخاصة بالإنسان الممارس والمتألم. على الرغم من تقصير المسافات يبقى تاريخ العقليات و/أو تاريخ التمثُّلات (التصورات) قائماً على الضفة الأخرى من القطيعة الإبستيمولوجية التي تفصله عن نوع الفينومينولوجيا التي مورست في الجزء من هذا المصنَّف المكرَّس للذاكرة وبشكل خاص الذاكرة الجماعية، باعتبار أن الذاكرة تشكل إحدى سُلطات هذا الكائن الذي أسمِّيه الإنسان القادر. إن التطورات الأحدث لتاريخ التمثيلات (التصورات) يقترب بقْدر ما تسمح به الناحية الموضوعية للتاريخ من المفاهيم المتصلة بمفهوم السلطة ـ المقدرة على العمل، المقدرة على القول، المقدرة على السرد المقدرة عند المرء على النسبة إلى ذاته أصل أعماله الخاصة به. إن الحوار بين تاريخ التمثلات وبين تأويلية الممارسة العملية سيخرج منه أشد التصاقاً خصوصاً أننا لن نتجاوز العتبة غير المرئية للمعرفة التاريخية.

غير أن هناك سبباً أكثر رهافةً لاهتمامي بتاريخ العقليات والتمثُّلات، وهو سبب قد تضخم حتى أنه ملأ كل نهاية هذا الاستقصاء. سأستبق ما سأقوله في القسم الأخير من هذا الفصل فأعترف أن هذا السبب قد فرض نفسه نهائياً منذ اللحظة، والأسباب سنقولها لاحقاً، التي فضلت فيها مفهوم التمثُّل (التصور) على مفهوم العقلية. ولقد برزت على الصعيد الأول حالة لم تكن حالة تشويش أو عدم تمييز بل حالة من التعيين التضافري. حصل أن كلمة تمثُّل (تمثيل) استُعملت في هذا المصنَّف في ثلاثة سياقات مختلفة، وعلينا أن نبرهن على أن هذا الأمر لم يكن مجرد صدفة دلالية، جناس لفظي يؤسف له، حاصل من فقر أو عجز في معجم المفردات. هذه الكلمة تشير أولاً إلى لغز الذاكرة الأكبر بالنسبة إلى الإشكالية اليونانية مع (الأيقونة، الصورة) وصنوها، (الخيال)؛ لقد قيل وأُعيد هذا القول مراراً إن الظاهرة الذاكرية تقوم على الحضور

داخل النفس لشيءٍ غائب، أضف إلى ذلك أنه لم يعد موجوداً، بل قد كان سابقاً. وسواء استدعيت الذكرى فقط كحضور أي بصفة أمر مُتلقى، انفعال، أو أننا بحثنا عنها بجهد كبير في عملية الاستذكار التي تنهيها عملية التحقق، فإنها تظل تمثِّل، تصوِّر، حضوراً من جديد. إن مقولة التمثُّل (التمثيل) تظهر مرَّةً ثانية، ولكن ضمن نظرية التاريخ، بصفتها المرحلة الثالثة لعملية كتابة التاريخ، حين يصل عمل المؤرخ الذي بدأه في الأرشيف، إلى نشر كتاب أو مقالة من أجل المطالعة. الكتابة التاريخية أصبحت كتابة أدبية. سؤال محرج يغزو عندها فضاء الفكر الذي فتح بهذه الطريقة: كيف تحافظ العملية التاريخية، بل كيف تتوج في هذه المرحلة طموح الوصول إلى الحقيقة الذي يميِّز التاريخ عن الذاكرة، وكيف تواجه عند الضرورة نُذُر هذه الأخيرة بالأمانة؟ بالضبط تماماً: كيف ينجح التاريخ، في كتابته الأدبية في أن يتميَّز عن القصة الخيالية؟ إن طرح هذا السؤال يعني أن نتساءل في أي شيء يبقى التاريخ أو بالأصح يصبح تمثُّلاً وتمثيلاً للماضي، وهذا ما لا تقوم به القصة الخيالية، على الأقل في قصدها، حتى وإن كانت كذلك بنوع من الإضافة. وهكذا، فإن كتابة التاريخ تعيد في مرحلتها النهائية اللغز الذي أثارته الذاكرة في مرحلتها الأولى. إنها سعيدة وتُغنيه بكل المكتسبات التي وضعناها بمجملها تحت رعاية أسطورة **فيدروس**، تحت تأثير الكتابة. المسألة عندها تصبح أن نعرف إن كان التمثيل التاريخي للماضي قد حلَّ الاستعصاءات apories المتعلِّقة بتمثله الذاكري أو أنه فقط غيَّر مكانها. علينا أن نضع استعمال التعبير «التمثُّل» عند المؤرخين آخذين بعين الاعتبار هاتين المناسبتين الكبيرتين. فبين التمثُّل الذاكري في بداية خطابنا وبين التمثيل الأدبي الواقع في نهاية مسار عملية كتابة التاريخ، فإن التمثُّل يعرض نفسه بوصفه غرضاً موضوعاً، بوصفه مرجعاً لضرب من الخطاب التاريخي. هل من الممكن أن التمثيل ـ الموضوع الخاص بالمؤرخين لا يحمل علامة اللغز الأولى للتمثُّل الذاكري للماضي، ولا يستبق اللغز النهائي للتمثيل التاريخي للماضي؟

سنكتفي في ما تبقى من هذا القسم بتذكير مختصر للحظات القوية لتاريخ العقليات منذ تأسيس «المدرسة الفرنسية للحوليات» حتى العصر الذي أَطلق عليه المراقبون من مؤرخين وغير مؤرخين اسم الأزمة. سنقطع عن قصد هذه الجولة السريعة وسنواجه المشاريع الثلاثة الكبرى التي وإنْ لم تكن تدخل ضمن الحدود

الدقيقة لتاريخ العقليات والتمثلات، فإنها قد وُجِّهت إلى مجمل العلوم الإنسانية طلباً في الصرامة علينا اليوم أن نتساءل إن كان التاريخ اللاحق قد استجاب له، بل وبشكل أعم إن كان أي تاريخ للتمثلات بقادر على الاضطلاع به.

بدايةً. إن الجيل الأول «لمدرسة الحوليات» أي جيل المؤسسَيْن لوسيان فيفر ومارك بلوك هو الذي يستحق أن نسأله، وذلك ليس فقط لأن تأسيس المجلة عام 1929 كان حدثاً، بل لأن مفهوم العقلية يتخذ في أعمال المؤسسَيْن أهمية لن تجد لها معادلاً إلّا مع الجيل التالي، في العصر المحوري الذي طبعه إرنست لابروس وعلى الأخص فرنان بروديل. هذه السمة بارزة جداً خصوصاً أن **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** وهذا كان اسمها في المعمودية، قد تميَّزت بشكل خاص بنقل الاهتمام من السياسي نحو الاقتصادي، وبرفض شديد للتاريخ على طريقة سنيوبوس ولانغلوا والتي كانت تسمَّى خطأً وضعانية، مع الاحتمال الشديد في الخلط بينها وبين تراث كونت، وكانت تسمى بطريقة أقرب إلى الصواب مؤرخنة، بسبب خضوعها بالنسبة إلى مدرسة ليوبولد رانكِه (Ranke) الألمانية. كان هناك رفض شامل بالجملة للتفرد، تفرد الحدث وتفرد الأفراد، وللتسلسل الزمني الذي يرويه السرد، وللسياسي بما هو موقع متميِّز للعقلانية. أخذ الجميع يبحث عما هو منتظم وثابت ودائم على نحو النموذج القريب من الجغرافيا، الذي بلغ ذروته مع فيدال دو لا بلاش، وكذلك من الطب التجريبي عند كلود برنار (Claude Bernard)، لقد عارض الباحثون السلبية المفترضة للمؤرخ الذي يواجه مجموعة من الوقائع بالتدخل النشط الإيجابي للمؤرخ في مواجهة وثيقة الأرشيف[11]. حتى وإن حصل أنَّ لوسيان فيفر قد أخذ من ليفي ـ بريل مفهوم العقلية (الذهنية)، فلقد كان ذلك من

(11) إنَّ أول ضربة وُجِّهت كانت عام 1903 قام بها ف. سيمياند في مقاله الشهير «المنهج التاريخي والعلم الاجتماعي»، **مجلة التركيب التاريخي**، 1903، وقد أُعيد نشره في **الحوليات** 1960؛ وكان الهدف مصنَّف سنيوبوس **المنهج التاريخي مطبَّقاً على العلوم الاجتماعية** (1901). إنَّ التاريخ المؤرخن، وهو موضوع كل أنواع السخرية يستحق أفضل أن يسمى المدرسة المنهجية، بحسب رغبة غبريال مونو، مؤسس **المجلة التاريخية** التي سعت **مجلة الحوليات** إلى أن تنافسها. هناك حكم أكثر إنصافاً كما قلنا أعلاه يمكن أن نقرأه عند أنطوان بروست «سنيوبوس مراجعاً»، مقالة سابقة، (انظر أعلاه: ص270 هامش 56).

أجل إعطاء تاريخ يخص حالة معيَّنة تختص بسيرة حياة تاريخية الخلفية المناسبة لما دعاه «أداة ذهنية»[12]. وحين عمم بهذا الشكل مفهوم العقلية أو الذهنية إلى ما هو أبعد مما كان يسمى «العقلية البدائية» فلقد أصاب الباحث هدفين بضربة واحدة: لقد توسعت حلقة البحث التاريخي إلى ما هو أبعد من الاقتصادي وخصوصاً من السياسي، وجاء الرد من تاريخ متجذر في الاجتماعي على تاريخ الفكر كما يمارسه الفلاسفة ومعظم مؤرخي العلوم. وهكذا فقد حفر تاريخ العقليات أخدوده الطويل بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الفكري القائم خارج التاريخ[13].

عام 1929 كان فيفر قد نشر كتابه حول **لوثر** (1928)، وقد أضاف إليه **رابليه** و**مرغريت دو نافار**[14]. هذه الكتب الثلاثة تبدو في مظهر كتب السيرة إلاَّ أنها تطرح مشكلة تظهر بصورة أخرى حين سيتساءل التاريخ حول قدرته نفسها بأن يمثل الماضي، أي مشكلة حدود التمثيل[15]. لقد واجه فيفر مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر فأثبت بشكل مقنع أن الإيمان المتوفر في عصر معيَّن (التعبير ليس لفيفر) «أداته الذهنية» لا تسمح بالإعلان عن الإلحاد، ولا حتى بتكوين رؤية للعالم ملحدة بشكل علني. ما يستطيع أن يتصوره وما لا يستطيع أن يتصوره عن العالم إنسان يعيش في عصر معيَّن، هذا ما يستطيع تاريخ العقليات أن يقترح في أن يبيِّنه، حتى وإن اضطر إلى أن يبقى من دون تحديد مسألة معرفة من الذي يفكر في هذه الطريقة بواسطة «الأداة الذهنية» تلك. هل الجمعي غير متميِّز كما يوحي إلى ذلك ضمناً مفهوم الأداة الذهنية؟ هنا فإن المؤرخ يثق بعلم نفس ش. بلوندل وعلم اجتماع ليفي - بريل ودوركهايم.

والواقع أن مارك بلوك كان قد صادف في كتابه **الملوك العجائبيين** (1924) ثم في **المجتمع الإقطاعي** (1939، 1940، 1948، 1967، 1968) مشكلة مماثلة: كيف

---

(12) لوسيان فيفر، **معارك من أجل التاريخ**، باريس، أرمان كولان، 1953.

(13) أ. بورغيير، **تاريخ تاريخ**: ولادة «الحوليات»، ج. روفل: **التاريخ والعلم الاجتماعي**، نماذج «الحوليات»، **الحوليات**، عدد 11، 1979، «الحوليات، 1929 ـ 1979»، ص1344 وما يليها.

(14) ل. فيفر، **مصير: م. لوثر**، باريس، 1928، طبعة جديدة، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1968؛ **مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر: دين رابليه**، باريس، ألبان ميشال، 1942.

(15) انظر أدناه، الجزء الثاني، الفصل 3.

استطاعت الشائعة، الخبر الكاذب حول قدرة الملوك على شفاء مرض داء الخنازير [سل طفولي] أن تنتشر وتفرض نفسها، لو لم يكن هناك تعبد شبه ديني نحو النظام الملكي؟ علينا أن نفترض قوة بِنية ذهنية خاصة هي «العقلية الإقطاعية»، مع التنبه لعدم الوقوع في أي شطط يتضمن مغالطة تاريخية. على العكس من تاريخ الأفكار، المجتث من التربة الاجتماعية، على التاريخ أن يترك المجال لمعالجة تاريخية واعية «لطرق الإحساس والتفكير». ما يهم هنا الممارسات الجماعية والرمزية والتصورات الذهنية غير المُدرَكة التي تقوم بها مختلف المجموعات الاجتماعية، حتى أن فيفر يعتريه القلق بخصوص محو الفرد في مقاربة مارك بلوك للقضية.

بين المجتمع وبين الفرد فإن لعبة ما يسميه نوربرت إلياس الحضارة لا تقاس بمكيال واحد من قِبل مؤسسي **مدرسة الحوليات**. إن تأثير دوركهايم أعمق لدى بلوك، بينما يتركز الانتباه عند فيفر على تطلعات رجال عصر النهضة نحو الفردية[16]. غير أن ما يجمعهما هو من جهة، التأكيد أن وقائع الحضارة تنفصل على خلفية تاريخ اجتماعي، ومن جهة ثانية، الاهتمام بعلاقات الترابط بين مختلف حلقات نشاط مجتمع معيَّن، وهذا الاهتمام يعفينا من الانغلاق في الطريق المسدود للعلاقات بين البِنى التحتية وبين البِنى الفوقية على الطريقة الماركسية. وفوق ذلك كله هناك الثقة في المقدرة الجامعة للتاريخ بالنسبة للعلوم الاجتماعية المجاورة: علم الاجتماع، الأثنولوجيا (علم السلالات)، علم النفس، الدراسات الأدبية، علم اللسانيات. «إن الإنسان المتوسط بحسب الحوليات» كما يقول ذلك فرنسوا دوس[17]، هذا الإنسان الاجتماعي ليس هو الإنسان الأبدي، بل هو صورة محددة تاريخياً لمذهب مركزية الإنسان، للمذهب الإنساني الموروث من عصر الأنوار، ذلك الإنسان نفسه الذي يهاجمه فوكو. ولكن مهما كانت الاعتراضات التي يمكن أن نرفعها في وجه هذه الرؤية للعالم التي تعود إلى التأويل الذي لا ينفصل عن

---

(16) يقارن كتاب «فيفر» عن رابليه بكتاب باختين عنه.

(17) فرنسوا دوس، **التاريخ المفتت. من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، مصدر سابق، علينا ألاَّ نهمل مطالعة المقدمة الجديدة في عام 1997 التي تأخذ بعين الاعتبار التطورات التي سآخذها بعين الاعتبار بدوري في ما تبقى من هذا الفصل، وذلك اقتفاءً بأثر برنار لوبوتي.

الحقيقة في التاريخ[18]، يمكننا أن نتساءل بحق، في هذه المرحلة من خطابنا ما هي التمفصلات الداخلية لهذه البِنى الذهنية وهي في مسار تطورها، وبشكل خاص كيفية تلقي الضغط الاجتماعي الذي تمارسه على الفاعلين الاجتماعيين واستقباله. إن مذهب الحتمية déterminisme الاجتماعوية sociologisant أو النفسانوية psychologisant للحوليات في عهد سيطرتها لن توضع موضع التساؤل إلّا حين سيعود التاريخ إلى ذاته عينها فيطرح إشكالية الأعلى والأسفل للمجتمعات في نقطة ممارسة السلطة.

بعد الحرب العالمية الأولى ستشهد «مدرسة الحوليات» (ومجلتها التي ستُعرف بعد الآن باسم **الاقتصادات، المجتمعات، الحضارات**) بتفضيلها الاقتصاد كمرجعية متميِّزة. تتناسب مع هذه الكفاءة الأولى أداة تحويل المعطيات إلى كميات التي طبِّقت على الوقائع المتكررة، وعلى السلاسل المتتابعة التي تُعالَج إحصائياً بمؤازرة من الكمبيوتر (الحاسوب). وقد بدا أن ناحية المذهب الإنساني عند الجيل الأول قد كتبت بسبب إكبار القوى الاقتصادية والاجتماعية. ولقد عملت بنيوية كلود ليفي ـ ستروس في وقتٍ واحد كعملية تشجيع ومنافسة[19]. كان لا بد عندها من معارضة ثوابت علم الاجتماع السائد ببِنى تظل تاريخية أي متغيِّرة. وهذا ما يرضي المفهوم الشهير للحقبة الطويلة الذي وضعه بروديل على قمة هرم منحدر من الحقب بحسب ترسيمة تذكِّرنا بثلاثي إرنست لابروس «البِنية، الظرف، الحدث». إن تكريم الزمان بهذه الطريقة قد وضع إلى جانب فضاء الجغرافيين الذي يخفف ثباته الخاص به من سرعة الحقب. إن الفزع الذي يشعر به بروديل تجاه الحدث أمر مشهور جداً فلا حاجة بنا إلى التشديد عليه[20]. ما يبقى إشكالياً هو الصلة بين

---

(18) انظر أسفل: الجزء الثالث، الفصل 1.

(19) كلود ليفي ـ ستروس **التاريخ والأنثولوجيا** (علم الأنساب)، **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق**، 1949، أعيد نشر المقال في كتاب **الأنثربولوجيا البنيوية**، باريس، بلون، 1973، وقد رد عليه فرنان بروديل في «التاريخ والعلم الاجتماعي الحقبة الطويلة» الحوليات، 10 ديسمبر/ كانون الأول 1958، ص725 ـ 753، وقد أعيد نشر المقال في كتاب **كتابات حول التاريخ**، باريس، فلاماريون، 1969، ص70.

(20) لقد عرضت بالتفصيل الإبستيمولوجيا المستعملة في الكتاب الرئيسي لبروديل، **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني**، مصدر سابق، في كتابي =

أزمنة متجمعة ومتراكمة أكثر مما هي ديالكتيكية، وذلك بحسب إمبريقية مبتعدة قصداً عن كل نظر مجرد، على خلاف إعادة البناء المتأنية لتعددية الأزمنة الاجتماعية التي قام بها جورج غورفتش (Georges Gurvich) 1894-1967. لن يواجه حقاً هذا الضعف المفهومي للنموذج البروديلي إلّا حين ستؤخذ بعين الاعتبار المسألة التي يطرحها تغيُّر المقاييس التي تتفحصها نظرة المؤرخ. بهذا الصدد، فإن الرجوع إلى التاريخ الشامل الموروث من المؤسسين والذي أعاد تأكيده بقوة خلفاؤهم، لا يسمح لنا إلاّ بتوصية متحفظة هي القول بوجود ترابطات حيث يرى الآخرون، وعلى رأسهم الماركسيون، أن هناك خضوعات بخط مستقيم أفقية أو عمودية بين مختلف مكوِّنات العلاقة الاجتماعية. علاقات الترابط هذه لا يمكن رسم إشكاليتها من أجل ذاتها إلاّ في مرحلة لاحقة في التفكير، حين يكون تفضيل المدى الطويل (الحقبة الطويلة) قد أُلحق بوضوح بخيار بقي من دون تحفيز، من أجل الماكرو تاريخ [التاريخ الجمعي]، على نموذج العلاقات الاقتصادية.

إن هذا التحالف بين الحقبة الطويلة وبين التاريخ الجمعي (الماكرو تاريخ) يسم مساهمة الجيل الثاني للحوليات في تاريخ العقليات، هناك ثلاثية أخرى غير ثلاثية الحقبات المتراتبة تؤخذ هنا بالحسبان وهي ثلاثية الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. غير أن الطبقة الثالثة لهذا الصاروخ، بحسب الملاحظة الهزلية لبيير شونو (Pierre Chaunu)، محامي التاريخ المتسلسل والكمي، لا تخضع أقل من الطبقتين الأخريين لقواعد المنهج المرتبطة بخيار الحقبة الطويلة. إن الأولية عينها المعطاة للوقائع المتكررة، أو السلسلة أو المحسوبة كماً تصلح للذهني كما للاقتصادي والاجتماعي. هناك أيضاً القدر الغاشم عينه الذي يوحي به مشهد الضغط الزاحف للقوى الاقتصادية، والذي يؤكده مشهد ثبات الفضاءات الجغرافية المأهولة بالسكان، وهذا يجعلنا نميل إلى رؤية للإنسان وقد أرهقته قوى أكبر من قواه، كما نرى ذلك في كتاب بروديل العظيم الآخر **الحضارة المادية، الاقتصاد والرأسمالية**

= **الزمان والسرد**، **الجزء I**، مصدر سابق، ص182 ـ 190. [ص162 ـ 170 في الترجمة العربية]، ولقد كابدتُ في تلك المناسبة كي أقيم بناءً قد أدعوه اليوم سردياً لكل المصنَّف، حيث كان يسرُّني أن أعتبر البحر المتوسط نفسه كما لو كان تقريباً الشخصية البطلة في حبكة رواية ضخمة جغرافية وسياسية.

(1979). هل نحن بعيدون هنا عن قفص ماكس فيبر الفولاذي؟ ألم يمنع المذهب الاقتصادي نشر هذا الطابق الثالث، كما توحي بذلك تحفظات بروديل نحو أطروحات ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية؟

ألم يتحقق حلم التاريخ في توحيد كل العلوم الاجتماعية المتقاربة فقط لصالح أنثربولوجيا تفزعها البنيوية، وذلك على الرغم من رغبتها في أرخنة هذه الأخيرة؟ بروديل على الأقل عارض بشدة حتى إحالته إلى التقاعد وإلى ما بعد ذلك حتى وفاته التهديد بالتشتت بمطلب التاريخ الشامل.

في الجردة التي قامت بها المجلة عام 1979 في ذكرى مرور خمسين سنة على صدورها[21] ذكر المحررون أن الجماعة التي تجمعت حولها قد شاءت أن تقترح «برنامجاً أكثر مما شاءت أن تقترح نظرية»، غير أنهم يقرُّون بأن تعددية المواضيع الخاضعة لبحث متخصص جداً وتقني أكثر فأكثر تعرض لخطر «أن يظهر من جديد إغراء تاريخ تجميعي حيث النتائج المكتسبة تساوي أكثر من الأسئلة المطروحة». يواجه جاك روفيل (Jacques Revel) هذا الخطر في مقال يوقعه يأتي بعد مقال أ. بورغيير الذي ذكرناه سابقاً، تحت عنوان **التاريخ والعلم الاجتماعي نماذج مجلة الحوليات** (ص1360 ـ 1377). وهو يتساءل ما هي «وحدة حركة ثقافية تدوم منذ نصف قرن»؟ «ما هو الأمر المشترك بين البرنامج الموحد جداً للسنوات الأولى وبين التشتت البيِّن للتوجهات الأحدث؟» ويفضل روفيل أن يتكلم عن نماذج فردية خاصة تتالت الواحد بعد الآخر من دون أن تلغي بعضها بعضاً. إنَّ رفض التجريد، والدفاع عن العياني ضد المختصر يجعلان من الصعب صياغة هذه النماذج. في السنوات الأولى للمجلة كانت هناك سيادة نسبية للاقتصادي والاجتماعي، من دون أن يصبح الاجتماعي «موضوع مفهمة منسقنة ممفصلة»، إنه بالأحرى مكان لجردة منفتحة دوماً للمراسلات والعلاقات التي تؤسس تشابك الظواهر. إننا نرى بطريقة أفضل الطموح إلى إقامة تنظيم حول التاريخ يجمع حزمة العلوم الاجتماعية، بما فيها علم الاجتماع وعلم النفس، ومقاومة «المذهب المعادي للتاريخ والإرهابي أحياناً»، الذي جاء من قراءة كتابَي كلود ليفي ـ ستروس

(21) **الحوليات**، 1929 ـ 1979، **مجلة الحوليات**، 1979، ص1344 ـ 1375.

المدارات الحزينة (1955) و**الأنثربولوجيا البنيوية** (1958)، مما نرى البِنية المفهومية التي تكمن وراء هذا الطموح وهذه المقاومة. لهذا فإن موضع رهان الاستمراريات وخصوصاً القطيعات ليس من السهل حصره وتبيانه. إننا لا نعرف بالضبط «أي مجموعة من المعرفة تتحطم أمام أنظارنا من عشرين سنة». هل الإنسان وحده، إن جاز لنا القول، هو الموضوعة الموحدة «لتنظيم خاص للخطاب العلمي»، حتى أننا نستطيع أن ننسب إلى محو هذا الموضوع المؤقت انتصارات حقل البحث اللاحقة؟ إن المؤلف يعي جيداً خطاب تفجُّر التاريخ، بل خطاب ف. دوس حول **التاريخ المفتت**، وهو يصرُّ على رفضه وعلى تأكيد اقتناعه المرتبط بالمطالبة بتاريخ إجمالي أو شامل. رفض لإقامة الحواجز، واقتناع بالتماسك وبالتلاقي. غير أنه لا يستطيع أن يخفي قلقه: «كل شيء يمرُّ كما لو أنَّ برنامج التاريخ الإجمالي لا يقدم سوى إطار محايد من أجل جمع التواريخ الخاصة والتي لا يثير ترتيبها مشكلة». من هنا السؤال: «تاريخ تفجّر أو تاريخ يُبنى؟» المؤلف لا يختار.

وماذا يحصل، في هذا الضباب المفهومي، لتاريخ العقليات الذي لا تذكره هذه الجردة (ولا كذلك الفروع الرئيسية الأخرى لشجرة التاريخ)؟

هناك بعض المؤرخين الذين جابهوا هذه الأسئلة وهذه الشكوك غير أنهم عرفوا كيف يحافظون على المعقولية ضمن منطقة تاريخ العقليات، حتى وإن وضعوها تحت رعايات أخرى. هذه هي حال روبير ماندرو (Robert Mandrou) الذي وضع كل عمله تحت رعاية **علم النفس التاريخي**[22]. ولقد كلَّفته **الموسوعة أونيفرساليس** *Encyclopedia Universalis* بكتابة مقالة يدافع فيها ويشرح تاريخ العقليات[23]. لقد عرَّف ماندرو موضوعه على الشكل التالي: «إن [هذا التاريخ] يضع أمامه كهدف إعادة بناء التصرفات والتعابير والسكوت التي تترجم تصورات العالم والحساسيات الجماعية، التمثُّلات والأساطير والقيم التي تقربها أو تتلقاها

(22) روبير ماندرو، «المدخل إلى فرنسا الحديثة. مقالة في علم النفس التاريخي» (1961)، طبعة جديدة، باريس، ألبان ميشال، 1998. في الثقافة الشعبية في فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. المكتبة الزرقاء في تروا، (1964). طبعة جديدة، باريس، إيماغو، 1999. «قضاة وسحرة في فرنسا في القرن السابع عشر. تحليل في علم النفس التاريخي». باريس، منشورات سوي، 1989.

(23) «موسوعة Universalis»، 1968، المجلد 8، ص436 ـ 438.

المجموعات أو المجتمع الشامل والتي تؤلف محتويات علم النفس الجماعي، كل هذه تزودنا بالعناصر الأساسية لهذا البحث». (نحن نتعرف هنا إلى المعادلة بين العقلية أو الذهنية mentalité للمؤلفين باللغة الفرنسية وكلمة Weltanschauung (رؤية للعالم) عند الألمان، التي من الأرجح أن يكون مفهوم العقلية (الذهنية) ترجمة لها. أما بالنسبة إلى المنهج الذي يمارسه روبير ماندرو، وهو **علم النفس التاريخي**، فإنه يستند إلى مفاهيم عملانية ذات تعريف متشدد: رؤى للعالم، بِنى، ظروف. من ناحية، فإن رؤى العالم لها تماسكها الخاص بها. من ناحية ثانية، هناك ضرب من الاستمرارية البنيوية يعطيها استقراراً بارزاً. أخيراً، فإن الإيقاعات والتقلبات الطويلة والقصيرة، تعيِّن أوقات اللقاءات الظرفية. يعرض ماندرو بهذه الطريقة نفسه على أنه مؤرخ الذهني الجماعي الأكثر وثوقاً بمعقولية تاريخ العقليات (الذهنيات)، وذلك بحسب مفهومية تذكِّرنا بمفهومية إرنست لابروس (بِنية، ظرف، حدث) ـ وأقل مؤرخ يعطي أهمية إلى الكتابة المرتبطة بالتحليل النفسي لعلم النفس الجماعي، وذلك على عكس ميشال دوسيرتو.

كذلك، وعلى هامش «مدرسة الحوليات» ينشر جان ـ بيار فيرنان (Jean-Pierre Vernant) عام 1965 كتابه الرئيسي الذي عرف العديد من الطبعات المتتالية، **الأسطورة والفكر عند اليونان**[24]. ويقول عنه إنه «دراسة في علم النفس التاريخي» ويضعه تحت رعاية عالم النفس إنياس مايرسون (Ignace Meyerson) (الذي يهديه الكتاب)، وفي قرب متخصص آخر في التراث اليوناني هو لويس جرنيه (Louis Gernet). ويتعلَّق الأمر بـ«تحقيقات مكرسة للتاريخ الداخلي للإنسان اليوناني، ولتنظيمه الذهني وللتغييرات منذ القرن الثامن قبل الميلاد إلى القرن الرابع ق.م. التي تؤثِّر في كل لوحة نشاطاته ووظائفه النفسية: أُطُر الفضاء والزمان، الذاكرة، الخيال، الشخص، الإرادة، الممارسات الرمزية، والتحكم في الإشارات، أنماط الاستدلال والمقولات الفكرية» (**الأسطورة والفكر عند اليونان** ص5). بعد ذلك بعشرين سنة يعترف المؤلف بقرابته من التحليل البنيوي المطبَّق على أساطير أخرى أو مجموعات أسطورية يونانية من قِبل العديد من العلماء ومنهم مارسيل ديتيان

---

(24) ج.ب. فرنان، **الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي**، باريس، ماسبيرو، 1965، طبعة جديدة، لاديكوفيرت، 1985.

(Marcel Détienne)، الذي ينشر معه كتاب **حيل العقل: عقلية اليونان** (فلاماريون، 1974). أما الكتاب الذي نشره بالاشتراك مع بيير فيدال ـ ناكيه (Piere Vidal-Naquet) **الأسطورة والتراجيديا** (المأساة) **في اليونان القديمة** (ماسبيرو، 1972) فهو يحمل من دون أدنى شك التأثير عينه. من البارز أن جان ـ بيار فيرنان لا يقطع مع المذهب الإنساني للجيل الأول للحوليات، إن ما يهمه في نهاية التحليل هو المسيرة الملتوية التي تقود من الأسطورة إلى العقل. وكما كان الأمر في كتاب **الأسطورة والتراجيديا** فالمهم هو إظهار «كيف ترتسم من خلال التراجيديا القديمة في القرن الخامس قبل الميلاد الملامح الأولى المترددة للإنسان الفاعل الحقيقي، سيد أفعاله والمسؤول عنها، والمالك لإرادته» [**الأسطورة والفكر عند اليونان**، ص7].

ويلح المؤلف: «من الأسطورة إلى العقل: هذان كانا القطبين، في لمحة بانورامية، اللذين تقرر بينهما على ما يبدو، في نهاية هذا الكتاب، مصير الفكر اليوناني» (المصدر نفسه)، وذلك من دون إغفال الاعتراف بخصوصية بل بغرابة هذا الشكل من العقلية (الذهنية) كما يشهد على ذلك التحقيق حول «تبدلات هذا الشكل الخاص ـ اليوناني الطابع بامتياز ـ من الذكاء الملتوي المصنوع من الحيلة والدهاء والمهارة والخداع والشطارة من كل جنس»، «عقلية» اليونان الخليط «التي لا تعود كليّة إلى الأسطورة ولا كليّة إلى العقل». (المصدر نفسه).

غير أن الانحدار الرئيسي في تاريخ العقليات داخل «مدرسة الحوليات» سوف يصب في دفاع غير أكيد عن حقه في الوجود منذ الجيل الثاني، جيل لابروس وبروديل، وبشكل أكبر في عهد ما سمي «التاريخ الجديد»، من ناحية نحن أمام مشهد ضياع المعلم مما جعل الكلام يدور عن تاريخ متفجر بل عن تاريخ مفتت، ومن ناحية ثانية وبسبب هذا التشتت نفسه كان كلام عن انفراج في الجو، وهكذا فنحن نجد تاريخ العقليات بكامل حقوقه بين «المواضيع الجديدة» «للتاريخ الجديد»، في المجلد الثالث من المصنَّف الجماعي الذي رعاه جاك لوغوف وبيار نورا، **عمل التاريخ**. إلى جانب **قضايا جديدة** (الجزء الأول) و**مقاربات جديدة** (الجزء الثاني)، ويتحرر تاريخ العقليات حين يتلاشى مشروع التاريخ الشامل. ولقد بقي عند البعض من سلطة الوصاية القديمة للتاريخ الاقتصادي شغف بالحقبة الطويلة والدراسة الكمية، على حساب محو صورة الإنسان من المذهب الإنساني

الذي كان بلوك وفيفر ما زالا يناديان به. لقد قدم، بشكل خاص، تاريخ المناخ الإجراءات والاستراتيجيات لهذا «التاريخ من دون البشر»[25]. إن هذا التعلق الشديد بالتاريخ المتسلسل أظهر عن طريق التباين، التشوش المفهومي لمفهوم العقلية (الذهنية) عند أولئك الذين قبلوا احتضان هذا التاريخ الخاص. بهذا الصدد، فإن تقديم جاك لوغوف لهذا «الموضوع الجديد»[26] وهو موضوع «العقليات»، مثبط أكثر لروح الصرامة مما كان عليه الحال مع جردات الحساب الختامي التي قام بها دوبي (Duby) وبندرو. إن الصعود بقوة للموضع topos المعلن عن اختفائه المحتمل قد رحبت به كلمة مقلقة لمارسيل بروست: «العقلية تعجبني. هناك كثرة من كلمات جديدة يقذف بها أحدهم». أما أن يغطي هذا التعبير واقعاً علمياً أو أن ينم عن تماسك مفهومي، فالأمر يبقى إشكالياً. مع ذلك، فإن الناقد يريد أن يعتقد بأن عدم دقته نفسها ترشحه ليقول «ما وراء التاريخ» ـ إنه يعني التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وهكذا يقدم تاريخ العقليات تغرباً [. . .] للمُسمِّين بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي وخصوصاً بماركسية مبتذلة بنقلهم إلى «هذا المكان الآخر» الذي شكلته العقليات. وهذا ينفذ رجاء ميشليه بإعطاء وجه «لأموات ـ أحياء وقد بعثوا أحياء» (**عمل التاريخ**) وفي الوقت عينه تعاد الصلة مع بلوك وفيفر. ويرتب المفهوم بحسب العصور وبحسب البيئات على طريقة علماء الأثنولوجيا (علم السلالات) وعلماء الاجتماع. وإن كنا نريد التكلم عن الأركيولوجيا (علم الآثار، الحفريات) فذلك ليس بالمعنى الذي سيستخدمه فوكو ولكن بالمعنى العادي لعلم الطبقات الجيولوجية. أما بالنسبة إلى نمط العمل، فإن العقليات تقوم بوظيفتها بشكل آلي، بلا عِلم حامليها، وهي أقل من أفكار متشكلة تقال، بل هي بالأحرى أفكار شائعة، وتراث مستهلك قليلاً أو كثيراً ورؤى للعالم مدوَّنة في ما يجازف الباحثون بتسميته اللاوعي (العقل الباطني) الجماعي. إنْ كان تاريخ العقليات قد استطاع لفترة أن يستحق أخذ مكانه بين «المواضيع الجديدة» فذلك بسبب توسيع دائرة الوثائق، من جهة، إلى كل أثر أصبح شاهداً جماعياً على عصر، ومن ناحية

(25) إمانويل لوروا ـ لادوري، **تاريخ المُناخ منذ العام ألف**. باريس، فلاماريون، 1967.

(26) جاك لوغوف، **العقليات: تاريخ مبهم في عمل التاريخ**، المجلد 3، «مواضيع جديدة»، مصدر سابق، ص76 ـ 94.

أخرى، إلى كل وثيقة متعلقة بتصرفات تبتعد عن العقلية السائدة. إن هذا التأرجح للمفهوم بين العام المشترك وبين الهامشي لصالح الاختلافات المنددة بغياب للمعاصرة عند المعاصرين، قد بدا أنه يبرر على الرغم من تشوشه الدلالي، اللجوء إلى مقولة العقليات. لكن عندها، ليس علينا أن نعامل تاريخ العقليات، بما هو كذلك كموضوع جديد لكن الموضوعات التي يجمعها بلا ترتيب المجلد الثالث من **عمل التاريخ**: من المُناخ إلى العيد مروراً بالكتاب والجسد[27] وكل ما لم يذكر، والانفعالات الكبرى للحياة الخاصة[28]، من دون نسيان الصبية والموت[29].

إن هذا التسجيل لمفهوم العقلية بين «المواضيع الجديدة» للتاريخ بفضل التوسع الذي تحدثنا عنه لتونا لم يكن ليدوم. إن السبب العميق للتنكر له لا يقتصر على التشويش الدلالي، إنه يقوم على خلطٍ أخطر وهو المعالجة غير السليمة للمفهوم كموضوع للدراسة وفي الوقت عينه كبُعد للصلة الاجتماعية مختلفة عن الصلة الاقتصادية، وكذلك كنمط تفسيري. هذا الخلط يجب تحميله لحساب إرث لوسيان ليفي ـ بريل ومفهومه عن «العقلية البدائية». إننا نفسر بالعقلية البدائية المعتقدات غير العقلانية بالنسبة إلى العقلانية العلمية والمنطقية. إننا نعتقد أننا قد تحررنا من الحكم المسبق للمراقب الذي كان ليفي ـ بريل قد بدأ ينتقده في مذكراته المنشورة عام 1949، مطبِّقاً مفهوم العقليات على سيرورات فكرية أو مجموعات من المعتقدات خاصة بجماعات أو مجتمعات بأكملها، متميِّزة بما فيه الكفاية كي تكون سمة وصفية وتفسيرية معاً. إننا نعتقد أن ما يحسب كسِمة مميِّزة

---

(27) جان دولومو، **الخوف في الغرب**، باريس، فايار، 1978، طبعة جديدة سلسلة «Pluriel»، 1979. ميشال فوفل، **الورع الباروكي والابتعاد عن المسيحية في مقاطعة بروفنس في القرن الثامن عشر. المواقف أمام الموت بحسب بنود الوصايا**، باريس، بلون، 1973.

(28) **تاريخ الحياة الخاصة** (بإشراف د. أرييس و ج. دوبي، باريس، سوي، 1987، طبعة جديدة، 1999، سلسلة «بوان»).

(29) فيليب أرييس، **الإنسان أمام الموت**، باريس، سوي، 1977. يمكن كذلك مطالعة الكتب الجميلة جداً لآلان كوربان، ومن بينها **الوخم والنرجس الأسلي. حاسة الشم والمخيال الاجتماعي، القرن الثامن عشر ـ التاسع عشر**، باريس، فلاماريون 1982.

ليس محتوى الخطب المُلقاة ولكنه ملاحظة ضمنية، نسق عقيدة مستتر، ولكن حين نتعامل مع فكرة العقلية في آنٍ واحد كسِمة وصفية وكمبدأ للتفسير فإننا لا نخرج بالتأكيد من مدار مفهوم العقلية البدائية الذي يعود إلى علم اجتماع مطلع القرن العشرين.

إن هذا المزج غير النقي هو الذي حاول جفري أ. ر. لويد (Geoffrey E. R. Loyd) أن يذيبه بطريقة لا رحمة فيها في مصنَّف كان له تأثير كاسح حمل العنوان **فضح العقليات**[30]. إن حجة لويد بسيطة ومباشرة: إن مفهوم العقلية غير نافع ومضر. غير نافع على صعيد الوصف، ومضر على صعيد التفسير. لقد نفع ليفي ـ بريل حين استخدمه كي يصف السمات القَبْل منطقية والصوفية، من مثل فكرة المشاركة المنسوبة إلى «البدائيين». وهو ينفع المؤرخين المعاصرين في وصف وتفسير الأنماط المتباعدة أو المختلفة عن معتقدات عصر لا يجد فيها مراقب يومنا هذا تصوره للعالم: إنه بالنسبة إلى مراقب منطقي ومتماسك وعلمي تبدو مثل هذه المعتقدات التي تعود إلى الماضي، بل وإلى الزمن الحاضر، غامضة أو متناقضة، هذا إذا لم تكن محالة تماماً، كل ترسب لما هو قبل علمي أو خارج العلم يقع تحت هذا الوصف. إنه بناء يقيمه المراقب ويسقطه على رؤية العالم للناس العائشين فيه كعاملين[31]. عند هذا الحد يتحول مفهوم العقلية من الوصف إلى التفسير، وبعد أن كان غير نافع يصبح الآن مضراً، لأنه يعفي من إعادة بناء السياق والظروف التي أحاطت بظهور «المقولات الصريحة التي نستعملها عادة في وصفنا حيث يحتل الحكم المعياري مكاناً هاماً ـ العلم، الأسطورة، السحر والتعارض بين الحرفي والمجازي» (**فضح العقليات**، ص21). إن كل بقية مصنَّف

---

(30) جوفري أ. ر. لويد، **فضح العقليات**، منشورات جامعة كمبردج، 1990، ترجمة فرنسية ف. رينيو، **كي ننتهي من العقليات**، باريس، لاديكوفيرت، سلسلة «العلوم الإنسانية والاجتماعية»، 1996.

(31) «إنَّ التمييز الأساسي، الذي علينا مراعاته بدقة هو التمييز الذي تقيمه الأنثروبولوجيا الاجتماعية بين مقولتَي العامل والمراقب. في تقييم ما هو ظاهرياً غامض أو يشكِّل مفارقة واضحة أُبرهن على أن هناك مسألة أساسية هي بالضبط البرهنة إنْ كانت هناك مفاهيم صريحة بيِّنة تخص المقولات اللسانية أو غيرها». (لويد، المصدر السابق، ص21).

لويد قد كُرست من أجل إعادة بناء السياق والظروف لظهور مقولات المراقب العقلاني والعلمي، وبشكل أساسي في عصر اليونان الكلاسيكي وكذلك في الصين. إن كسب التمييز بين ما قبل العلمي (السحر والأسطورة) هو موضوع تحاليل متشددة، مركِّزة قبل كل شيء على الظروف السياسية والإمكانات البلاغية للاستعمال العام للكلمة في سياقات سجالية. إننا نتعرف هنا إلى اقتحام للمشاكل شبيه بما قام به ج ـ ب فيرنان وكذلك ب. فيدال ـ ناكيه وم. ديتيان[32]. إن غير المقول non-dit المزعوم والضمني الذي يُفترض بمفهوم العقلية أن يصوغه كموضوعة بطريقة إجمالية غير متميِّزة، يتحلل في شبكة معقدة من المكتسبات التدريجية والظرفية.

ولكن هل استطاع لويد بهذا أن ينتهي مع العقليات؟ نعم، بالتأكيد لو تعلق الأمر بنمط كسول من التفسير. إن الرد يجب أن يكون أكثر تحفظاً إنْ تعلق الأمر بمفهوم استكشافي مطبَّق على ما يأبى، داخل نسق من المعتقدات أن يتحلل إلى مجرد محتويات خطاب، والبرهان على ذلك هو لجوء لويد نفسه الملحاح إلى مفهوم «أسلوب البحث» في عملية إعادة بناء النمط اليوناني للعقلانية[33]. عندها فإن الأمر يتعلق بأكثر من «بيانات أو معتقدات تبدو [أي للمراقب] غريبة، عجيبة،

---

(32) جان ـ بيير فرنان، **أصول الفكر اليوناني**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1962؛ طبعة جديدة، 1990، سلسلة «كوادريج». **الأسطورة والفكر عند اليونان**، المجلد 1، مصدر سابق. م. ديتيان و ج.ب فرنان، **حيل الذكاء: عقلية اليونان**، مصدر سابق، م. ديتيان و ج.ب فرنان، **حيل الذكاء: عقلية اليونان**، مصدر سابق. ب فيدال ـ ناكيه، «العقل اليوناني والمدينة» في «الصياد الأسود إشكال الفكر وإشكال المجتمع في العالم اليوناني»، باريس، ماسبيرو، 1967، 1981، 1991.

(33) يتكلم المؤلف عن التمييز بين الحرفي وبين المجازي في عصر اليونان الكلاسيكي فيلاحظ ما يلي: «علينا أن نرى في ذلك في آنٍ معاً عنصراً ونتاجاً لسجال حاد حيث كانت أبحاث الأسلوب الجديد تناضل كي تتميَّز عن أخصامها، لكن ليس فقط عن الطامحين التقليديين للحكمة». (لويد، **كي ننتهي من العقليات**، مصدر سابق، ص63). يتكلم المؤلف بعد ذلك عن العلاقة بين تطور الفلسفة والعلم اليوناني من جهة، والحياة السياسية من جهة ثانية فيتساءل إن كانت هذه الفرضية «يمكنها أن تقرِّبنا من السمات المميِّزة لأساليب البحث التي تمَّت في اليونان القديمة». (المصدر نفسه، ص65). حول التعبير المتكرر «أساليب البحث»، «أساليب الفكر»، انظر الصفحات: 66، 208، 211، 212، 215، 217، 218.

مفارقة، غير متماسكة أو مليئة بالتناقضات» (المصدر السابق، ص34)؛ إذ يتعلق بما يمكن أن نسميه ما يمكن اعتقاده le croyable المُتاح في عصر معيَّن. بالطبع إن هذا الممكن اعتقاده يحدد بالنسبة إلى المراقب، غير أنه مُتاح بالنسبة إلى الذين يعيشونه كعاملين فيه، وبهذا المعنى استطاع ل. فيفر أن يؤكد أن الإلحاد الصريح لم يكن مفهوماً اعتقادياً متاحاً لإنسان من القرن السادس عشر. إننا هنا لا ندل على الطابع اللاعقلاني وما قبل ـ علمي وما قبل ـ منطقي للمعتقد، بل ندل على طابعه المختلف المتميِّز، على صعيد ما يدعوه لويد بالضبط «أسلوب البحث». إن مفهوم العقلية يعود عندها إلى وضعه كموضوع جديد للخطاب التاريخي في الفضاء المتروك مكشوفاً من قِبل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. إنه مفسر، وليس بمبدأ كسول للتفسير. إن نحن قدَّرنا أن إرث مفهوم «العقلية البدائية» غير الملائم يبقى الخطيئة الأصلية لمفهوم العقلية، عندها من الأفضل بالفعل التخلي عنه وتفضيل مفهوم التمثُّل (التصور).

إننا نقترح أن نكتسب بصعوبة الحق في أن نقوم بهذا الاستبدال الدلالي، أولاً بوضع أنفسنا في مدرسة بعض أسياد التشدد (القسم الثاني)، ثم باقتراحنا القيام بدورة لنعرج على مفهوم متوسط هو مفهوم المقياس «وتغييرات المقاييس» (القسم الثالث).

II ـ في بعض أسياد التشدد: ميشال فوكو، ميشال دو سيرتو، نوربرت إلياس

إنني لا أريد أن أسلِّم نموذج لابروس ولا نموذج بروديل حول تاريخ العقليات والتمثُّلات إلى نقد كتابة للتاريخ أحدث قبل أن أُسمع ثلاثة أصوات جاء اثنان منها من خارج عمل كتابة التاريخ بالمعنى الدقيق، غير أنها رفعت، إلى درجة غير مسبوقة من الجذرية، النقاش الجاري في مجموع العلوم الإنسانية. هناك من جهة، مرافعة ميشال فوكو دفاعاً عن علم يريد أن يكون من دون سابق له يسميه حفريات (أركيولوجيا) المعرفة، ثم هناك من جهة ثانية مرافعة ن. إلياس من أجل علم يختص بالتشكلات الاجتماعية ويعتقد أنه عدو للتاريخ إلَّا أنه ينشر ذاته بطريقة حاسمة بنمط تاريخي بيِّن. وبين الاثنين م. دوسيرتو، الخارجي الآتي من الداخل.

إنه لمن المستحسن أن نقرن أقوال فوكو وإلياس كي نحافظ على مطلب التشدد لدى خطاب مؤرخين محترفين تمردوا على نمذجة modélisation رائجة في «مدرسة الحوليات».

لقد توقفنا عن الفحص النقدي لكتاب **حفريات المعرفة**[34] في اللحظة التي تتخلى فيها نظرية الأرشيف عن مكانها لصالح نظرية الأركيولوجيا (الحفريات). يصف فوكو هذا المنعطف بأنه قلب للمسيرة: بعد التحليل التراجعي الذي يقود التشكلات الاستدلالية إلى منطوقات عارية، ها هي لحظة العودة نحو ميادين ممكنة للتطبيق من دون أن يكون الأمر على الإطلاق إعادة إلى نقطة الانطلاق.

تشقُّ الأركيولوجيا (الحفريات) طريقها أولاً بمناسبة مواجهتها مع تاريخ الأفكار. والحال، فإنها تريد أن تعارض منهجها المتشدد بميدان من العلم لم يستطع أن يجد طريقه الخاصة به. بالفعل، فإن تاريخ الأفكار أحياناً يروي تاريخ ما هو جانبي وهامشي (**حفريات المعرفة**، ص179) (الخيمياء وغيرها من الأرواح الحيوانية، نبوءات فلكية وغيرها من اللغات العائمة) وأحياناً «يعيد بناء تطورات في شكل الخط المستقيم للتاريخ» (المصدر السابق، ص180). مرةً جديدة، يكثر النفي: لا تأويل، لا إعادة بناء للمتصلات ولا تركيز على معنى الأعمال على الطريقة البسيكولوجية أو السوسيولوجية أو الأنثربولوجية. باختصار، فإن الحفريات لا تبحث عن إعادة بناء الماضي، ولا أن تكرر ما كان. ولكن ماذا تريد وماذا تستطيع؟ إنها ليست أكثر ولا هي غير إعادة كتابة، أي أنها المحافظة على الشكل الخارجي، وتحويل منظم لما كتب سابقاً (المصدر السابق، ص183). ليكن، لكن ماذا يعني هذا؟ إن المقدرة الوصفية للحفريات تُختبر في أربع جبهات: الطابع الجديد، التناقض، المقارنة، التحويل. على الجبهة الأولى، فإنها تحكم على ما هو أصيل، الذي ليس الأصل ولكنه نقطة القطيعة مع ما قيل سابقاً، المنتظم المألوف الذي ليس الآخر غير المنحرف ولكنه تكديس ما سبق فقيل. يُعرف انتظام الممارسات الاستدلالية بفضل التشابهات التي تؤمِّن التجانس المنطوق والتراتبيات

(34) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة العلوم الإنسانية»، 1969.

التي تقيم بِنى هذه الأخيرة وتسمح بإقامة شجرات الاشتقاقات، كما نرى ذلك في اللسانيات مع بروب (Propp) والتاريخ الطبيعي مع لينيه (Linné). على الجبهة الثانية، فإنها تثق بالتماسك في تاريخ الأفكار حتى أنها تعتبر هذه الأخيرة «قاعدة استكشاف والتزام بإجراء، وشبه إلزام أخلاقي بالبحث» (المصدر السابق، ص195). بالطبع، هذا التماسك هو نتيجة للبحث وليس مسلمته، غير أنه يعادل النتيجة الفضلى «العدد الأكبر من التناقضات وقد حلَّته الوسائل الأبسط» (المصدر السابق، ص196). يبقى أن التناقضات تظل أغراضاً يجب وصفها لأجل ذاتها حيث نلاقي التباين والانشقاق والصعوبات الخاصة بالخطاب. أما على الجبهة الثالثة، فإن الحفريات تتحول بين ـ استدلالية من دون أن تقع في مواجهة بين رؤى العالم، وبهذا الصدد، فإن التنافس بين النحو العام وبين التاريخ الطبيعي وبين تحليل الثروات في كتاب **الكلمات والأشياء** قد أرانا المقارنة وهي تعمل بعيداً عن أفكار التعبير والانعكاس، والتأثير. ليس هناك من تأويلية للمقاصد والحوافز، كل ما هناك إحصاءٌ للأشكال الخاصة للتمفصل. وعلى الجبهة الرابعة، وهي جبهة التغيير والتحولات، تلعب الحفريات بمصيرها. لم تستهوِ فوكو شبه التزامنية المتعلقة بالأفكار الجامدة التي لا تتحرك ـ رحم الله مذهب فلاسفة إيليا éléatisme [المدينة اليونانية القديمة]، ولا بتتالي الأحداث السائر بخط مستقيم ـ رحم الله المذهب التاريخاني! هنا تتفجر موضوعة الانفصال مع القطيعة والشرخ والشق وإعادة التوزيع المفاجئة التي يعارضها فوكو مع «عادة المؤرخين» (المصدر السابق، ص221) الحريصين جداً على الاستمرارية وعلى المرور والاستباقات والخلاصات العامة السابقة. هنا نحن مع اللحظة الحاسمة في الحفريات: إنْ كانت هناك مفارقة في الحفريات فهي ليست في أنها تكثِّر الاختلافات، بل لأنها ترفض أن تختزلها ـ وهي بهذا تعمل عكس القيم المعتادة: «إنّ الاختلاف كما يبدو لنا هو بالنسبة إلى تاريخ الأفكار خطأ أو فخ، وبدل أن يوقف تحركنا، على فطنة التحليل أن تبحث عن فكِّه وحلِّه [. . .] وفي المقابل، فإن الحفريات تأخذ كموضوع لوصفها ما يُعتبر عادةً عائقاً: ليس في مشروعها تخطي الاختلافات بل القيام بتحليلها والقول على ماذا يكون قوامها بالضبط وفي تفريقها عن بعضها» (المصدر السابق، ص222 ـ 223). علينا وفي حقيقة الأمر التخلِّي عن فكرة التغيير عينها التي طبعتها كثيراً فكرة القوة الحية، وذلك لصالح فكرة التبديل المحايدة تماماً بالنسبة إلى الاستعارة

الكبرى التي يمثِّلها المد. هل نعيب على فوكو أنه استبدل بإيديولوجيا المتصل (المستمر) إيديولوجيا المنفصل (المنقطع)؟ وهو يعيد التحية بأحسن منها[35]. إن هذا هو الدرس الذي أريد أن أستوعبه والمفارقة إني سآخذ به في ما بعد.

وكما ترافعتُ مدافعاً بمناسبة موضوعة الأرشيف عند فوكو، كذلك فإن موضوعة الحفريات تقودنا إلى الحيرة عينها في مواجهة ممارسة وصفتها حينها بأنها تقشف عقلاني. تحت علامة فكرتين بارزتين للأرشيف، بما هو سجل للمعلومات الاستدلالية وللحفريات، بما هي وصف للتغييرات البين ـ استدلالية، رسم فوكو حدود أرض محايدة جذرياً، أو بالأحرى حُيِّدت بثمن باهظ هي أرض المنطوقات من دون ناطق. من كان يستطيع أن يقوم بهذا غيره؟ وكيف يمكننا أن نستمر بالتفكير في التكوين والتحولات الخاصة ليس في هذه الخطب التي حُيِّدت بهذه الطريقة، ولكن في العلاقة بين التمثلات وبين الممارسات؟ حين مرَّ فوكو من الأرشيف إلى الحفريات دعانا إلى «قلب الإجراء المتبع» وإلى «الهروب نحو ميادين محتملة للتطبيق». (المصدر السابق، ص177). هذا بالضبط هو المشروع الذي علينا متابعته بعد فوكو في حقل يبتُّ قضية حياد ميدان المنطوقات الذي تعرَّض لعملية التطهير. بالنسبة إلى عملية كتابة التاريخ التي تتبَّنى العلاقة الاجتماعية

---

(35) «إلى كل الذين قد يغريهم أن يعيبوا على الحفريات أنها في تحليلها تولي الامتياز للمنفصل (المنقطع)، وإلى كل المصابين برهاب الأماكن المُغلقة الخاصة بالتاريخ والزمان، وإلى كل الذين يخلطون بين القطيعة وبين اللاعقلانية أُجيب: أنكم أنتم بطريقة استعمالكم للمتصل تحطون من قدره. أنكم تعاملونه كعنصر حامل يجب إرجاع كل شيء إليه، أنكم تجعلون منه القانون الأول، الجاذبية الجوهرية لكل ممارسة استدلالية، وترغبون في أن يحلل كل تغيير داخل حقل الجمود هذا، كما تحلل كل حركة داخل حقل الجاذبية الأرضية. إنكم لا تعطونه ذلك الوضع إلاَّ وأنتم تبطلون مفعوله دافعين به إلى حافة الزمن الخارجية القصوى، نحو سلبية أصلية. إنَّ الحفريات تعمل على قلب هذا الوضع أو بالأحرى (لأنَّ الأمر لا يتعلَّق بمنهج المنفصل الدور الذي أُعطي حتى اليوم للاستمرارية) على لعب المتصل والمنفصل الواحد ضد الآخر: وإظهار كيف يتكوَّن المتصل بحسب الشروط عينها والقواعد عينها التي تكوِّن التشتت، وإنه يندرج مثله مثل الاختلافات والاختراعات والتجديدات والتحريفات، داخل حقل الممارسة الاستدلالية». (فوكو، المصدر نفسه، ص227 ـ 228).

كمرجع قريب من خطابها، وتتبنى اعتبار الصلات بين التمثلات وبين الممارسات الاجتماعية كقاعدتها للملاءمة، تصبح المهمة هي الخروج من منطقة الحياد للمنطوقات المحضة، وذلك من أجل بلوغ الصلات بين التشكلات الاستدلالية، بالمعنى المتشدد في نظرية المنطوقات، والتشكلات غير الاستدلالية حيث تقاوم اللغة عينها كل اختزال إلى المنطوق. فوكو نفسه لا يجهل القضية المطروحة مع «المؤسسات والأحداث السياسية، والممارسات والسيرورات الاقتصادية». (المصدر السابق، ص212). بل أكثر من ذلك، فهو حين يشير إلى الأمثلة التي يأخذها من «الميدان غير الاستدلالي»، وذلك في إطار «الوقائع المقارنة» فإنه يؤكد أنَّ مهمة الحفريات هي في «تحديد أشكال خاصة من التمفصل». (المصدر نفسه). لكن هل ذلك ممكن من دون القيام بالخروج أو الانتقال الذي تحدثت عنه لتوي[36]؟ إن مفهومَي التبعية والاستقلال قد توقفا عن القيام بوظيفتهما، لذا فإن كلمة تمفصل تبقى في البرنامج إلى حد بعيد. وهي التي علينا أن نجعلها تعمل جيداً ولو على حساب نقل للنقل الذي قام به فوكو.

إني لا أريد أن أترك صحبة فوكو من دون أن أشير مرةً أخرى إلى شخصية ميشال دوسيرتو، إذ إنها تقدم لنا نوعاً من المصاحبة لحفريات المعرفة[37]. هناك كذلك على صعيد التفسير/الفهم «لحظة خاصة لدوسيرتو». وهي تتطابق أساساً مع الجزء الثاني من ثلاثية «مكان» «إجراءات التحليل» و«بناء النص» (**كتابة التاريخ**[38]، ص64). إنه الزمن الأهم المسمَّى بالممارسة (المصدر السابق، ص79 ـ 101)،

---

(36) لنأخذ مثل الطب الكلاسيكي والذي نجده في «تاريخ العيادة» والذي يعود إليه المؤلف في «حفريات المعرفة»، فماذا ستكون عليه معالجته الأركيولوجية لعلاقته بالممارسات الطبية وغير الطبية، السياسية مثلاً؟ إننا نرى ما هو المرفوض: ظاهرة التعبير والانعكاس والترميز والعلاقة السببية المرتبطة بوعي الناس الفاعلين المتكلمين. لكن ما هي العلاقة الإيجابية بالممارسات غير الاستدلالية؟ يكتفي فوكو بأن يعطي للأركيولوجيا (الحفريات) مهمة تبيان كيف وبأي تشكل «الممارسة السياسية» جزءاً لا يتجزأ من «شروط انبثاق واندماج وطريقة عمل» (المصدر السابق، ص213) الخطاب الطبي مثلاً. غير أنَّ تعيين معنى هذا الخطاب وشكله يظل خارج أي إمكانية للبحث.

(37) لقد عادت شخصية ميشال دوسيرتو مرتين. (انظر: ص 210 وص254). وهي ستعود مع كل مرحلة جديدة من مسارنا.

(38) ميشال دوسيرتو، **كتابة التاريخ**، مصدر سابق.

وعلينا أن نضيف إليه خاتمة كتاب **غائب التاريخ**(39) (ص171 وما يليها) من دون أن ننسى الصفحات الموجودة في هذه المجموعة والموجهة مباشرة إلى ميشال فوكو: **الشمس السوداء للغة**. (المصدر السابق، ص115 ـ 132).

إن ممارسة كتابة التاريخ تدخل مرحلتها النقدية أولاً كبحث محمول على عملية إنتاج الوثائق، وهذه الأخيرة توضع جانباً خارج الممارسة الفعلية للبشر عن طريق مبادرة فصل تذكرنا بجمع «الأغراض النادرة» بصورة أرشيف بحسب قول فوكو (**كتابة التاريخ**، ص185). ولا يتخلى دوسيرتو عن وضع بصمته الخاصة على هذه العملية التدشينية حين يصفها بأنها إعادة توزيع للفضاء الذي يجعل من البحث نمطاً من أنماط «إنتاج الموقع» غير أننا نستطيع أن نتعرف على طابع فوكو عن طريق التشديد على مفهوم التباعد المرتبط عمداً بمفهوم النموذج: إن الاختلافات الحقيقية لا تتباعد إلّا بالنسبة إلى نماذج محددة. وهكذا تتباعد داخل منطقة تاريخ التمثلات التي تعود إلى التاريخ الديني كما طبَّقه دوسيرتو، «السحر والجنون، والعيد، والأدب الشعبي، والعالم المنسي للفلاحين، والأُكسيتانيا [منطقة جنوب فرنسا] إلخ، كل المناطق الصامتة». (المصدر السابق، ص92). في كل مرَّة تكون الحركة المناسبة هي إظهار الخلافات المتعلقة بالظروف أو الوحدات التي ينطلق منها التحليل (المصدر نفسه). إن الطموح بالتوصل إلى الشمولية الذي كان في الماضي هدف التاريخ هو الذي يعارضه «العمل عند الحد الفاصل». (المصدر نفسه). لكن بأي نماذج يتعلق الأمر؟ نحن لا نتكلم عن أنساق من المنطوقات بحسب حفريات فوكو، ولكن عن نماذج استخدمناها من علوم أخرى: الاقتصاد المتري économétrie، تنظيم المدن، البيولوجيا، بما هي علم للمتجانس. ربما وضع فوكو هذه الأنواع من النماذج بين «التشكلات الخطابية الاستدلالية» التي تحدث عنها في مطلع كتابه **حفريات المعرفة**. غير أن اللجوء إلى نماذج مستعارة يكفي كي يبرِّر هذا التعميم الجريء الذي جعل دوسيرتو يقول إن وضع الجزئي الخاص في التاريخ يقع «على حدود ما يمكن التفكير فيه»، وهذا الوضع يستدعي بلاغة من الاستثنائي الذي لا تتبدى ملامحه إلاّ في المرحلة اللاحقة للتمثُّل

(39) ميشال دوسيرتو، **غائب التاريخ**، باريس، مام، سلسلة «معالم العلوم الإنسانية والاجتماعية»، 1973.

وللكتابة الأدبية، وهذا بالضبط ما يمكن أن نعتبره المساهمة الكبرى لميشال دوسيرتو في إشكالية عملية الكتابة التاريخية.

غير أن علينا قبل ذلك أن نقول بأي طريقة يوسع كتاب **غائب التاريخ** فضاء معنى فكرة التباين بقران هذه الفكرة بفكرة الغائب التي تشكِّل بحسب دوسيرتو العلامة المميَّزة للماضي نفسه، وسنعود إلى هذا بطريقة أفضل في القسم المكرَّس للحقيقة في التاريخ. بهذا المعنى، فإن التاريخ يشكِّل حقلاً واسعاً من «المتغاير hétérologie» (**غائب التاريخ**، ص173)، مساراً في «آثار الآخر». لكن ألم يكن هذا طموح الذاكرة (المذكورة في الصفحة الأخيرة من المقالة) لأن تُنتج الخطاب الأول للغائب تحت شكل الأيقونة (المصدر السابق، ص180)؟ مهما كان تحفظنا نحو اختزال الذاكرة والتاريخ إلى الاحتفال بالغياب فقط فإننا لا نستطيع بعد اليوم أن نعارض، على طريقة فوكو المتشددة، الانفصالات المعلنة للخطاب التاريخي بالاستمرارية (الاتصالية) المفترضة لخطاب الذاكرة. هنا ربما بدأ دوسيرتو يسجل ابتعاده عن فوكو. ينطلق دوسيرتو، في مقاله المختصر والقاطع والمعنون **الشمس السوداء للغة: ميشال فوكو** (المصدر السابق، ص115 ـ 132) ليبحث عن اختلافه هو. ويقول الواحد بعد الآخر وبدون ترتيب افتتانه ثم مقاومته ثم تصديقه من الدرجة الثانية ثم تحفظاته الأخيرة. في حقيقة الأمر، فإنه يرجع إلى الثلاثية من مصنَّفاته التي ختمها مع كتاب **الكلمات والأشياء** أكثر مما يرجع إلى حفريات المعرفة. إن اللعبة القائمة على عملية التناوب بين النظام الخاص بـ«القاعدة الإبستيمولوجية» لكل «إبستمة»(*) epistémé، وللقطيعة التي تنبثق بين «الإبستمات» المتتالية يرحب بها دوسيرتو غير أنها لا تشفي غليله فتتركه على ظمأه: أي «شمس سوداء» تختفي خلف هذا التناوب عينه؟ أَوَليس ذلك هو الموت الذي مع ذلك يذكره فوكو نفسه؟ غير أن هذا في النهاية يحتمي وراء «سرد» قصة هذه التناوبات بين التماسك وبين الحدث. مع ذلك، فمن وراء خفايا هذه القصة يقع العقل حقاً «موضع تساؤل عن طريق تاريخه». (المصدر السابق، ص125). عندها لا تنجو

(*) «الإبستمة» كلمة يونانية تعني المعرفة أو العلم، غير أنها عند فوكو تعني ما سماه القبْلية التاريخية، وهي مجموعة شروط تتجمع فتسمح لخطاب معيَّن، في ميدان معيَّن في زمن معيَّن بأن يُعتبر خطاب الحقيقة (المترجم).

الحفريات من «الإبهام» الناجم عن هذا اللامعقول. في غمرة هذه الشبهة يأخذ دوسيرتو مسافاته: «من هو، كي يعرف ما لا يعرفه أحد؟». (المصدر السابق، ص161). وفي مصنّفات فوكو، «من يتكلم ومن أين؟». (المصدر نفسه). هنا تبرز مسألة أيار/مايو 68 [ثورة الطلاب في فرنسا]. وينطلق سهم لاذع وأشد حدة: «إن الكلام عن الموت الذي يؤسس كل لغة، لا يعني بَعدُ المواجهة، بل ربما كان تجنب الموت الذي يصيب هذا الخطاب عينه» (المصدر السابق، ص132). أعتقد أن دوسيرتو يضيع هنا من دون أن يتأكد أنه ينجو بطريقة أفضل من فوكو من السؤال الذي تطرحه في قلب عمله نفسه علاقة الخطاب التاريخي بالموت. إنْ فَتَحَ قارىء كتابي **حفريات المعرفة** و**كتابة التاريخ** ونظر إليهما معاً فإنه سيبحث عن التباين الحقيقي بين فوكو ودوسيرتو من ناحية أخرى أي من ناحية فكرة الإنتاج، وبشكل أوضح إنتاج الموقع. سنقول على طريقة دوسيرتو إن حفريات المعرفة لا تقول موقع إنتاجها. يبتعد دوسيرتو عن فوكو بخروجه عن الحياد المطلق لخطاب حول الخطاب وببدء مفصلة هذا الخطاب على الممارسات الدالة الأخرى، وهذا هو بالضبط عين مهمة تاريخ التمثُّلات.

حين فعل دوسيرتو ذلك أجَّل الصعوبة المطروحة حول مسألة موقع الإنتاج إلى حين تلك اللحظة التدشينية حيث مبادرة القيام بعمل التاريخ تبتعد عن الممارسات التي يصنع بها البشر التاريخ. تلك ستكون لحظة الحقيقة في التاريخ حيث سنعود مرة أخيرة إلى دوسيرتو. إن السبب الحقيقي لابتعاد ميشال دوسيرتو عن ميشال فوكو يجب أن نبحث عنه في تجذر البحث عند الأول في أنثربولوجيا فلسفية، المرجعية فيها إلى علم النفس أساسية ومؤسسة. لم تكن صدفة التأليف هي التي وضعت جنباً إلى جنب في كتاب **كتابة التاريخ** المقالة الكبيرة حول **عملية كتابة التاريخ** والتي أحللها خلال كتابي هذا، والمقالتين الموضوعتين تحت العنوان المشترك **كتابات فرويدية**: إن الأمر يتعلق بالضبط بالتحليل النفسي وبالكتابة، أو بتعبير أدق بكتابة التحليل النفسي في علاقته بكتابة تاريخ المؤرخين. إن المقالة الأولى من المقالتين تحمل العنوان **ما يفعله فرويد في التاريخ** وقد نشرت في **الحوليات** (1970). والمسألة هي معرفة ما يفعله فرويد بوصفه محللاً بالتاريخ. والحال، فإننا حين نبذل جهدنا «لولوج المناطق المظلمة من التاريخ» (**كتابة التاريخ**، ص292)، نلجأ إلى «المفاهيم» الفرويدية المشهورة، مثل اسم الأب،

أوديب، التحويل، أي باختصار حين نستخدم التحليل النفسي، لا يعني أننا نتعلم شيئاً منه، لكن حين نعيد، في مواجهة حالة غريبة مثل حالة معاهدة الاستحواذ الموقعة مع الشيطان، عمل المحلل الذي يجعل من القصة (المعطاة للقراءة) تاريخاً[40]. لما كان الأمر يتعلَّق هنا بفرويد فإن الخلاصة هي أن هذا يعلمنا، ليس حين يعالج بعضاً من التاريخ الذي يرويه الآخرون، وعلى رأسهم المؤرخون، ولكن حين يقوم هو، وعلى طريقته، بصنع التاريخ. هناك قسم هام من عمل دوسيرتو قد جاء نتيجة التبادل بين طرق متنوعة لصنع التاريخ، وهذا التبادل عينه هو الذي يبرر اللجوء إلى التحليل النفسي في إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. أما المقالة الثانية فقد كرِّست إلى **كتابة كتاب موسى والتوحيد،** وهو عنوان فرعي للعنوان الرئيسي **القصة الخيالية للتاريخ**. إن ما يضعه فرويد أمامنا كي نفهمه في هذا النص السجالي ليس بحقيقة أثنولوجية، بحسب القوانين المرعية في هذا الميدان، بل علاقة بنائه الذي يدعوه «رواية»، قصة خيالية نظرية مع الخرافة، أي «الأسطورة» التي أنتجها تقليد معيَّن، هناك إذن كتابة يمكن مقارنتها تحت هذا المنظار بكتابة المؤرخين والتي تظهر بطريقة غير ملائمة في أرض التاريخ. رواية تاريخية تأتي لتحتل مكاناً إلى جانب الكتابات التاريخاوية. إن حيرة الجنس الأدبي بين التاريخ وبين القصة التي سنجدها في الفصل التالي، تزيد الصعوبة، لا بل أنها تكوِّنها. إن ما يهمنا الآن هو مسألة معرفة أنواع الكتابة التي تنتج بهذه الطريقة التي ستأتي الكتابة التاريخوية لتقيس وضعها بها. إن البحث عن هذا «الموضع» للخطاب التاريخي بين طرق صنع التاريخي، هو الذي يبرِّر أخذ التحليل النفسي بعين الاعتبار من قِبل إبستيمولوجيا كانت داخل الخطاب التاريخي فوضعت نفسها خارجه، بسبب الطرق الأخرى لصناعة التاريخ. إن أرض التاريخ عينه ونمط التفسير/الفهم هما اللذان يجدان نفسيهما وقد توسعا. إنَّ هذا الانفتاح الخاضع للسيطرة بطريقة عجائبية يعود كذلك إلى تشدُّد دوسيرتو.

هناك نوع آخر من التشدد غير النوع الذي مارسه بشكل أساسي ميشال

---

(40) **استحواذ لودان**، (باريس، غاليمار، سلسلة «أرشيف»، 1980) تطرح معضلة شبيهة بتأليف قصة، إضافة إلى مساهمة الكتاب إلى ما يمكن أن يكون التاريخ الإفرادي microhistoire الفرنسي، من وجهة نظر اختيار المقياس.

فوكو، تضعه أمام تأمل المؤرخين مصنَّفات نوربرت إلياس المثالية: لا يتعلق الأمر بتشدد خطاب حول العمليات الخطابية الاستدلالية خارج الحقل العملي، بل تشدد خطاب بخصوص الجهاز المفهومي المستعمل في تاريخ فعلي يتعلق بشكل عام بتقدم السلطة السياسية منذ نهاية العصر الوسيط إلى القرن الثامن عشر. إن كان يمكن لهذه المصنَّفات أن تخضع للنقد فلن يكون ذلك متعلِّقاً بتماسكها المفهومي، ولكن بالنسبة لاختيار المقياس التاريخي الجمعي macrohistorique الذي يظل من دون معرفة إشكاليته ما لم يواجه باختيار آخر، كما سنرى ذلك في القسم التالي. وعلينا أن نضيف أن مصنَّف إلياس لن يبقى من دون دفاع، في حال مواجهته بالقراءة التي سنجريها بعد أن خرجنا من منطقة الخلط والغباش الدلالي التي مررنا بها.

إني آخذ كدليل لي الجزء الثاني من كتاب **دينامية الغرب** المعنون **محاولة أولية لنظرية للحضارة**[41]. إن ما يسميه ن. إلياس **سير الحضارة** يهم مباشرة اهتماماتنا المتعلقة بإقامة تاريخ للتمثُّلات. يتناول الأمر سيرة قائمة تقع، كما تشير إلى ذلك مقدِّمة روجيه شارتييه لكتاب **مجتمع البلاط**[42]، في نقطة التمفصل بين شريحة اجتماعية بارزة هي السلطة المركزية، الدولة، وقد أُدركت في مرحلتها الملكية في النظام القديم، وبين التغييرات الطارئة على الحساسية والتصرف البشري التي ندعوها حضارة، أو بطريقة أفضل، سيرورة تحضر. بالنسبة إلى التاريخ الإفرادي القادم الذي يقوم صراحةً على مستوى الفَعَلة الاجتماعيين الحقيقيين، فإن

(41) «دينامية الغرب» يشكِّل المجلد الثاني من كتاب **حول سيرورة الحضارة** (الطبعة الأولى، 1939، الطبعة الثانية، 1969)، تحت عنوان **حول سيرورة الحضارة**، ترجمة فرنسية بييركمنتزر، باريس، كلمان ـ ليفي، 1975، يدمج نوربرت إلياس النتائج الأهم لمصنّفه «مجتمع البلاط» الذي عرف مصيراً فريداً: لقد أنهاه المؤلف عام 1933، وكان عندها استاذاً مساعداً عند كارل مانهايم في جامعة فرانكفورت، غير أنه لم ينشر إلَّا عام 1969 مع مقدِّمة حملت عنوان «علم الاجتماع والتاريخ».

(42) نوربرت إلياس، **مجتمع البلاط**، نويفيد وبرلين، دار هرمان لوشترهاند، 1969، ترجمة فرنسية قام بها بيير كامنتزر وجان إتوري، «مجتمع البلاط»، باريس، كلمان ـ ليفي، 1974، طبعة جديدة، باريس، فلاماريون، سلسلة «Champs» 1985، تقديم روجيه شارتييه: «التشكل الاجتماعي والاقتصاد النفساني: مجتمع البلاط في سير الحضارة» (ص1 ـ XXVIII).

علم اجتماع نوربرت إلياس يقوم على تاريخ جمعي مماثل للتاريخ الجمعي macrohistoire للحوليات. هذا بصفتين: من ناحية، فإن مسار الحضارة قد ربط بظواهر ذات اتساع كبير على مستوى تنظيم المجتمع في دولة، من مثل احتكار استعمال القوة وفرض الضريبة وغيرها من المساهمات؛ من ناحية ثانية، هذا المسار قد وصف على أنه نظام من الإلزامات التي استبطنت تدريجياً حتى أنها أصبحت ظواهر التزامات ذاتية دائمة يسميها إلياس ملكة أو عادة. إن الذات هي موضع رهان الحضارة وبيت قصيدها، وهي التي تتحضر تحت ضغط الإلزام المؤسساتي. إن المسيرة الهابطة لتحليل يقام من الأعلى نحو الأسفل في السُّلَّم الاجتماعي تتبدى فعّالة جداً في حالة مجتمع البلاط حيث تنتشر النماذج الاجتماعية انطلاقاً من نواة مركزية، البلاط، في الشرائح الحاكمة والمحكومة من المجتمع. إننا نفكر بطبيعة الحال هنا في العلاقة بين البِنية وبين الظرف عند إرنست لابروس أو بتراتبيات مقاييس الحقب عند بروديل. إنَّ الأمور في واقع الأمر أعقد من ذلك، ومقولة الملكة أو العادة ستحوي كل السمات التي تميِّز ظاهرة دينامية تاريخية من ظاهرة ميكانيكية فيزيائية مادية. من البارز أن إلياس لا يتكلم عن الحتمية - حتى وإن تكلم عن الإلزام - بل عن التداخل والترابط بين التبدلات التي تؤثِّر في التنظيم السياسي والتغييرات التي تطال حساسية الناس وتصرفاتهم.

بهذا الصدد، فإنَّ مفاهيم إلياس المفاتيح يجب أن تُحترم بدقة بخصوصيتها المتميِّزة: «التشكُّل» أو «الهيئة» للإشارة إلى صورة ظواهر التنظيم الاجتماعي، من مثل مجتمع البلاط، «توازن التوترات» للإشارة إلى حوافز الدينامية الاجتماعية مثل إدخال روح الجماعة التي تسود مجتمع البلاط عند المحاربين، والتنافس بين الأرستقراطية والبورجوازية القائمة وهذا ما سيساهم في تشتيت هذا المجتمع[43]؛ «تطور الهيئات»، لكي يشير إلى التغييرات المنتظمة التي تؤثِّر في آنٍ واحد في

(43) بخصوص العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع فإنَّ مقدمة 1969 لم تكن حاسمة، لأنَّ التاريخ الذي يقع تحت النقد هو تاريخ على طريقة رانكه Ranke، أي أنه تاريخ يشدد على الفرد وعلى إرادة متخذي القرارات، والرغبات العقلانية لأهل السلطة. أما الطابع التاريخي للتشكيلات الاجتماعية مثل البلاط فإنه يبعد كل تماهٍ مع الثوابت المزعومة البعيدة عن التغيير. إنَّ مفهوم التغيير الاجتماعي يضع إلياس على الرغم من كل شيء من ناحية المؤرخين. إنَّ مقدمة ر. شارتييه في هذا الصدد واضحة تماماً.

التوزيع والتنقلات داخل السلطة السياسية والاقتصاد النفساني الذي يدير توزيع النزوات والعواطف والتصورات. إن كان علينا أن نشير بكلمة واحدة إلى جهاز الوصف والتحليل عند نوربرت إلياس فستكون كلمة ترابط التي تترك مخرجاً مفتوحاً من جهة ما يمكن تسميته التملك، في مقاربة متحسسة لرد الفاعلين الاجتماعيين الحقيقيين. لم يتجاوز إلياس بالتأكيد هذه العتبة ـ ولازمة التردد الهامة ـ غير أن الموقع حيث كان من الممكن لهذا أن يحصل قد أُشير إليه بوضوح: إنه يقع على الطريق بين الإلزام الاجتماعي والالتزام الذاتي التي رفعتها «محاولة أولية لنظرية للحضارة» إلى المستوى الأول. إن مقولة الملكة، العادة، النتيجة تصبح عندها مشكلة. هذه الطريق لا يعبرها إلياس إلّا في اتجاه واحد، لذا يبقى أن نعبرها في الاتجاه الآخر. إن المهم في نظر نوربرت إلياس هو أولاً ألاّ تكون السيرورة عقلانية بمعنى أن تكون نتيجة إرادة الأفراد والتشاور بينهم: إن العقلنة هي نفسها نتيجة الالتزام الذاتي، ثم بعد ذلك يكون الاختلاف الاجتماعي قد أتى بسبب الضغط المتزايد للتنافس فيثير اختلافاً متزايداً، بالتالي يسبب تمفصلاً أكبر وأكثر انتظاماً وخاضعاً أكثر للسيطرة، لكل التصرفات والتصورات، وهذا ما يختصره جيداً تعبير الاقتصاد النفساني، والكلمة الملكة أو العادة تشكِّل المرادف الصحيح له. بالطبع، نحن أمام إلزام لكنه التزام ذاتي يحوي احتياطاً من الردود الكفيلة بالتعبير عن نفسها على مستوى توازن التوترات. كل التعابير المألوفة التي يستعملها إلياس يمكنها أن تأخذ طابعاً ديالكتيكياً: تخالف، استقرار، دوام، مراقبة، إمكانية الحصول. كل ظواهر الالتزام الذاتي الموصوفة تشكِّل صيغاً للتشتت من أجل تباين يذهب نحو الطرف الأقصى تحاول سيرورة الحضارة أن تبذل جهدها كي تحلها: الملكة، العادة تقوم على تسوية تنتهي بالتوازن بين التباينات الأقصى[44]. إن ظاهرة انتشار الالتزام الذاتي مهمة بهذا الخصوص: إنها تمنحنا الفرصة لإدخال مفهوم الشريحة الاجتماعية (مع الثنائي محارب/ جليس

---

(44) في واقع الأمر، إنَّ نتيجة السيرورات الفردية للتحضر، قلما تكون على طرفي المنحنى البياني للتشتت، الإيجابي تماماً أو السلبي كليّة. إنَّ معظم «المتحضرين» يقفون على خط وسطي بين هذين الطرفين. هناك سمات مؤيدة وأخرى معارضة لوجهة النظر الاجتماعية، وهناك ميول تتمشى مع وجهة النظر الشخصية وغيرها لا تتمشى معها، وكلها تتلاقى وتتمازج بنسب متنوعة. (**دينامية الغرب**، مصدر سابق، ص201 ـ 202).

الأمراء، ثم الثنائي أرستقراطي/بورجوازي) مع مفهوم الشريحة النفسانية، القريبة من هيئات نظرية التحليل النفسي (الأنا الأعلى، الأنا، الهو)، وذلك على الرغم من حذر إلياس نحو ما يعتبره المذهب المضاد للتاريخانية في النظرية الفرويدية. إن هذه الظاهرة للانتشار من شريحة إلى شريحة (اجتماعية ونفسانية) تبيِّن كذلك ظواهر تشتت وإعادة تمركز، لصالح ظاهرة تخفيف التباينات التي تجعل منا أناساً «محتضِرين».

إن المساهمة الأبرز لكتاب **دينامية الغرب** في تاريخ العقليات والتصورات (التمثُّلات) يُبحث عنها في فحص إلياس لنمطين كبيرين للالتزام الذاتي، هما نمط العقلنة ونمط الحياء. لقد وضع نوربرت إلياس إحدى أهم لحظات بحثه حول التفكير وتنظيم الانفعالات، وبين معرفة القلب البشري والحقل الاجتماعي والتي يمكن أن يختصرها تعبير العقلنة، ضمن إطار حياة البلاط مع كل مشاجراته ومؤامراته، وقد شجعه على ذلك جان دي لابروبير (Jean de la Bruyère) 1645-1694 وكلود هنري دو روفروي (Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon) 1760-1825. بهذا الصدد فإن ترات البلاط يمكن تقفي أثره حتى عند موباسان (Maupassant) وبروست. يتعلق الأمر هنا بظاهرة أشمل مما يسمِّيه تاريخُ الأفكار العقل. إن التناسب هنا شديد بين التعايش الاجتماعي للبشر وبين ما على «علم نفس اجتماعي في التاريخ» (**دينامية الغرب**، ص251) إنْ يعتبره عادةً من الاقتصاد النفساني بعد اعتباره في شموليته. إن تاريخ الأفكار لا يريد أن يعرف سوى «محتويات»، أفكار، آراء، وعلم اجتماع المعرفة يعرف فقط إيديولوجيات بل بِنية فوقية، أما التحليل النفسي فيتكلم عن صراع بين هيئات متنازعة منفصلة عن التاريخ الاجتماعي. العقلنة تقوم على علاقة داخلية عند كل كائن بشري يتطور بالترابط بالعلاقات المتبادلة بين الناس. وما سيرورة الحضارة سوى هذا الترابط بين التغييرات التي تطال البنى النفسانية وبين التغييرات التي تؤثِّر في البِنى الاجتماعية. والملكة العادة هي على مفترق السيرورتين[45]. والحياء هو الصورة الثانية التي

(45) تشكِّل العقلنة تعبيراً جيداً كمرجعية من أجل إقامة مناقشة تواجه التشدد على عدم اليقينية الذي يقيمه التاريخ الإفرادي microhistoire بالتشدد على العقلنة الذي يقيمه إلياس كتنظيم للنزوات.

اكتسبتها «ملكة أو عادة الغربيين». وهو يقوم على تنظيم الخوف في مواجهة الأخطار الداخلية التي أخذت في الأنظمة المتمدنة مكان التهديدات الخارجية بالعنف. إن خوف المرء من ظهور دونيته التي هي في قلب الضعف أمام تفوق الآخر[46]، يشكِّل جزءاً أساسياً من النزاع الذي يُبنى عليه الاقتصاد النفساني. هنا أيضاً «لا يمكننا أن نتكلم عن مشاعر الحياء بغض النظر عن ولادتها الاجتماعية» (المصدر السابق، ص265). هناك بالطبع الكثير يمكن أن يقال حول صفة الحياء (الذي يربطه إلياس بالشعور بالضيق والحرج). إن الأساس يتعلَّق بطبيعة سيرورة استبطان المخاوف التي تشكِّل نظيراً، على الصعيد العاطفي، للعقلنة على الصعيد الفكري.

لقد قلنا ما يكفي كي ندل على النقاط حيث يصبح في الإمكان إضفاء الطابع الديالكتيكي على تحاليل ن. إلياس المتعلقة بالسيرورات التي وصفها بطريقة استفرادية من أعلى السلم الاجتماعي إلى أسفله[47]. سنبحث في ما بعد في أي طريقة يمكن لموضوعة التملك أن توازن موضوعة الإلزام. إن إلياس نفسه يفتح الطريق أمام هذه الصبغة الديالكتيكية في نص جميل؛ فبعد أن يشير إلى الطابع غير العقلاني ـ بالمعنى الذي قلناه أعلاه ـ لنشأة العادات، يلاحظ: «أن هذا لا يلغي بالنسبة لنا إمكانية أن نصنع من هذه الحضارة شيئاً أكثر «معقولية»، شيئاً أكثر تكيفاً مع حاجاتنا وغاياتنا، لأن السيرورة الحضارية هي بالضبط ما يجعل اللعبة العمياء لأوليات الترابط توسع هامش إمكانيات التدخلات الواعية في شبكة الترابطات وفي الملكة، العادة النفسانية. إن هذه التدخلات تصبح ممكنة بفضل معرفتنا للقوانين

---

(46) يتعلَّق الأمر بالأحرى بما يسميه الألمان Schamangst [الخجل القلق]، الحياء الممزوج بالقلق، أكثر مما يتعلق بما يسميه تقليد آخر، هو تقليد سيمل Simmel أو ماكس شيلر، والذي يتعارض بالأصح مع الشعور بالذنب.

(47) إني ألتقي هنا مع روجيه شارتييه في مقدمته لكتاب «مجتمع البلاط» حين ميَّز كل مؤسسة أو تشكيلة اجتماعية انطلاقاً من الشبكة الخاصة للترابط التي تصل الأفراد بعضهم ببعض. كان في استطاعة إلياس أن يفهم العلاقات التي تقيمها المجموعات المختلفة في ديناميتها وتبادلها، وهكذا فقد تجنب التصورات الساذجة المتواطئة الجامدة للهيمنة الاجتماعية أو للانتشار الثقافي. («المقدمة»، ص XXV).

المحايثة التي تحكمها. (المصدر السابق، ص185)[48].

---

(48) إنَّ مساهمة نوربرت إلياس في تاريخ العقليات والتصورات تجد تكملة جزئية لها على الصعيد الاجتماعي في عمل بيير بورديو. لقد اقتبس بورديو مفهوم الملكة/العادة التي في نظره «تأخذ في الحسبان أن الفاعلين الاجتماعيين ليسوا بجزئيات مادة تعينها سلفاً أسباب خارجية، ولا هي بمونادات [وحدات مستقلة] تقودها فقط أسباب داخلية، وتنفذ نوعاً من برنامج عمل عقلاني بالتمام (ب. بورديو [مع لويك ج ب. فاكان] «ردود»، باريس، سوي، 1992، ص110). وهكذا وضع بورديو نفسه ضمن ديالكتيك ن. إلياس حول بناء الذات والالتزام المؤسساتي.

إنه يتبنَّى ويكمل الطريق من الإلزام الاجتماعي إلى الالتزام الذاتي التي رسمها نوربرت إلياس معطياً مضموناً أغنى لمفهوم الملكة العادة: «هذه الملكة العادة هي بِنية تبني، فتنظم الممارسات وإدراك الممارسات، وهي كذلك بِنية مبنية: إنَّ مبدأ التقسيم إلى طبقات منطقية الذي ينظم إدراك العالم الاجتماعي هو نفسه نتاج إدخال التقسيم إلى طبقات اجتماعية» («بيير بورديو، التمييز، النقد الاجتماعي في الحكم»، باريس، منشورات مينوي، 1979، ص191). هكذا، فإنَّ الملكة العادة تسمح لنا من ناحية بأن نمفصل التصورات والتصرفات ومن ناحية ثانية أن نصوغ هذه التصورات والتصرفات مع ما يسميه بورديو «بنية الفضاء الاجتماعي» الذي يسمح لنا بأن ندرك مجموع النقاط التي ينطلق منها الفاعلون العاديون (ومنهم عالم الاجتماع أو القارىء نفسه، في تصرفاتهم العادية) ليوجهوا نظرهم نحو العالم الاجتماعي. (المصدر نفسه، ص189).

إنَّ الملكة التجربة تنشىء عند الأفراد «نظام ترتيب يقوم باستمرار بتحويل الضرورات إلى استراتيجيات والإلزامات إلى أفضليات، وينتج، من خارج كل تعيين آلي، مجموع الخيارات المكوِّنة لأساليب الحياة المرتَّبة والمرتَّبة والتي تستمد معناها أي قيمتها، من وضعها داخل نظام من التعارض والترابط (بورديو، المصدر نفسه، ص195). هكذا، فإنَّ حركة الذهاب والإياب من هذه البِنية للفضاء الاجتماعي (وللحقول التي تقطعه بحسب بورديو) إلى تصورات الفاعلين وتصرفاتهم يمكن لها أن تدرك بكل تعقيداتها. كل «حقل» له منطقه الخاص به الذي يفرض ترجمات جديدة على البِنية البانية التي تولِّد نتاجاً مبنياً هو أعمال فاعل وتصرفاته». (المصدر نفسه، ص192).

حين درس بورديو الذوق أقام التوافق بين الشريحة الاجتماعية وبين الشريحة النفسانية الذي كان إلياس قد بدأه والذي تحدثنا عنه أعلاه: «إنَّ الطرق المختلفة [...] للدخول في تواصل مع الوقائع والقصص الخيالية، وتصديق القصص أو الوقائع التي تتظاهر بحصولها مترابطة ترابطاً شديداً بأنظمة الاستعدادات المميِّزة لمختلف الطبقات الاجتماعية أو شرائح الطبقات. إنَّ التذوق يصنِّف درجات ويصنِّف الذي يصنِّف..». (المصدر نفسه، ص VI). ولقد برهن بهذه الطريقة على كيف أنَّ تفسير التصورات يتطلب =

III ـ تنوعات المقاييس

«تنوع، مدينة، ريف، من بعيد هي مدينة وريف، لكن كلما اقتربنا، تبدو المنازل، الأشجار، القرميد، الأوراق، الأعشاب، النحل، أقدام النمل، إلى ما لانهاية. كل هذا ينضوي تحت إسم الريف».

باسكال، خواطر(*)

في التحاليل التي سبقت هناك سؤال لم يُطرح هو سؤال المقياس، أو بتعبير أدق سؤال اختيار المقياس الذي تتبناه نظرة المؤرخ. بالطبع، إن النماذج الاستكشافية المقترحة والتي طبَّقها لابروس وبروديل والقسم الأكبر من «مدرسة الحوليات» تعود بوضوح إلى مقاربة تاريخية جمعية كليّة تتوسع رويداً رويداً من القاعدة الاقتصادية والجغرافية للتاريخ إلى الشريحة الاجتماعية والمؤسساتية والظواهر التي يقال لها من «النمط الثالث» الذي تعود له الأشكال الأكثر استقراراً للعقليات السائدة، غير أن هذه الرؤية التاريخية الجمعية لم تختر عن قصد وبالتالي لم تكن مفضلة من أخرى تعدُّ بديلاً عنها. إن المتتالية «بِنية، ظرف، حدث» عند لابروس، وتراتبية الحقبات عند بروديل استندتا ضمناً إلى مجموعة مقاييس، لكن وكما يبدو ذلك واضحاً من طريقة التأليف الثلاثي لكتاب بروديل **المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب**

= إدراك هذا التوافق، هذا التشابك «لأنظمة الاستعدادات» ويتضمن بالتالي فهم علاقات الفاعلين الحقيقيين «ببنية الفضاء الاجتماعي» من الناحية التاريخية. «إنَّ العين هي ناتج من التاريخ تعيد إنتاجها التربية» (المصدر نفسه، ص III)، كما كتب بورديو في دراسته عن الذوق.

هكذا، فإنَّ مفهوم الملكة العادة كما درس هنا يسمح لنا بإدراك «القوانين العامة التي تعيد إنتاج قوانين الإنتاج، البِنية البانية» (المصدر السابق، ص193، الهامش 4) وإقامة «وحدة الممارسة» حين لا نبحث فقط عن منتوجات البِنية المبنيَّة (المصدر نفسه). إنَّ القيمة الاستكشافية بالنسبة إلى مرحلة التفسير/الفهم الخاصة بالملكة العادة والاستعمال المنهجي لها الذي حققه بورديو، يجد بهذه الطريقة كامل تبريره.

(*) لكتاب بليز باسكال هذا ترجمة عربية قام بها إدوار البستاني، نُشرت عام 1972 في بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، توزيع المكتبة الشرقية (المترجم).

الثاني[*] *La Méditerranée et le Monde Méditerrannéen à l'époque de Phillippe II* الذي يظل النموذج في هذا الميدان، فإن التفضيل الذي أُعطي للقراءة من أعلى إلى أسفل لتراتبية الحقبات لم يكن قد نُظِّم كموضوعة حتى أنه يمكننا أن نفكر في احتمال تغيير المقياس وأن نعتبر اختيار المقياس كسلطة موضوعة تحت تصرف المؤرخ مع كل الحريات والإلزامات التي تنتج عن مثل هذا الاختيار. إن بلوغ هذه السهولة في الحركة في نظرة المؤرخ تمثِّل كسباً كبيراً في تاريخ الثلث الأخير من القرن العشرين. لم يَخفْ جاك روفيل (Revel) من أن يتبنى التعبير «ألعاب المقاييس»[49] كي يرحب بممارسة هذه الحرية المنهجية التي ننسبها في اللحظة المناسبة إلى الجزء التأويلي الذي يتضمنه البحث عن الحقيقة في التاريخ[50].

ينتسب إلى لعبة المقاييس هذه الإجراءُ التاريخي الإفرادي (الجزئي) الذي تبناه بعض المؤرخين الإيطاليين[51]. إن المنادين بالـ microstoria (التاريخ الإفرادي، الجزئي) قد اتخذوا كمقياس للمراقبة قرية أو مجموعة عائلات أو فرداً في نسيجه الاجتماعي، ففرضوا ليس فقط صلاحية المستوى التاريخي الإفرادي الجزئي الذي عملوا عليه، بل إنهم حملوا إلى مستوى المناقشة مبدأ تنوع المقاييس نفسه[52]. نحن إذن هنا لن نقوم بتوضيح الـ microstoria (التاريخ الإفرادي الجزئي) والدفاع عنها بما هي كذلك، ولكننا سنعمد إلى فحص مفهوم تنوع المقاييس نفسه، كي نستطيع أن نقدر مساهمة هذه الإشكالية الأصيلة في تاريخ العقليات أو

(*) صادر عن دار المدار الإسلامي، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت.

(49) جاك روفيل (إشراف) «ألعاب المقاييس من التحليل الإفرادي (الجزئي) إلى التجربة»، مصدر سابق.

(50) انظر أدناه، الجزء الثالث، الفصل 1.

(51) لقد جمع ج. روفيل حوله وحول ب. لوبوتي («في المقياس في التاريخ») بعض أنصار التاريخ الإفرادي الجزئي الأكثر نشاطاً: ألبان بنسا، ماوريشتيو غريباودي، سيمونا شيروتي، جيوفاني ليفي، سابينا لوريغا، إدواردو غراندي. يجب الإضافة إلى هذه الأسماء اسم كارلو جينزبورغ الذي نشير إليه غالباً.

(52) «لنلاحظ منذ البداية أنَّ البُعد ميكرو (الصغير، الإفرادي، الجزئي) لا يتمتع بهذا الخصوص بأي امتياز خاص. إنَّ مبدأ التنوع هو الذي يهم، وليس اختيار أي مقياس خاص». (جاك روفيل، «التحليل الإفرادي والبناء الاجتماعي» في **ألعاب المقاييس**، مصدر سابق، ص19).

التمثُّلات (التصورات) الذي رأينا كيف كان مهدداً من الداخل بغوصه في الرمال (القسم الأول)، ثم كيف هُدِّد من الخارج على طريق المتطلبات المتشددة التي لم يكن استعماله للمفاهيم انصبابية يستطيع أن يجعله قادراً على الوفاء بها (القسم II).

إن الفكرة الأقوى المتعلقة بفكرة تنوع المقاييس هي أن السلسلات عينها ليست هي المرئية حين نغيِّر المقياس ولكن بعض الصلات التي بقيت غير مُلاحَظة على مستوى المقياس التاريخي الجمعي الكلّي. وهذا هو معنى الحكمة المأثورة الرائعة التي نطالعها في كتاب **خواطر** لِ باسكال والتي يحب أن يستشهد بها لويس ماران (Louis Marin) الذي سيرد اسمه لاحقاً في خطابنا نفسه[53].

إن مفهوم المقياس قد استُعير من فن رسم الخرائط والهندسة المعمارية وعلم البصريات[54]. في فن رسم الخرائط، هناك مرجع خارجي هو الأراضي التي تمثِّلها الخارطة، أضف إلى ذلك أن المسافات التي تقيسها خرائط المقاييس المختلفة يمكن مقارنتها ببعض بحسب نسب متشابهة الوضع، وهذا ما يسمح لنا أن نتكلم عن اختزال أرض معيَّنة بوضعها بمقياس رسم معيَّن. غير أننا نلاحظ من مقياس لآخر تغييراً في مستوى المعلومات بحسب مستوى التنظيم. لنفكر في شبكة خطوط المواصلات: في المقياس الكبير نرى محاور كبرى للتنقل، أما على مقياس أصغر فنرى توزيع أماكن السكن. من خارطة إلى أخرى يظل الفضاء

(53) يمكننا أن نقيم تقارباً مع هذه الشذرة الأخرى عند باسكال: «ما هو الإنسان في اللامتناهي؟ ولكن من أجل أن نبيِّن له معجزة مدهشة أخرى فليبحث في ما يعرفه عن الأشياء الأدق. إنَّ العثة تقدم له في صغر جسمها أجزاء أصغر بشكل لا يقارن، من سيقان مع مفاصل، وأوردة في سيقانها، ودم في أوردتها، وأخلاط في هذا الدم ونقاط ماء في هذه الأخلاط وأبخرة في هذه النقط؛ وحين يقسم أيضاً هذه الأشياء الأخيرة يستهلك قواه في هذه التصورات، وليكن آخر غرض يستطيع أن يبلغه الآن هو الغرض الذي قلناه في خطابنا؛ ربما فكَّر عندها في أنَّ هذا يشكل الصغر الأقصى في الطبيعة». (الشذرة 185 في طبعة ميشال لوغيرن، ص154، الشذرة 84، طبعة لابلياد؛ الشذرة 71، طبعة برنشفيغ، جزء XV، ص9 من النسخة 9203 لافوما).
نقرأ لويس ماران، «مدينة، ريف من بعيد. . : مشهد باسكالي»، «مجلة أدب»، عدد 161، شباط/فبراير 1986، ص10، استشهد به برنار لوبوتي، «في المقياس في التاريخ» في ج. روفيل (إشراف) «ألعاب المقاييس»، مصدر سابق، ص93.

(54) برنار لوبوتي، المقالة السابقة، ص71 ـ 94؛ موريزيو غريمودي، «مقاييس، الملاءمة والتشكل»، في ج. روفيل (إشراف) «ألعاب المقاييس»، مصدر سابق، ص113 ـ 139.

متصلاً، الأرض هي عينها، وهكذا فإن التغيير القليل للمقياس يجعلنا نرى الأرض عينها، وهذه هي الناحية الإيجابية لتغيير بسيط للمقادير: ليس هناك من مكان للتعارض بين المقاييس. أما المقابل لذلك، فهو فقدان بعض التفاصيل والتعقيدات، بالتالي بعض المعلومات في المرور إلى مقياس أكبر. هذه السمة المزدوجة ـ التناسب في الأبعاد، والمغايرة في المعلومات ـ لا يمكن إلاَّ أن يؤثر في الجغرافيا المرتبطة جداً بفن رسم الخرائط[55]. يظهر تشكُّل جغرافي مختلف مع تغيير المقياس داخل الجغرافيا السياسية نفسها، كما نتحقق من ذلك بالتفصيل عند مطالعتنا الثانية للجزء الأول من كتاب بروديل **المتوسط والعالم المتوسطي**. . . إن التعبير «المتوسط» يضع موضوع الدراسة على مستوى ما يسميه باسكال الريف: في نهاية مطالعتنا نقول كل هذا ينضوي تحت اسم البحر المتوسط!

إن دور فكرة المقياس في الهندسة المعمارية وفي تخطيط المدن ليس بعيداً عن بحثنا، فهناك تُطرح علاقات مقادير يمكن مقارنتها بما يحصل في فن رسم الخرائط، وفي ميزان كسب المعلومات أو خسارتها بحسب المقياس المختار. لكن بخلاف علاقة الخارطة بالأرض فإن رسم المهندس أو التخطيط المدني مرجعه بناية أو مدينة لم تُشادا بعدُ، أضف إلى ذلك، فإن البناية أو المدينة لها علاقات متنوعة بسياقات مختلفة ما بين الطبيعة وبين المنظر العام وبين شبكة المواصلات وبين الأقسام المبنية سابقاً من المدينة إلخ. هذه الصفحات الخاصة بمفهوم المقياس في الهندسة والتخطيط المدني تهم المؤرخ لأن عملية كتابة التاريخ هي بمعنى معيَّن عملية هندسية[56]. إن الخطاب التاريخي يُبنى على طريقة عمل ناجز، وكل عمل ناجز يدخل ضمن محيط مُشاد سابقاً؛ إن إعادة قراءة الماضي هي إعادة بناء، وأحياناً على حساب تهديمات مكلفة: البناء والهدم وإعادة البناء هي أعمال مألوفة لدى المؤرخ.

من خلال هذين الاقتباسين يصبح الإرجاع إلى الاستعارة البصرية عملانياً في

---

(55) إنَّ ما قلناه سابقاً حول مفهوم الموقع يحضر للبحث الحالي. انظر: الجزء الثاني: الفصل I.

(56) إنَّ المفهوم النيتشوي للتاريخ الصرحي الذي سنتحدث عنه في الفصل الخاص بالجزء الثالث نؤكده تماماً، وكذلك مفهوم المكان الذي تحدثنا عنه مراراً في خطابنا عن التاريخ، ومفهوم الصرح مقترناً بمفهوم الوثيقة.

التاريخ. إن التصرفات المرتبطة بتكيف النظرة لا يلحظها أحد، لأن الطبيعة بل جمال المنظر المتجلي يجعلاننا ننسى الإجراءات التي تمت وأخذها الجهاز البصري على عاتقه بفضل حركات كان قد تعلمها. التاريخ كذلك يعمل بالتالي كعدسية مكبِّرة، بل مثل مجهر، أو تلسكوب [مقراب خاص برصد الأجرام السماوية].

إن الأمر الخاص به الذي يحويه مفهوم المقياس والذي لجأ إليه المؤرخون هو غياب القياس المشترك بين الأبعاد المختلفة. حين نغيِّر المقياس فإننا لا نرى الأشياء عينها ولكن بحجم أكبر أو بحجم أصغر، بأحرف كبيرة أو بأحرف صغيرة، كما يقول أفلاطون في كتاب **الجمهورية** عن العلاقة بين النفس وبين المدينة. إننا نرى أشياء أخرى مختلفة. إننا لا نعود نستطيع الحديث عن اختزال المقياس. إننا أمام سلاسل مختلفة في الشكل وفي السببية. إن جردة الأرباح والخسائر في المعلومات تطبَّق على عمليات النمذجة التي تضع في التصرف صوراً مختلفة من الخيال الاستكشافي. بهذا الصدد، فإن ما يمكن أن نعيبه على التاريخ الجمعي الكلّي، أنه لم يتنبه لتبعيَّته بالنسبة إلى اختيار المقياس، هو أنه يقتبس من دون أن يدري، نموذجاً ينتمي إلى فن رسم الخرائط أكثر مما ينتمي فعلاً إلى التاريخ، هو نموذج بصريات مجهرية مكبَّرة ومضخَّمة. هكذا فقد لاحظنا عند بروديل بعض التردد في التعامل مع تراتبية الحقبات: فمن جهة، يفترض وجود علاقة تداخل بين حقبات متجانسة تسير بخط مستقيم، لصالح دخول كل الحقبات في زمن وحيد تقويمي مرتب هو نفسه بحسب نظام الكواكب، وهذا على الرغم من حذر أكيد نحو سوء استعمال التسلسل الزمني الذي ارتكبه التاريخ الوقائعي [القائم على سرد الأحداث]؛ ومن جهة ثانية، نلاحظ تكديساً للحقبات المنضدة، من دون أن يكون هناك أي ديالكتيك بينها. إن تاريخ العقليات قد عانى من دون شك هذا النقص المنهجي الخاص بتغيير القياس، لأن العقليات لدى الجماهير من المفترض أنها تعود إلى الحقبة الطويلة، من دون الأخذ بعين الاعتبار ظروف انتشارها على مستويات أقل. وحتى عند نوربرت إلياس، وهو أستاذ في التعامل مع المفهوم، فإن ظواهر الالتزام الذاتي تخترق، كما يفترض، شرائح اجتماعية واضحة الهوية في كل مرة ـ البلاط، النبلاء القضاة، المدينة إلخ، غير أن تغييرات المقاييس التي يتضمنها تفحص انتشار نماذج السلوك والحساسيات من شريحة اجتماعية إلى شريحة اجتماعية تمرُّ من دون ملاحظتها. بشكل عام، إن تاريخ العقليات، لمَّا كان

قد وسع ببساطة نماذج تاريخية جمعية للتاريخ الاقتصادي إلى الحقل الاجتماعي وإلى ظواهر «الخط الثالث»، فإنه قد أصرَّ على معالجة مفهوم الضغط الاجتماعي في علاقته باستقبال الفاعلين الاجتماعيين للرسائل، بوصفه قوة لا تقاوم تعمل من دون أن يلاحظ وجودها أحد. إن معالجة العلاقات بين الثقافة العالية الراقية وبين الثقافة الشعبية قد تأثَّرت جداً بهذه المسلمة المتضامنة مع قراءة تُجرى من الأعلى نحو الأسفل للسُلَّم الاجتماعي. هناك أزواج أخرى تعود إلى الأنساق الثنائية الشبيهة قد تعززت بسبب هذا الحكم المسبق ذاته: القوة مقابل الضعف، السلطة مقابل المقاومة، وبشكل عام السيطرة مقابل الطاعة، بحسب ترسيمة فيبر للسيطرة Herrschaft[57].

هناك مصنَّفان شاهدان جاءا من الحلقة الدائرة مع «الميكروستوريا» (التاريخ الإفرادي، الجزئي) الإيطالية، وهما متوفران للقارئ الفرنسي، قد استرعيا انتباهي. ويلاحظ كارلو جينزبورغ[58]، في مقدِّمة موجزة وقاطعة أنه بفضل حالة استثنائية، نظراً إلى «ندرة الشهادات حول التصرفات والمواقف في ماضي الطبقات الدنيا»، كان من الممكن سرد «قصة طحان من فريول اسمه دومينيكو سكانديللو ولقبه مينوكيو، وقد مات حرقاً بناءً على أوامر محكمة التفتيش، بعد حياة قضاها بعيداً

---

(57) إننا نفاجأ حين نقرأ نصوص منهج التاريخ الإفرادي الجزئي microhistoire بأن جيوفاني ليفي وغيره يتهمون عالم الأنثربولوجيا الكبير كليفورد غيرتز بأنَّ ما يعتبره معتقدات مشتركة على مستوى ثقافات ذات امتداد جغرافي معيَّن هي نماذج مفروضة على متلقين خاضعين. («أخطار مذهب غيرتز»، «الدفاتر التاريخية»، مقتبس في ج. روفيل [إشراف]: **ألعاب المقاييس**، مصدر سابق، ص26، الهامش 22، ص33، الهامش 27). في المقابل، هناك مؤلف اسكاندينافي هو فردريك بارت يستشهد بكليفورد غيرتز لكي يحاور الفاعلين الاجتماعيين في تحقيقاته الميدانية حول الهوية الإثنية (العرقية) («المجموعات الإثنية والحدود»، لندن، جورج ألن، 1969). انظر كذلك: «مقالات مختارة من فردريك بارت، المجلد 1، «السيرورة والشكل في الحياة الاجتماعية»، لندن، روتلدج وكيغان بول، 1981. هناك مقالة مكرَّسة للتعريف به في كتاب «ألعاب المقاييس: بول أندريه روزنتال، «بناء «الماكرو» [الجمعي] من خلال «الميكرو» [الإفرادي]: فردريك بارت والميكروستوريا»، [التاريخية الإفرادية الجزئية الإيطالية]، المصدر السابق، ص141 ـ 159.

(58) كارلو جينزبورغ، **الجبن والدود. عالم طحان في القرن السادس عشر**، ترجمة فرنسية، باريس، أوبييه فلاماريون، سلسلة «تاريخ»، 1980.

تماماً عن الأضواء». (**الجبن والدود**، ص7).

لقد استندت «اللوحة الغنية لأفكاره وعواطفه وإصلاحه وتطلعاته» (المصدر السابق، ص8) إلى ما جاء في ملفات جلستَي محاكمته اللتين عقدتا ضده، ولقد أضيف إلى ذلك بعض الوثائق المتعلقة بحياته المهنية كحرفي وعائلته ومطالعاته. هذه الوثائق تتعلق إذن بما يسمى «ثقافة الطبقات الدنيا أو الثقافة الشعبية». لا يتكلم جينزبورغ عن المقياس بل يتكلم عن المستوى الثقافي. ويعتبر وجود مثل هذا المستوى الثقافي ما هو مسلَّم به مسبقاً لكل الميادين التي يكون تعريفها تعريفاً ذاتياً أي يأتي من ذاتها. إن حجة هذا التعريف الذاتي المرجعية autoréférentielle، الذي هو بالأصح تحصيل حاصل tautologique للمجموعات الاجتماعية والمهنية ـ من مثل البورجوازية ـ والذي يمارس في التاريخ الاجتماعي نجد مثله عند بعض المؤرخين الآخرين الذين لم يتأثروا بالتاريخ الإفرادي الجزئي microhistoire الإيطالي، وسنتكلم عن هذا الأمر لاحقاً. إن تعابير الثقافة ـ الثقافة الشعبية، الثقافة العالية ـ واقتضاء تعابير الطبقة المهيمنة والطبقة الدنيا المستعملة في المشاحنات الإيديولوجية المرتبطة بالماركسية الشعبية المبتذلة أو بالاحتجاج المعادي للاستعمار، نجدها كلها وقد استعملت هنا. إن ندرة الوثائق المكتوبة في ثقافة هي إلى حد بعيد ثقافة شفهية قد استُعملت كحجة للاعتذار عن التقصير. بل إن ماندرو نفسه الذي تحدثنا سابقاً عن مكانته في تاريخ العقليات لم يتجنب الوقوع في خطأ تحبيذه معالجة الثقافة المفروضة على الطبقات الشعبية (سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً حين سنتكلم عن كتاب دوسيرتو **استحواذ لودان**)، وقد جعل مثل هذه الثقافة نتيجة للتثاقف acculturation المنتصر[59]. إن كان على الأدب الموجَّه إلى

(59) «إنَّ مطابقة الثقافة التي تنتجها الطبقات الشعبية» مع «الثقافة التي تفرض على الجماهير الشعبية»، كذلك فإنَّ معرفة شكل الثقافة الشعبية فقط من خلال الحِكَم والأقوال المأثورة والحكايات المنشورة في السلسلة الشعبية للقصص الخرافية، عمل لا معنى له. إن الطريق المختصرة التي يدلنا عليها ماندرو من أجل التغلب على الصعوبات المتعلقة بإعادة تكوين ثقافة شفهية تقودنا إلى نقطة البداية». (جينزبورغ، «الجبن والدود»، مصدر سابق، ص10). إنَّ لجوء جنفييف بوليم إلى أدب الجوالة (البائعين الجوالين) يقع تحت الاعتراضات عينها. عكس ذلك، فإنَّ باختين يفلت من مثل هذا النقد في كتابه الأساسي حول علاقات رابليه بالثقافة الشعبية لزمنه [القرن السادس عشر]، حين يجعل من =

الشعب ألَّا يحجب الأدب الذي ينتجه الشعب، فعلى هذا الأدب الأخير أن يوجد وأن يكون متوفراً. وهذا ما حدث في حالة اعترافات مينوكيو فبسبب ندرتها استطاعت أن تنجو من أبحاث التاريخ المتسلسل الكمي الذي لا يؤخذ بالحسبان في نظره سوى العدد الكبير والأمور المُغْفلة لأنها وحدها لها دلالة.

لكن كيف لا نقع من جديد في النادرة وفي التاريخ الوقائعي؟ إن الجواب الأول هو أن الاعتراض صالح بشكل أساسي ضد التاريخ السياسي. ثم هناك جواب آخر مقنع أكثر يقول إن الخصائص الكامنة والمشتتة للغة التاريخية المتوفرة ـ التي يجهلها بالضبط الكمبيوتر ـ هي التي يبرزها المؤرخ ويجعل منها خطاباً. إن ما يمفصله هذا المؤرخ هو عمليات قراءة رجل من الشعب للروزنامات والأغاني وكتب التقوى وحياة القِدِّيسين والكراسات من كل نوع يفيد هذا الطحان الشجاع صياغتها على طريقته الفريدة. حين نترك التاريخ الكمي فإننا لا نقع في اللاتواصل. أضف إلى ذلك، أن إعادات الصياغة هذه هي للتعبير فقط عن مقدرة إعادة القراءة على تشكيل جديد يقوم به إنسان بسيط من الشعب، وكذلك من أن أنواعاً من التقاليد والهرطقات السائدة تطفو على السطح لأن وضع الصراع على البقاء يسمح لها بمعنى ما أن تنبثق من جديد. وينتج عن هذا في ما يخص مشكلة تاريخ العقليات أن علينا أن نرفض مفهوم العقلية نفسه لأن هذا التاريخ لا يشدد إلَّا على «العناصر الجامدة والمظلمة واللاواعية لرؤية معيَّنة للعالم» (**الجبن والدود**، ص19)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا يأخذ إلَّا الدلالة «المشتركة للطبقات الاجتماعية» لثقافة عامة ـ وهذا حكم مسبق لا يفلت منه حتى لوسيان فيفر حين يتكلم عن «رجال القرن السادس عشر». غير أن هذا المؤرخ الفرنسي العظيم

= الكرنفال وكل الموضوعات الكرنفالية مركز الثقافة الشعبية. يبقى أنَّ المشاركين يتكلمون كثيراً جداً من خلال كلمات رابليه. إنَّ تحليل «كرنفال رومن» الذي قام به إمانويل لوروا ـ لادوري قد حظي برضى جينزبورغ على الرغم من أنه قد أعيد تكوينه انطلاقاً من تسجيلات تاريخية chronique مُعادية. بالمقابل، فإنَّ تشديد فوكو على الاستبعادات وعمليات المنع التي تكونت من خلالها ثقافتنا قد تجعل الثقافة الشعبية لا تقوم إلاَّ من خلال «الحركة التي تلغيها» كما حصل في كتاب «تاريخ الجنون». إنْ كان فقدان العقل لا يقال إلاَّ بواسطة اللغة الوحيدة المتوفرة وهي لغة العقل التي تستبعده، فإنَّ المشاركين مضطرون إلى اللجوء إلى الصمت.

قد قاوم الأحكام المسبقة المرتبطة بالتراث السيِّئ للمفهوم السوسيولوجي «العقلية الجماعية». ولم يكن في استطاعة مينوكيو من ناحيته أن يضع نفسه على خط الجهل هذا، وقد أتى بعد اختراع المطبعة وبعد قيام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي اللذين يدين لهما بأنه كان قارئاً ومحاججاً[60].

الكتاب الثاني الذي لفتني هو كتاب جيوفاني ليفي **السلطة في القرية. تاريخ رقّاء (معزّم) في منطقة بييمنتي [إيطاليا] في القرن السادس عشر**[61]، وقد سبقه **التاريخ على مستوى الأرض** لجاك روفيل. نحن هنا في الأرض التي افتتحها نوربرت إلياس. لكن في أسفل السُلَّم: في القرية، نحن لسنا أمام العدد الكبير ولا الفرد. لسنا كذلك أمام مؤشرات الكميات ـ الأسعار أو الرواتب، مستويات الثراء وتوزيع المهن ـ التي نسميها قبل أن نعدَّها، ولسنا أمام الأشياء المنتظمة في تاريخ مثقل بل جامد لا يتحرك يتناول المعايير والأخلاق والعادات المشتركة. إن بروز هذه الظواهر موضع الاعتبار وتمفصلها جاءا ثمرة تغيير المقياس. فبدل المجاميع التي تلاحقها الحقبة الطويلة، نحن أمام تزاحم من العلاقات المتبادلة التي تعرض نفسها كي تفك رموزها. غير أن علينا ألاَّ نتوقع بعثاً لمعيوش الفاعلين الاجتماعيين كما لو أن التاريخ قد توقف عن أن يكون تاريخاً ولَحِق بفينومينولوجيا الذاكرة الجماعية. إن احترام هذا الحد المرهف يهم كثيراً بحثنا الذي يقول ضمناً بالقطيعة الإبستيمولوجية التي تفصل بين التاريخ وبين الذاكرة حتى وإن كانت جماعية. إن التفاعلات المتبادلة هي التي تجمع وهي التي يُعاد بناؤها[62]. إن

---

(60) إنَّ المقدمة المميَّزة لكارلو جينزبورغ تنتهي بفعل استباقي جريء: إنَّ مينوكيو يسبقنا على هذا الطريق الذي يرسمه فالتر بنيامين Walter Benjamin في «أطروحاته حول التاريخ»، حيث نقرأ «لا شيء مما نتحقق من صحته يضيع بالنسبة إلى التاريخ [. . .] غير أنَّ الإنسانية المفتداة وحدها تملك الحق في حيازة كل تاريخها». ويضيف جينزبورغ «المفتداة أي المتحررة» هو بهذا يوقِّع هنا على قناعاته الخاصة به.

(61) العنوان الأصلي: بـ(الإيطالية) جيوفاني ليفي، «الإرث غير المادي. مهنة معزم في البييمونت في السادس عشر»، تورينو، إيناودي، 1985. أما الطبعة الفرنسية التي نستشهد بها هنا فهي: «السلطة في القرية. تاريخ معزِّم في منطقة البييمونت في القرن السادس عشر»، باريس، غاليمار، سلسلة «مكتبة التواريخ»، 1989 (تقديم جاك روفيل).

(62) «لقد حاولت إذن أن أدرس جزءاً صغيراً من البييمونت في القرن السادس عشر باستعمالي تقنية مكثفة في إعادة بناء أحداث تتعلق بسيرة كل سكان قرية سانتينا والتي كانت قد =

الكلمة المهمة قد لفظت وهي إعادة البناء، وهي التي ستطلق لاحقاً تاريخ العقليات المسمى بطريقة أفضل تاريخ التمثُّلات أو التصورات الذي يذهب إلى ما هو أبعد من المثل المحدود جداً لـ microstoria (التاريخ الصغير أو الإفرادي الجزئي). ولكن قبل أن نسير في هذا الاستنتاج المتجاسر الذي يظل كثيراً أو قليلاً تحت سيطرتنا، علينا أن نذهب، حتى النقطة النقدية الحرجة، مع تاريخ مرتبط باختيار المقياس التاريخي الجزئي الإفرادي. لقد قيل إننا على مقياس أقل بل صغير جداً، نرى أشياء لا نراها على مستوى مقياس أكبر. غير أن علينا أن نقول إن ما لا نراه وعلينا ألاً نتوقع أن نراه هو معيوش المشاركين. إن ما نراه يظل العنصر الاجتماعي بتفاعله: تفاعل دقيق غير أنه مبني بطريقة البِنية الصغيرة جداً. وأقول أيضاً، ولكن مع بعض التردد إن محاولة إعادة البناء التي قام بها جيوفاني ليفي لا ترضي إلاً جزئياً «نموذج المؤشر» الشهير الذي وضعه كارلو جينزبورغ في مقاله الذائع الصيت المعنون الأثر، جذور نموذج مؤشري[63]. إن التحليل للصغير الدقيق الممارس هنا ليس بقريبٍ من حاسة التمييز، ولا من عمل التحري ولا من الخبير في اللوحات المزورة في الرسم ولا من أي علم دلالة نفساني طبي. إن العملية عينها لإعادة بناء الواقع التي تبعدنا عن المعيوش تبعدنا كذلك عما هو مؤشري لتقرِّبنا من العمليات الكلاسيكية للتقطيع والتمفصل ومواجهة الشهود التي تسمح لنا بالكلام عن «تاريخ تجريبي». والحال، على ماذا تقوم التجربة؟ على ممارسة السلطة على مستوى المقياس التاريخي الإفرادي للقرية. إن ما نراه على هذا المقياس هو الاستراتيجيات العائلية والفردية في مواجهة حقائق واقعية اقتصادية، وعلاقات تراتبية، في لعبة تبادل بين المَركَز وبين الطَرَف، باختصار، علاقات متبادلة تجري في قرية. مع مفهوم الاستراتيجيا تبرز صورة لافتة للعقلانية، سنقدِّر لاحقاً قيمتها بتعابير عدم التيقن الذي يتعارض تماماً مع الثبات والديمومة والأمان ـ أي باختصار مع اليقين ـ المرتبطة كلها بعمل المعايير الاجتماعية على مستوى المقياس الكبير، مع اللامتغيرات تقريباً في تاريخ العقليات على مستوى الحقبة الطويلة. إن السؤال

= تركت أثراً وثائقياً» (استشهد بها ج. روفيل [تحت إشرافه]، «مقدِّمة» إلى مصنَّف ج. ليفي، مصدر سابق، صXIII).

(63) كارلو جينزبورغ، «الأثر، جذور نموذج مؤشري» في **الأساطير، الشعارات، علم التشكُّل (المورفولوجيا) والتاريخ**، مصدر سابق.

الشرعي هنا هو معرفة ما إذا كانت القنوات الموضوعة تحت اسم الاستراتيجية غايتها الخفيَّة أو المعلنة هي اختزال عدم اليقينية أو فقط التماشي معها[64]. إن «اللعبة الاجتماعية والسياسية الكبرى التي تشكِّل الموضوع الحقيقي للكتاب» (روفيل، **المقدمة**، في **السلطة في القرية**، صXXV)، هي إن شئنا عين اللعبة التي يعيد بناءها نوربرت إلياس في **دينامية الغرب**، لكن بالمعنى الذي تقصده كلمة باسكال «كل هذا ينضوي تحت اسم الريف». ألهذا يمكننا أن نقول بأن التفاصيل التي ساهمت بمعنى ما في تطوير الريف تقود من جديد، بحسب بعض القواعد البيِّنة، إلى إعادة تكوين الهيكلة الحاوية؟

هنا يمكن كل سؤال المرور من التاريخ الجزئي الإفرادي إلى التاريخ الكبير الجمعي[65]. إن كان في الإمكان أن يؤخذ على التاريخ الجمعي انتقاله من دون اتباع قاعدة معروفة من الحقبة الطويلة إلى الحقبات الخاضعة لغيرها، فهل يعني ذلك أن التاريخ الإفرادي يملك حججاً تخوِّله أن يقول إنه يأخذ على عاتقه مشروع التاريخ الشامل لكن منظوراً إليه من الأسفل؟ ونحن لو طرحنا السؤال بطريقة عملية لكان علينا أن نتساءل إن كانت القرية تشكِّل موقعاً صالحاً للتعرف إلى الصيغ المتوسطة للسلطة التي من خلالها تتمفصل سلطة القرية على سلطة الدولة كما كانت تمارس في ذلك العصر وفي تلك المنطقة: إن عدم التأكد هو بالضبط ما يؤثِّر على تقدير القوى الحاضرة. ومهمة الكتاب هي استكشاف علاقات القوى هذه

---

(64) يستشهد روفيل بما يلي: «هذا المجتمع، مثل كل المجتمعات، يتألف من أفراد يعون وجود منطقة غير المتوقع، وعلى كل تصرف أن يحاول أن ينظم نفسه داخلها، وعدم التيقن لا يأتي فقط من صعوبة التنبؤ بالمستقبل، ولكن كذلك مع الوعي الدائم بعدم امتلاك سوى معلومات محدودة عن القوى التي تعمل في المحيط الاجتماعي الذي علينا أن نمارس عملنا فيه. إنه ليس بمجتمع يمثِّله غياب الأمن ويعادي كل مجازفة، وهو ليس سلبياً ومتمسكاً بالقيم الجامدة للحماية الذاتية. إنَّ تحسين التنبؤ بالمستقبل من أجل زيادة الأمن هو نموذج قوي للتجديد التقني والنفساني والاجتماعي». (ج. روفيل [إشراف]، المقدِّمة لِ ج. ليفي، مصدر سابق، صXXIII وXXIV).

(65) إنَّ هذه المسألة المتعلقة بالصلة والملاءمة المتبادلتين بين التاريخ الإفرادي وبين التاريخ الجمعي تطرح القضية الإبستيمولوجية الأساسية في العلوم الإنسانية وهي قضية تجميع المعطيات. هل نستطيع أن نمرَّ من المقياس «الصغير، الإفرادي» إلى المقياس «الكبير، الجمعي» ونقل النتائج من مقياس إلى آخر، كما نشاء؟
=

حيث نرى التراتبية من أسفل. حين نعلن عن هذه المسألة باستعمال تعابير إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية تتحول إلى قضية القدرة التمثيلية لقصة القرية هذه والتفاعلات المتبادلة التي تمارس فيها. إن الشك الذي يطال المشاركين هل هو كذلك شك المحلل؟ هل يؤثِّر كذلك على المقدرة على التعميم التي يحتفظ بها ما لا يشكِّل في نهاية التحليل سوى تاريخ حالة منفردة؟ لكن هل يمكن تعميم هذا الدرس إلى درجة نستطيع معها أن نعارضه جزءاً جزءاً بالدرس الذي يستخلصه نوربرت إلياس من دراسته لمجتمع البلاط والمجتمعات المشابهة له[66]؟ باختصار، «ما هو مدى القدرة التمثيلية لعيِّنة محدودة كهذه؟» و«ماذا تستطيع أن تعلِّمنا مما يمكن تعميمه؟» (روفيل، **المقدمة**، صXXX). لقد اقترح إدواردو غريندي (Edoardo Grendi) صيغة يعاملها روفيل على أنها توجيه محال [اجتماع ضدين] oxymore أنيق، أي أنها فكرة «الشاذ السوي». إن قيمة هذه الصيغة هي في ما ترفضه: تأويل لمفهوم المثل النموذجي بعبارات جامدة سكونية، وذلك بحسب

= يبدو أنَّ الاقتصاد والسوسيولوجيا يجيبان سلباً عن هذا السؤال.
هكذا فإنَّ أبحاث أ. مالانغو في الاقتصاد تصل إلى القول «ليس من جسر» أي إلى غياب ممر - رياضي بين الحقل الاقتصادي الإفرادي الجزئي (الذي يقوم على تحليل سلوك الفرد في ظروف معيَّنة) وبين الحقل الاقتصادي الجمعي (الذي يقوم على تحليل سلوك الزمر والمجموعة).
إنَّ إدماج المعطيات في العلوم الاجتماعية يولد نتائج منحرفة أو جديدة تمنع الانتقال من الفردي إلى الجماعي. وهكذا فقد برهن كوندورسيه أننا لا نستطيع، انطلاقاً من تفضيلات فردية عقلانية، أن نتوصل إلى إقامة تفضيل جماعي عقلاني (أي يحترم انتقال الخيارات من الأفراد نحو المجموعة). ر. بودون Boudon في كتابه **النتائج المنحرفة والنظام الاجتماعي**، يعرِّف نتيجة الإدماج هذه بوصفها «نتيجة لم يكن يبحث عنها علناً فاعلو نسق معيَّن وتأتي بسبب الترابط المتبادل في ما بينهم». هكذا فإنَّ الاستنتاجات الصالحة لفرد ما لا يمكن أن تتوسع لتشمل مجموعة من الأفراد.
هكذا فإنَّ هذه الإضاءة التي تأتينا من العلوم الاجتماعية تحضنا على القول إنَّ التاريخ الإفرادي والتاريخ الجمعي لهما اختصاصاتهما المميَّزة، وإن العبور من أحدهما إلى الآخر يظل يشكِّل معضلة محورية غير محلولة.

(66) يبدو أنَّ روفيل يشك في ذلك: «حين نقرأ تاريخ موقع، من على مستوى الأرض، فقد يكون مختلفاً عن تاريخ كل المواقع الأخرى». (روفيل [إشراف]، «المقدمة» لِـ ج. ليفي، مصدر سابق، ص XXX).

نموذج التاريخ الكمي والمتسلسل. ربما كانت هذه الصيغة تدعونا فقط إلى أن نقارن في ما بينها رؤى العالم المختلفة التي تعود إلى مستويات مختلفة من المقياس، من دون أن نستطيع أن نجمع شمل هذه الرؤى للعالم. إلى أي سيادة عليا يعود مثل هذا التحليق فوق كل ألعاب المقاييس؟ من المشكوك فيه أن يوجد في مكان ما موقع عالٍ مشرف يسمح لنا بمثل هذا التحليق. إن شذرتَي باسكال اللتين استشهدنا بهما ألم يكن عنوانهما الأول «التنوع» ثم أصبح في المرة الثانية «اللامتناهي»؟

IV ـ من فكرة العقلية إلى فكرة التمثُّل (التصور)

عليَّ الآن أن أقدم القفزة المفهومية التي يشكِّلها الولوج إلى القسم التالي.

في نهاية الفقرة الأولى كنا قد تركنا مفهوم العقليات في حالة من الخلط الكبير، وذلك على خلفية مفهوم للتاريخ الشامل من المفترض في مفهوم العقليات أن تندمج فيها. ولقد خضعنا عندها لِتجاذُبَيْن: من ناحية، تجاذب جاء من الخطابات الثلاثة عينها المختلفة في ما بينها غير أن كل واحد منها يتطلب على طريقته تشدداً مفهومياً كفيلاً بأن يجمع التاريخ المشتت؛ من ناحية ثانية كانت هناك كتابة التاريخ السائدة الأصيلة والمرتبطة باختيار معاكس ضمناً لكتابة التاريخ السائدة في العصر الذهبي لـ «مدرسة الحوليات»، وهو خيار المقياس التاريخي الإفرادي الجزئي. لقد حان الوقت للالتزام في السير بحذر وتواضع في طريق تجميع الحقل التاريخي حيث يلعب تاريخ العقليات دوراً توحيدياً شرط أن يتحمل مسؤولية لقب تاريخ للتصورات (التمثيلات) والممارسات ووظيفته.

إني أقترح أن يكون مرشدي من أجل الخروج من وضع تشتت التاريخ في الثلث الأخير من القرن العشرين، هو مقاربة إجمالية تُرضي إلى حد بعيد على ما يبدو لي التشدد المفهومي الذي كان مطلبنا ثلاث مرات، وذلك لأنها تحمل فكرة تنوع المقاييس إلى حدودها القصوى. إني أحاول أن أبرهن على أن استبدال مفهوم العقلية الضبابي والذي بقي غالباً من دون تفسير، بمفهوم التمثُّل (التصور) الأكثر تمفصلاً وديالكتيكياً يتناسب تماماً مع الاستعمالات التي سنقترحها للمفهوم العام لتنوع المقاييس.

إن المقاربة الإجمالية التي أرجع إليها قد وجدت في المصنَّف الجماعي

تحت إشراف برنار لوبوتي **أشكال التجربة. تاريخ اجتماعي آخر**[67]، الصيغة الأوضح. إن المؤرخين المجموعين هنا يتبنون كتعبير مرجعي ـ وهو ما أدعوه أنا الموضوع الملائم للخطاب التاريخي ـ إقامة الصلة الاجتماعية وصيغ الهوية المتعلقة بها، داخل المجتمعات التي يدرسونها. إن النبرة السائدة هي نبرة مقاربة برغماتية حيث التشديد الأساسي هو على الممارسات الاجتماعية والتصورات المندمجة في هذه الممارسات[68]. تستطيع هذه المقاربة بحق أن تقول عن نفسها إنها تنتمي إلى نقد للعقل البرغماتي حيث تتقاطع مع تأويلية للعمل من دون أن تتطابق معها، وهذه التأويلية قد انبثقت من إغناء فينومينولوجيا هوسيرل وميرلوبونتي بعلم الدلالة وبكل ما جاء من الأبحاث المكرسة لألعاب اللغة (أو الخطاب). إننا نتحقق من الفرع التاريخي تماماً من هذا النقد للعقل العملي من واقعة معيَّنة هي أن الصلة الاجتماعية والتغييرات الحاصلة للصلة الاجتماعية تعتبر الموضوع الملائم للتحول التاريخي. وبهذه الطريقة فإن القطيعة الإبستيمولوجية المطبَّقة في نموذج لابروس وفي نموذج بروديل لم تتعرض لأي إنكار على الإطلاق، بل إنها قبلت عن قصد داخل البرنامج الجديد للأبحاث الذي يطرح «كمشكلة تحظى بالأولوية مسألة الهويات والصلات الاجتماعية»[69].

إن الاتصال بالبرامج السابقة لـ «مدرسة الحوليات» يمكن ملاحظته من أن الإشكاليات الثلاث التي تعرفنا إليها في مقدِّمة هذا الفصل ـ إشكالية نوع التغيير الذي يعتبر الأنسب والأصح (التغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي إلخ)، وإشكالية مقياس الوصف وإشكالية الأنظمة الزمنية ـ، تنتقل كلها معاً وبالتضامن[70].

إن تمسكهم بنقد العقل البرغماتي جعلهم ينتبهون أكثر للطابع الإشكالي دوماً لكل إقامة للصلة الاجتماعية، لهذا فهم يتكلمون طواعيةً عن عملية بناء أكثر مما

---

(67) مصدر سابق.

(68) برنار لوبوتي، **تاريخ الممارسات، ممارسة التاريخ**، المصدر نفسه، ص12 ـ 16.

(69) برنار لوبوتي، المصدر نفسه، ص13.

(70) نلاحظ الانفتاح التدريجي لمسؤولي **الحوليات** بالنسبة إلى قراءة مقالين نقديين للمجلة: **التاريخ والعلم الاجتماعي. منعطف نقدي؟**، الحوليات ESC، 1988، ص291 ـ 293. وعلى الأخص **لنحاول التجربة، الحوليات** ESC، 1989، ص1317 ـ 1323.

يتكلمون عن بِنية حين يتحدثون عن المعايير والعادات وقواعد القانون والحقوق، بما هي مؤسسات قادرة معاً على حفظ المجتمعات. ثم إن هذا الانتماء العفوي لنقد العقل البرغماتي قد جعلهم يتنبهون أكثر للتمفصل القائم بين الممارسات الفعلية والتصورات (التمثلات)، التي في إمكاننا بحق أن نعتبرها هي نفسها ممارسات نظرية أو بالأصح رمزية[71]. أخيراً، فإن اللجوء إلى نقد للعقل البرغماتي يسمح لنا بتبرير الانزلاق الحاصل، وغالباً عن غير قصد، من قاموس العقلية إلى قاموس التصور. ونحن سنقوم الآن بعملية استبدال مقصودة للكلمة الأولى بالكلمة الأخيرة.

إن الضبابية الدلالية التي عيبت بحق على فكرة العقلية (الذهنية) لا تنفصل عن الطابع الضخم وغير المميَّز لهذه الظاهرة التي شُبِّهت بشكل الزمن بل وحتى بروح الشعوب، كما عند هيغل. والأمر كذلك لأن مجرد وضع الذهني إلى جانب المكوِّنات الأخرى للمجتمع الشامل لم يسمح بإظهار ديالكتيكه الحميم. إن فكرة التصور (التمثُّل) وهي متمفصلة بطريقة أفضل مع الممارسة أو الممارسات الاجتماعية ستبرز لنا مصادر ديالكتيكية لم تكن تظهرها فكرة العقلية (الذهنية). سنبرهن على أن تعميم[72] فكرة لعبة المقاييس يمكن أن تشكِّل طريقاً ممتازة كي تبيِّن الديالكتيك المستتر لفكرة التصور حين تقترن بفكرة الممارسة الاجتماعية.

بالفعل، إن ما يهم في لعبة المقاييس لا يكمن في الامتياز الممنوح لهذا الاختيار، بل هو مبدأ تنوع المقاييس عينه، بحسب كلمة شذرة باسكال التي وضعناها في مقدمة القسم السابق. هناك تنوع تداعيات يمكن أن ينسب إلى استعمال هذه التنوعات. ولقد جمَّعت ثلاثاً منها حول موضوعة الهويات والصلة الاجتماعية. وهي تساهم كل واحدة بطريقتها المختلفة في إعادة تمركز عملية كتابة التاريخ في الثلث الأخير من القرن العشرين. إن ممارسة تنوع المقاييس يمكن أن

(71) إني أعيد القول هنا عن دَيني لسوسيولوجيا كليفورد غيرتز الذي أُدين له بمفهوم العمل المتوسط رمزياً (انظر **من النص إلى الفعل**، مصدر سابق، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر سابق). لهذا فإنَّ تحذير أنصار التاريخ الإفرادي الجزئي أصحاب «الدفاتر» «Quaderni» [الإيطاليين] قد بدا لي مجحفاً ولو قليلاً. (انظر: سابقاً ص321، الهامش 57).

(72) «أكثر من مقياس، أنَّ تنوع المقاييس هو الذي يبدو هنا أساسياً». (ج. روفيل، «المقدِّمة»، في **السلطة في القرية**، مصدر سابق، صXXXIII/XXX).

يأخذ ثلاثة خطوط متلاقية: على الخط الأول، سأضع التنوعات التي تصيب درجات الفعالية والإكراه للمعايير الاجتماعية؛ وعلى الخط الثاني، سأضع التنوعات التي تصوغ درجات الشرعنة التي يجري تداولها في الحلقات المتعددة للانتماء التي تتوزع بينها الصلة الاجتماعية؛ أما على الخط الثالث، فإني سأضع الملامح غير الكمية لقياس الأزمنة الاجتماعية، وهذا ما سيقودنا إلى طرح فكرة التغيير الاجتماعي نفسها وهي التي كانت تقود كل استقصائنا المتعلِّق بالتفسير/الفهم الممارس في التاريخ. علينا على الخطوط الثلاثة للبحث أن نتذكَّر كلام باسكال الذي يقول لنا إننا على كل مقياس نرى أشياء لا نراها على مستوى مقياس آخر، وإن كل رؤية لها مكانها الصحيح. في نهاية هذا المسار الثلاثي يمكننا أن نواجه مباشرةً البِنية الديالكتيكية التي تجعلنا نفضِّل فكرة التصور (التمثُّل) على فكرة العقلية (الذهنية).

1. مقياس الفعالية أو الإكراه

لقد تحقق التاريخ الإفرادي من صحة القول بأن أول منفعة لتنوع المقاييس هو المقدرة على التشديد على الاستراتيجيات الفردية أو العائلية أو للمجموعات، هذه الاستراتيجيات تشكك في الافتراض القائل بخضوع الفاعلين الاجتماعيين من المنزلة الأخيرة للضغوط الاجتماعية من شتى الأنواع، وخصوصاً الضغوط الممارسة على الصعيد الرمزي. بالفعل، إن مثل هذا الافتراض ليس من دون صلة باختيار المقياس التاريخي الجمعي. في النماذج المنتمية إلى هذا الاختيار ليست الحقبات وحدها هي التي تبدو متراتبة ومتداخلة، بل كذلك التصورات التي تتحكم في التصرفات والممارسات. وكما أن افتراض خضوع الفاعلين الاجتماعيين يبدو مرتبطاً بخيار المقياس التاريخي الجمعي، يقود خيار المقياس التاريخي الإفرادي إلى توقع معاكس، هو توقع الاستراتيجيات الصدفوية حيث القيمة للنزاعات والمفاوضات تحت مظلة الريبة وعدم اليقين.

نحن إن وسَّعنا النظر إلى ما هو أبعد من التاريخ الإفرادي فإننا سنلاحظ في مجتمعات أخرى غير المجتمعات التي درستها مدرسة «ميكروستوريا» [مدرسة التاريخ الإفرادي الإيطالية] وجود تداخلات معقدة جداً بين الضغط الذي تمارسه نماذج التصرفات، التي تعتبر مهيمنة والتلقي، بل أكثر من ذلك التملك، لهذه

الرسالات المتلقاة. وبهذه الضربة اهتزت كل الأنساق المزدوجة التي كانت تعارض بين الثقافة العالمة وبين الثقافة الشعبية، وكل الأزواج المرتبطة بها: قوة/ ضعف، سلطة/ مقاومة. يقابل هذه هناك: التنقل والتفاوض والتملك. لقد أصبح كل تعقيد اللعبة الاجتماعية قابلاً للاستيعاب. غير أن الرؤية التاريخية الجمعية لم تُرفض، إذ يمكننا أن نستمرَّ بقراءة نوربرت إلياس ونحن نصاحب الأنظمة الرمزية وقدرتها على ممارسة الإكراه من أعلى المجتمع إلى أسفله. ولأن النظرة التاريخية الجمعية الكلية لم تُلغَ، استطعنا بحق أن نطرح مسألة القدرة التمثيلية للتنظيمات الصغيرة جداً حين نقارنها بالنسبة إلى ظاهرة السلطة التي نقرأها على مستوى مقياس أكبر. غير أن مفهوم البون الذي نجده مرات عدة في سياقات مماثلة لا يستنفد كل طاقات التركيبات بين الجداول التي حصلت على مقاييس مختلفة. مرَّةً أخرى نحن أمام أنساق أقيمت في الأعالي وقد قام بزيارتها من هو في أسفل السُلَّم[73]. في هذا الصدد، فإن توسع نماذج تاريخ الحقبة الطويلة ليطال حقل التصورات يبقى مشروعاً ما بقي ضمن حدود وجهة نظر التاريخ الجمعي الكلي: هناك زمن طويل لسمات العقليات. لم ينقص شيء من طرح دوركهايم للمعضلة، في مطلع القرن العشرين بالضبط تحت عنوان **التصورات الجماعية**، ولقد عاد هذا التعبير إلى الظهور بطريقة لها دلالتها، بعد أن ساد لفترة طويلة استعمال تعبير العقلية، وكان ذلك مرافقاً لحركة «مدرسة الحوليات». إن فكرة دوركهايم «المعايير الأساسية» المرتبطة بمعايير التوافقات غير الملحوظة ومعايير الموافقة على صيغ التوافق، ما زالت تحتفظ بكل قوتها، على الأقل الإشكالية والبرغماتية[74]. إن مهمتها هي بالأحرى وضع هذه

---

(73) بول أندريه روزنتال: **بناء «الجمعي» من خلال «الإفرادي»**: فريدريك بارت والميكروستوريا (مدرسة التاريخ الإفرادي الإيطالية)، في ج. روفيل (إشراف) **ألعاب المقاييس**، مصدر سابق، ص141 ـ 160.

(74) إنَّ مفهوم «المعيار الأساسي» يستجيب عند دوركهايم لضرورة ثلاثية. إنَّ طبيعته تسمح للمجتمع بأن يظل موحداً معاً، من دون الحاجة إلى مبادئ تنظيم خارجي، ومن دون أن يضطره كل وضع خاص إلى الوصول إلى الفوضوية أو إلى إعادة تكوين التضامن المفقود بعد دفع ثمن غالٍ. إنه يشكِّل فرضية صالحة أو قضية تحصيل حاصل تساوي المرور بالعملية التفسيرية التي تسمح بتعيين خصوصيته بالتفصيل (ب. لوبوتي **تاريخ الممارسات ممارسة التاريخ**. في ب. لوبوتي [إشراف]، **أشكال التجربة**، مصدر سابق، ص17 ـ 18).

المفاهيم الرئيسة في علاقة ديالكتيكية بالمفاهيم التي تتحكم في عملية تملك قواعد التوافق على التوافق. أضف إلى ذلك، أن النظر البسيط إلى الاقتصاد الضروري في قوى الإبداع التي تقاوم قوى القطيعة يجعلنا نميل إلى تصديق فكرة ملكة/عادة تعود إلى الأخلاق والعادات توازي ضرباً من مبدأ الجحودية بل حتى النسيان(75).

بهذه الروح، وتحت شعار مقياس الفعالية أو الإكراه يمكننا أن نعود كي نعالج معاً قضية المؤسسة وقضية المعايير، وهما قضيتان تخضع كل واحدة منهما لقواعد مختلفة من السياقية(76).

من الاستعمالات الكبرى لفكرة المؤسسة (الاستعمال القضائي السياسي، الهيئات التي تعمل بشكل منتظم، المنظمة بالمعنى الأوسع والتي تجمع القيم والمعايير ونماذج العلاقات والتصرفات والأدوار) من هذه الاستعمالات تنفصل فكرة الانتظام. إن مقاربة دينامية لتكوين الصلة الاجتماعية تجعلنا نتخطى التعارض المصطنع بين الانتظام المؤسساتي وبين الإبداع الاجتماعي إن نحن تكلمنا عن الشرعنة المؤسساتية بدل الحديث عن المؤسسة(77). بهذا الصدد، يبدو لي، أن عمل التراكم المؤسساتي سيربح إن نحن قارناه بعمل الأرشفة الذي رأيناه قائماً على المستوى الوثائقي في عملية كتابة التاريخ: ألا يمكننا أن نتكلم بالمعنى التشابهي، عن أرشفة الممارسة الاجتماعية؟ حين ننظر إلى الأمر من هذه الزاوية تظهر عملية الشرعنة المؤسساتية وجهين لفاعلية التصورات: فمن جهة، هناك تعابير التحقق من الهوية (وهذه هي الوظيفة المنطقية التي تصنّف التصورات)، ثم هناك من جهة أخرى تعابير الإكراه، الإلزام (وهذه هي الوظيفة العملية لتنظيم التصرفات والسلوك). على طريق التصور، تخلق المؤسسة نوعاً من الهوية والإلزام. بعد قولنا هذا، قد يكون علينا أن نتوقف عن معارضة الناحية الإكراهية التي تعطى

---

(75) سنعود إلى هذا الموضوع في الفصل المكرس للنسيان.

(76) جاك روفيل **المؤسسة والاجتماعي** في ب. لوبوتي [إشراف]، **أشكال التجربة**، مصدر سابق، ص63 ـ 85؛ سيمونا شيروتي، **المعايير والممارسات، أو في شرعية تعارضهما**، المصدر نفسه، ص127 ـ 151.

(77) إنَّ مرجعاً هاماً بهذا الخصوص هو كتاب لوك بولتانسكي حول موظفي ملاك الدولة (الكوادر)، وهو يشكِّل مثلاً ممتازاً لمؤسسة مؤرخة وقد فوجئت أثناء إنشائها: «موظفو الملاك. (الكوادر) نشأة مجموعة اجتماعية»، باريس، منشورات مينوي، 1982.

بطريقة تفضيلية للمؤسسة، بالناحية الانقلابية الافتراضية التي تُلصق بالتجربة الاجتماعية. حين نأخذ الأمر من وجهة نظر دينامية تبدو عملية الشرعنة المؤسساتية وهي تتأرجح بين إنتاج المعنى في طور ولادته وبين إنتاج الإلزام في طوره المستقر. وهكذا يمكننا أن نصوغ فكرة مقياس فعالية التصورات. إن تحاليل نوربرت إلياس المتعلِّقة بالصلة بين القوى المادية المتخذة شكل المقدرة الرمزية، وكذلك أقوال ميشال فوكو في كتابه **المراقبة والمعاقبة** يجب أن توضع على مقياس الفعالية بوصفه مقياساً للإكراه. إن المهم هو «أن البشر يحتاجون إلى المؤسسات، وهذه هي طريقة أخرى للقول إنهم يستخدمونها لمصلحتهم بقدر ما يخدمونها» (ج. روفيل، **المؤسسة والاجتماعي**، ص81).

إننا نفضل في سياقات أخرى أن نتبنّى كمعلم مفهومي فكرة المعيار حيث التشديد يتنقل في سيرورة التقييم التي تعين المسموح والممنوع، أو بين أنماط الشعور بالالتزام الذي يؤدي إلى العقاب. إن فكرة المعيار المنتشرة هي أيضاً على المستوى الأخلاقي والمستوى القضائي تتقبل تنوع مقياس الفعالية سواء أكان ذلك على صعيد نظام التحقق من الهوية، من صفة نوعية التصرفات، أو على صعيد درجات الإكراه. على مثل هذا القياس يمكننا أن نضع الصيغ المتعارضة للموافقة أو عدم الموافقة، في عمليات الشرعنة أو التنديد. سنقول أكثر حين سنتناول تنوع تطبيقات فكرة المعيار في الأنظمة التعددية لتبادل التصرفات. يمكننا منذ الآن أن نلاحظ البِنية الديالكتيكية العامة للأمر: إن شخصية العادل وشخصية الظالم يمكن اعتبارهما العملين الأساسيين للتقييمات المتعارضة، إن شخصيات العادل تحدد أنماط الشرعنة المدعاة أو المقبولة، كما أن شخصيات الظالم تحدد أنماط اللاشرعية موضع التنديد. تضاف إلى هذه القطبية الأساسية، من وجهة النظر الدينامية للسيرورات، الكفاءة الأساسية للفاعلين الاجتماعيين الذين يفضُّون النزاعات. إن هذه القدرة تمارس على صعيد توصيف التصرفات المندد بها أو المقبولة، وكذلك على صعيد مستويات الإكراه المرفوضة أو المقبولة[78]. هناك

(78) من أجل فحص تصرفات التنديد، راجع لوك بولتانسكي، **الحب والعدل بوصفهما كفاءتين. ثلاث مقالات في سوسيولوجيا العمل**، باريس، ميتاييه، 1990، الجزء الأول، «ما يستطيعه الناس».

مفهوم يستحق الانتباه على منتصف الطريق بين التبرير وبين التنديد، قد يكون مفهوم «ضبط» العمل «المناسب»[(79)].

2. مقياس درجات الشرعنة

إن الخط الثاني الذي نجد عليه موضوعة تنوع المقاييس وقد توسعت بشكل معبِّر هو خط موضوعة درجات مقدار الكمية التي من حق الفاعلين الاجتماعيين المطالبة بها على صعيد الاحترام العام. غير أن المرء لا يكون كبيراً أو صغيراً بأي ثمن. يصبح الإنسان كبيراً حين يجد نفسه في سياق نزاع ويشعر بأن تصرفه الذي قام به هو تصرف له ما يبرره. فإن الكبر والتبرير يسيران جنباً إلى جنب. إن مفهوم التبرير يضيف بُعداً جديداً من المعقولية إلى مفهومَي المؤسسة والمعيار، إن الخلاف والصراع والشجار والتنازع تشكِّل السياق الملائم. لقد مهَّدنا الطريق لإقامة هذا الثنائي الكبر والتبرير منذ اللحظة التي تبنينا فيها كمبدأ عام لتجميع الحقل التاريخي إقامة الصلة الاجتماعية والبحث عن هوية مرتبطة بهذا العمل. في مواقف الخلاف يرفع الفاعلون الاجتماعيون مطالبهم بالتبرير، إن الشعور بالظلم الذي رأيناه يعمل في مناورات التنديد يعمل هو عينه في استراتيجيات الشرعنة، إن المسألة هي التالية: كيف يمكن تبرير التوافق وإدارة الخلاف، عن طريق التسويات بشكل رئيسي، من دون الوقوع في العنف؟ هنا يدخل اعتبار العظمة أو الكبر الذي يحرِّك شيئاً آخر غير الحاجة إلى علم قوانين التصنيف، إذ يحرِّك الحاجة إلى الاعتراف الذي يأخذ كنقطة معلم سلم مقياس التقييمات التي حصلت نتيجة امتحانات عسيرة مؤهِّلة (هنا مفهوم مصادفة في سياقات أخرى، مثل سياق الحكايات البطولية). لقد أضاف لوك بولتانسكي (Luc Boltanski) ولوران تيفينو (Laurent Thévenot) مكوِّناً إضافياً من المعقولية إلى مفهوم العظمة، الكبر، حين أخذا في الحسبان تعددية أنظمة التبرير الناتجة عن تعددية أنماط النزاع، فلان كبير على الصعيد التجاري، لكنه ليس كبيراً على الصعيد السياسي أو على صعيد

---

(79) لوران تيفينو، «العمل المناسب» في باتريك فارو ولويس كيري (إشراف)، **أشكال العمل**، باريس، EHESS، سلسلة «Raisons pratiques»، (أسباب عملية)، 1990، ص39 - 69.

السمعة العامة أو على صعيد الإبداع الجمالي. وهكذا يصبح المفهوم الرئيسي هو مفهوم «اقتصاديات الكبر»[80].

إن المهم بالنسبة إلى الاستقصاء الحالي هو الإضافة إلى الفكرة التراتبية حول الكبر، وهي إحدى تنوعات فكرة المقياس، الفكرة الأُفقية لتعددية الصلة الاجتماعية. إن هذا التقاطع لإشكاليتين يساهم في قطع الصلة بفكرة العقلية المشتركة التي تؤخذ غالباً على أنها فكرة خير عام من دون تمييز. إن فكرة «الإنسانية المشتركة لجميع أعضاء المدينة» (بولتانسكي وتيفينو، **في التبرير**، ص96) هي فكرة علينا بالطبع ألا نرفضها. إنها تساوي بين الناس بما هم كائنات بشرية مبعدة بشكل خاص الرق أو استغلال الضعفاء. ولكن في غياب أي تمييز تبقى هذه الصلة غير سياسية، فإلى مسلَّمة الإنسانية المشتركة علينا أن نضيف مسلَّمة عدم التشابه، الاختلاف، فهي التي تحرك امتحانات التأهيل وتثير سيرورات التبرير، وهذه بدورها تتجه نحو إقامة تسويات ترضي نموذج «الإنسانية المترتبة». (المصدر السابق، ص99). إن المشروع يبقى رهينة الصدفة وبذا فهو غير أكيد، إذ «ليس هناك من موقع مشرف خارجي هو أعظم من كل العوالم، منه يمكن لتعددية العدالات أن تُرى من فوق، كما لو كانت مروحة من خيارات أخرى ممكنة». (المصدر السابق، ص285)[81]. ينتج عن هذا أنه فقط من مدن متميِّزة، وفي عوالم مختلفة يمكن لمحاولات التبرير أن تأخذ كل معناها[82]. إن المسألة الصعبة

---

(80) لوك بولتانسكي ولوران تيفينو، **في التبرير: اقتصاديات الكبر**، مصدر سابق. لقد كتبت حول هذا الكتاب في كتابي «العادل» باريس، اسبري، سلسلة «مقالات»، 1995، ص121 ـ 142 لكن في سياق آخر هو سياق «تعددية محاكم العدل»، وهذا ما يقود إلى المقارنة بكتاب مايكل ڤالتزر «دوائر العدالة. في الدفاع عن التعددية والمساواة». نيويورك، الكتب الأساسية، 1982، ترجمة فرنسية لباسكال أنجل «حلقات العدالة»، باريس، سوي، 1997. حين نقارن مصنَّف بولتانسكي ـ تيفينو بمصنَّف ڤالتزر نجد أنَّ موضع الرهان ليس قضية هيمنة حلقة من حلقات العمل على أخرى أي قضية الإنصاف، لكنه حل النزاعات، أي التوصل إلى مستويات من أجل المصلحة العامة.

(81) هناك مقارنة ممكنة هنا بالفكرة الملحاحة وهي فكرة التعددية الإنسانية التي تخترق مصنَّفات حنّه آرندت من أولها إلى آخرها.

(82) يميِّز المؤلفان بين «المدن» وبين «العوالم»: فهما يحصران استعمالهما للتعبير الأول لأجزاء الفضاء الاجتماعي التي يقتطعها كل نسق منفصل للتبرير، وذلك على نموذج =

التي يثيرها هذا المصنَّف هي مسألة معايير التبرير الصالحة في مدينة معيَّنة. إن المعيار مرتبط بمعيار التعرف إلى هوية الحلقات المختلفة للعمل.

هناك مناقشتان فتحتا هكذا وهما تهمان مباشرةً بحثنا هذا، وهو المرتبط بخصوبة موضوعة ألعاب المقاييس بالنسبة إلى تاريخ مختص بالتصورات (التمثُّلات). المناقشة الأولى، تتعلق بالطابع المتنامي للسيرورة الاستعادية التي تنطلق من التبريرات الابتدائية إلى التبريرات الثانية لتصل إلى تبرير نهائي في حلقة معيَّنة، إن الفصل بين المدن أو العوالم مرتبط تماماً بتماسك أنظمة العمل المبرَّرة بهذه الطريقة. مرَّةً أخرى، إن القضية لا تتعلق بنظام التصنيف بل تتعلق بتراتبية التقدير، وكما في نظام أرسطو علينا أن نقبل ضرورة التوقف في مكانٍ ما(*)، إن تعداد المدن ـ المدينة الملهمة، المدينة المنزلية، المدينة التجارية، مدينة الرأي العام، المدينة المدنية، المدينة الصناعية ـ يرتكز على مثل هذه المصادرة postulat للتبرير الأخير المتناهي. هذه الصعوبة تستدعي صعوبة ثانية: أي خطب تستلهم التبرير الأخير المناسب لمدينة معيَّنة؟ على أي أساس نستطيع أن نتعرف إلى اللائحة النهائية الخاصة بالمدينة الفلانية أو بالعالم الفلاني؟ هنا يتبنَّى المؤلفان استراتيجية أصيلة ولكن مكلفة: كي نتعرف إلى هوية اللوائح المتداولة في المناقشات العادية نضعها تحت سلطة خطب أكثر تمفصلاً وأقوى حيث تصل سيرورة التبرير إلى ذروة تفكريتها. وهكذا تتمُّ هنا الاستعانة بمؤلفات الفلاسفة واللاهوتيين والسياسيين والكتَّاب من أجل مساندة الكتب الموجَّهة إلى كوادر الشركات والمسؤولين النقابيين. هكذا فإن آدم سميث (Adam Smith) 1723-1790 وأغسطين وروسو وهوبز وسان ـ سيمون وجاك بوسُويه (Jacques Bossuet) 1627-1704 يزودوننا بالخطب المؤسسة للخطب المستعملة فعلاً في المنازعات العادية. وتصبح المسألة عندها هي مسألة التناسب بين الخطابات المؤسِسة وبين الخطابات

= فعل السكن؛ أما التعبير الثاني فيُذكِّر بأنَّ الصلة المكوِّنة لكل مدينة يتمُّ التأكد منها من خلال امتحانات مؤهلة تستند إلى إجراءات ومواضيع وأشياء تكون فرصة لسوسيولوجيا متمشية مع مظهرها المزدوج المادي والاجتماعي.

(*) تلميح إلى قول أرسطو في براهينه عن وجود الله إلى أنَّ حركة التراجع في سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى مالانهاية، لذا وبالضرورة لا بد من التوقف عند علة تكون علة كل العلل (المترجم).

المبرَّرة. يمكننا أن نهنِّئ أنفسنا لأن الفلسفة قد أُعيد إدخالها إلى قلب العلوم الاجتماعية بصفتها تقليداً من تقاليد المحاججة، وهذا ما يشكِّل بالنسبة لها تبريراً غير مباشر وللمؤلفين وهما عالم اجتماع وعالم اقتصاد الاعتراف بانتمائهما إلى تاريخ هو تاريخ المعنى. لكن مقابل ذلك، يمكننا أن نتساءل حول الطبيعة الحقيقية للصلة القائمة بين النصوص التي يقرأها علماء الاجتماع هؤلاء وبين الخطابات التي يمارسها الفاعلون الاجتماعيون، إذ إن النصوص الكبرى التأسيسية لم تكن موجَّهة إلى مثل هذا الاستعمال، ومن جهة ثانيةٍ فإن الفاعلين الاجتماعيين بوجه عام، وممثليهم على مستوى المناقشة العامة يجهلون هذه النصوص كليًّة. إن الاعتراض الذي يمكن أن نقيمه ضد المشروع برمته لمؤلفينا ليس من دون رد، إذ إن المدى الاجتماعي يفسح المجال هو نفسه أمام نوع آخر من المقياس هو مقياس القراءة المتدرجة بين النصوص النمطية الأصلية وبين الخطابات الأضعف. الأولى كما الثانية قد أُعطيت للمطالعة بما هي كتابات، إلى العديد من القراء المتنوعين الذين يشكِّلون سلسلة، وفي نهاية الأمر فإن طحان فريول (Frioul) في القرن السادس عشر الإيطالي كان قد تزود بالحجج من أجل مفاوضاته الماكرة بحسب قراءاته العشوائية. نعم، إن القراءة لها كذلك مقاييسها التي تختلط بمقاييس الكتابة، وبهذا المعنى، فإن النصوص الكبرى التي تُستخدم في توضيح وفك رموز النصوص الأقل أهمية الخاصة بالمفاوضين العاديين، تقف هي نفسها في منتصف الطريق بين النصوص التي يكتبها المؤرخون حين يجمعون النصوص النمطية الأصلية إلى الخطابات الضمنية التي تقال في المدن المعنيَّة، وبين النصوص التي يكتبها أحياناً الفاعلون الاجتماعيون عن أنفسهم. هذه السلسلة من الكتابات والقراءات تؤَمِّن الاستمرارية بين فكرة التمثيل كموضوع للتاريخ وبين فكرة التمثيل أو التمثل كأداة للتاريخ[83]. تستمر فكرة التمثيل في المفهوم الأول بالانتماء إلى إشكالية التفسير/ الفهم، أما في المفهوم الثاني فإنها تقع تحت إشكالية كتابة التاريخ.

(83) إنَّ سوسيولوجيا المطالعة تأتي هنا لمساندتنا. انظر: روجيه شارتييه، **على حافة الهاوية. التاريخ بين اليقين والقلق**. باريس، ألبان ميشال، 1998.

3. مقياس النواحي غير الكمية للأزمنة الاجتماعية

أحب أن أُنهي هذا الدرس السريع حول تطبيقات مفهوم تنوع المقاييس بالتوسع نحو النواحي غير الكمية للمكوِّن الزمني للتغيير الاجتماعي. إن التداخلات بين الحقبات الطويلة والمتوسطة والقصيرة التي اعتادها قراء ف. بروديل تستند في التحليل الأول إلى علاقات كمية بين فترات يمكن قياسها بالقرن للحقبة الطويلة، وبعشرات السنين للظروف، وبالأيام بل حتى بالساعات بالنسبة إلى الأحداث المؤرخة. هناك تسلسل زمني مشترك يقيس التواريخ والفترات بحسب زمن التقويم. ومن أجل هذا، فإن الحقبات القابلة للقياس تربط بالمظاهر المتكررة والتي يمكن قياسها كمّاً والتي تخضع للمعالجة الإحصائية للوقائع المسجلة. لكن، حتى في هذا الإطار المحدد لما يمكن قياسه فإن الحقبات موضع الدرس تُظهر نواحي مكثفة تختبئ تحت مظهر مقادير تتمدد من مثل السرعة أو تسريع التغييرات المحددة. وتلحق بهذين المفهومين اللذين يمكن قياسهما في الظاهر فقط قيم الكثافة من مثل الإيقاع والتراكمية والتكرار والفصام وحتى النسيان، إذ إن الإبقاء على الإمكانات الحقيقية للفاعلين الاجتماعيين يضيف بُعد الكمون إلى بُعد الحالية الزمنية. يمكننا بهذا الصدد أن نتكلم عن مقياس جهوزية كفاءات الفاعلين الاجتماعيين[84].

نستطيع بعد قولنا هذا أن نطبِّق مفهوم المقياس وتنوع المقاييس على هذه الصيغ المكثفة للزمان التاريخي. ليس هناك من سبب كي نتخلى عن ورشة مقاييس الحقبات التي افتتحتها «مدرسة الحوليات». هناك أيضاً زمن طويل لسمات العقليات. يسري هذا على المجتمع بكليته، لكن كذلك على المدن والعوالم التي تتحكم تعدديتها في بنية الفضاء الاجتماعي. علينا في هذا المجال أن نتعلم أن نربط تعددية عوالم العمل ليس فقط بمقاييس الفعالية كما فعلنا أعلاه، لكن كذلك بمقياس الأنظمة الزمنية، كما سنحاول أن نفعل. هنا أيضاً علينا التشديد على تنوع المقاييس وليس على امتياز مزعوم يعطى لواحد منها أو لآخر.

---

(84) إنَّ تصنيفاً نمطياً لهذه الصيغ من الجهوزية يتماشى بسهولة مع أقوالنا المتعلقة باستعمالات الذاكرة وإساءة استعمالها، وذلك بحسب ما تكون الذاكرة معوَّقة أو تلاعب بها أو مأمورة. (انظر: أعلاه الجزء الأول، الفصل الثاني).

حين نعالج الديمومة التي يلحقها دوركهايم بمفهوم التوافق الناجح بتعابير المقدار التكثيفي وليس المقدار التوسعي التمددي، تصبح تستحق فحصها من جديد. يلاحظ ب. لوبوتي «أن توافقاً ناجحاً لأنه ناجح يتحول معياراً بسبب انتظام تكراراته القائمة على المحاكاة». (**أشكال التجربة**، ص19). إن مفهوم الانتظام نفسه هو الذي يصبح موضع تساؤل ولا يعود أمراً مسلَّماً به، فحين نضعه مع مفهوم التكرار فإنه يستدعي بالمقابل تصرفات التملك التي تعود إلى كفاءة الفاعلين. هكذا يفتح مقياس للأزمنة أمام مسارات متقاطعة. في مقابل الخط المستقيم لعملية هبوط كسول من الأعلى إلى الأسفل هناك إعادة ترتيب تجري باستمرار لاستعمالات الديمومة أو الحقبة. إن مثل هذه المراجعة للمفاهيم الزمنية المستعملة في كتابة التاريخ يجب أن تذهب بعيداً. عليها ألاّ توفر، في الاتجاه المعاكس بعض المفاهيم التي حظيت بامتيازات في مقابل التشديد على البِنى التي اعتبرت شبه جامدة لا تتحرك، تحت تأثير البنيوية، بل وحتى الماركسية. علينا أن نعيد النظر إلى الدراسة من جديد كل مقولات القفزة والبون والكسر والأزمة والثورة التي وسمت طابع الثقافة التاريخية للثلث الأخير من القرن العشرين. إن المرافعة للدفاع عنها لا تنقصها الصحة: حين نميِّز البون بدل البِنية، ألا يقوِّي المؤرخ ميدانه في وجه علم الاجتماع، إذ إن هذا الأخير يحتفظ بمعالجة سمات الاستقرار في حين يركِّز التاريخ على سمات عدم الاستقرار؟ بالطبع. غير أن مقولات الاستقرار وعدم الاستقرار والاستمرارية (الاتصال) والانقطاع (الانفصال) وغيرها من الثنائيات التي تتعارض ظاهراً وتضع صبغة من الراديكالية على المقولات المذكورة هذه، يجب أن تعامل، في نظري ضمن إطار القطبيات المتعلقة هي نفسها بفكرة التغيير الاجتماعي[85]. هذه المقولة الكبرى ليست من المستوى عينه للثنائيات التي عددناها. إنها متماسكة مع السمات الصحيحة للمرجع الأساسي للمعرفة التاريخية، أي الماضي بما هو ظاهرة مجتمعية. والحال فإنّه تعود إلى هذا المستوى المرجعي النواحي الدينامية في تكوين الصلة الاجتماعية برهاناتها حول الهوية وإمكانية القراءة والعقلنة. بالنسبة إلى ميتامقولة

---

(85) إنَّ الملاحظات التي تلي قد جاءت نتيجة قراءة مقالين لأندريه برغيير بعنوان: «التغيير الاجتماعي»، ولـ برنار لوبوتي بعنوان **حاضر التاريخ**، في ب. لوبوتي، «أشكال التجربة»، مصدر سابق، بالتالي ص253 وما يليها وص273 وما يليها.

métacatégorie التغيير الاجتماعي، علينا أن نعامل مقولات الاستمرارية والانقطاع والاستقرار وعدم الاستقرار كأقطاب متعارضة داخل طيف وحيد. بهذا الصدد، ليس هناك أي سبب كي نترك لعالِم الاجتماع قضية الاستقرار التي يبدو لي أنها تستحق إعادة الدرس مثل مسألتَي الاستمرارية والانقطاع (الاتصال والانفصال) اللتين، بفضل التأثير الجيد لحفريات المعرفة التي جاءت من ميشال فوكو، قد احتلتا صدارة المناقشة. إن مقولة الاستقرار هي إحدى أهم المقولات بين المقولات التي تعود إلى النواحي غير القياسية في مفهوم الديمومة. فهي طريقة للديمومة تقوم على البقاء. التراكم والتكرار، والاستمرار هي صفات قريبة من هذه السمة الرئيسية. سمات الاستقرار هذه تساهم في تقييم درجات فعالية المؤسسات والمعايير موضع الدرس على مستوى أعلى قليلاً. وهي توضع في خانة مقياس لصيغ الزمانية، موازٍ لمقياس درجات الفعالية والإلزام. علينا أن نضع على هذا المقياس للأزمنة مقولة الملكة/ العادة التي قال بها بيار بورديو والتي وراءها تاريخ طويل تخترقه كلمة أرسطو هيكس hexis [الملكة: الاستعداد المكتسب] وكل تأويلاتها في العصر الوسيط واستعادتها من قِبل بانوفسكي وخصوصاً نوربرت إلياس. هناك تاريخ بطيء للعادات. سنبرهن لاحقاً عن خصوبة هذه المقولة في إطار معالجة ديالكتيكية للثنائي ذاكرة/ نسيان. غير أن في استطاعتنا أن نقول منذ الآن إنها تكسب كثيراً حين توضع إلى جانب النواحي الزمنية للمقولات المضادة للتاريخ التي استخدمها نوربرت إلياس في كتابه **مجتمع البلاط**.

إن الاستقرار بما هو نمط من أنماط التغيير الاجتماعي يجب أن يقترن بالأمن الملازم له على الصعيد السياسي. بالفعل، فنحن هنا أمام مقولتين متقاربتين على مقياس الأنماط الزمنية. وللاثنتين شأن مع ما يتعلق بالديمومة وبالبقاء داخل العلاقة الاجتماعية التي يُنظر إليها مرة من وجهة نظر صدقيتها ومرة من وجهة نظر سلطتها. إن قوة الأفكار تملك أنماطاً عديدة من التزمين temporalisation.

إن هذه المقولات حين توضع في حقل دينامي له قطبه تستدعي مقابلاً من جهة تملك القيم التي تعود إلى حقل المعايير. إن هذا المقابل، هذا المواجه يمكن أن يكون من نظام الصدفة أو الحذر أو الشبهة أو الارتداد أو التنديد. وفي هذا السجل عينه تدوِّن مقولة الشك، عدم التيقن التي يضعها التاريخ الإفرادي

عالياً. إنها تمس ناحية الثقة للتصورات التي هي في طريقها إلى الاستقرار. نحن هنا أمام المقولة الأكثر سجاليةً التي تتأرجح بين تمزيق العلاقة الاجتماعية أو حياكتها. على مثل هذا الشك ألا يصبح مقولة غير ديالكتيكية كما حصل مع مقولة الثابت الذي لا يتغيَّر، وهذا ما تشهد له بطريقة بليغة كل الاستراتيجيات التي تهدف إلى إنقاص الشك[86]. إذ يقول مؤلف كتاب **السلطة في القرية** ما يلي: «على المدى البعيد قد تبدو كل الاستراتيجيات الشخصية والعائلية منهمكة تذوب في نتيجة مشتركة من التوازن النسبي». (اقتباس ج. روفيل في تقديمه للكتاب، صXIII). «إن الاستعمال الاستراتيجي للقواعد الاجتماعية» من قِبل الفاعلين يتضمن على ما يبدو استعمالاً لافتاً للعلاقة السببية والتي تشكِّل الميل نحو إبراز الأفضل لمسار عمل. فهي تعمل في آنٍ واحد على المحور الأفقي للعيش معاً والمحور العمودي لمقاييس الفعالية والتزمين، إذ إن اللعبة الاجتماعية تؤثر في كل شبكة العلاقات بين المَرَكز وبين الطَرَف، بين العاصمة وبين المجموعات المحلية، باختصار، في العلاقة بالسلطة التي تتمتع ببِنية تراتبية لا يمكن تخطيها[87]. وفي نهاية المطاف يتقبل هذا المنطق الاستراتيجي أن يدخل في لعبة

---

(86) انظر بهذا الخصوص المناقشة التي قام بها ج. روفيل في نهاية تقديمه لكتاب جيوفاني ليفي «السلطة في القرية»، مصدر سابق.

(87) إن ما يدعونا جيوفاني ليفي إلى قراءته، في سانتينا هو «الصياغة المحلية للتاريخ الكبير» (روفيل، المصدر نفسه، صXXI-XXII). هل نستطيع بعد ذلك أن نقول بأنَّ الشخصية المركزية للكتاب هي الشك وعدم اليقين؟ (المصدر نفسه، صXXIII). لا يتورع روفيل عن إعادة هذه المقولة إلى صيغتها الديالكتيكية حين يكتب: «إنها الهيئة الكبرى التي يستوعب رجال سانتينا من خلالها زمانهم. عليهم أن يتكيَّفوا معها، وأن ينقصوا منها بقدْر ما يستطيعون». (المصدر نفسه). يفتتح ج. ليفي نفسه السؤال: «إنه ليس بمجتمع يشلّه فقدان الأمن، ويعادي كل مجازفة، وليس بسلبي يتمسك بالقيم الثابتة للحماية الذاتية. إنَّ تحسين التنبؤ بالمستقبل من أجل زيادة الأمن يشكِّل محركاً قوياً للتجديد التقني والنفسي والاجتماعي». (المصدر نفسه، صXXIV). كما لاحظنا فإن المؤلف لم يتورع عن تقريب إنقاص الشك من الأمن. إنَّ منطق فكرة الاستراتيجية تحوي ذلك ضمناً، إذ إنها تدعونا إلى القيام بحسابات بعبارات الكسب والخسارة. يمكننا أن نتصور أننا قد دحضنا النظرة الأُحادية الجانب للسلطة التي تمارس من أعلى إلى أسفل: لكن في الواقع أنه ليس مجرد نقيض للقانون المتعلق بتركيز السلطة هو ما يبرزه الفك الدقيق لألغاز الاستراتيجيات الفردية والعائلية لقرية نائية ضائعة، إنَّ السلطة «اللامادية»، =

مقاييس التملك، وهذه هي النتيجة الأهم التي يمكن أن يستفيد منها تاريخ التصورات. ويمكننا أن ننسب البحث عن التوازن إلى مقولة زمانية محددة، على ما يقترح ب. لوبوتي، وهي مقولة حاضر الفاعلين الاجتماعيين[88]. حين نقول حاضر التاريخ علينا أن نفهم شيئاً آخر غير الزمن القصير للتراتبيات الخاصة بالحقبات المتداخلة، هو حالة توازن: «إن الدمار الناجم من الارتداد أو من الحذر أو من التشبه الأعمى المعمم يصبح محدوداً ومحصوراً بفضل وجود أعراف تحد مسبقاً حقل الإمكانات المتاحة، وتضمن في هذا الإطار تعدد الآراء والتصرفات، وتسمح بتنظيمها» (ب. لوبوتي، **أشكال التجربة**، ص277). ويمكننا أن نقول: «إن التوافق بين الإرادة الفردية والمعيار الجماعي، وبين هدف المشروع وسمات الوضع في تلك اللحظة يتم في الحاضر». (المصدر السابق، ص279)[89]. بالطبع، إن كل ما هو تاريخي لا ينحصر فقط في أوضاع النزاع أو التنديد. كما أنه لا يختزل في أوضاع إعادة الثقة، عن طريق إيجاد قواعد جديدة، وإقامة استعمالات جديدة أو بتجديد الاستعمالات القديمة. مثل هذه الأوضاع لا تبرز سوى التملك الناجح للماضي. إن عدم التكيف المضاد للفعل المناسب، يعود هو كذلك إلى حاضر التاريخ، إلى معنى الحاضر لفاعلي التاريخ. إن التملك وإنكار الملاءمة حاضران كي يشهدا أن حاضر التاريخ يحوي هو أيضاً بِنية ديالكتيكية. لم يكن من غير المفيد أن نشير إلى أنَ استقصاءً يتعلق بمقاييس الحقب لا يتمُّ إلاَّ بعد الأخذ بعين الاعتبار الحاضر التاريخي[90].

= الرأسمال غير المحسوس الذي يستمده من التوازن القائم بين الأشخاص موظف محلي متواضع لا يمكن أن يُفهم إلاَّ على ضوء منطق استراتيجي يهدف إلى خفض عدم الطمأنينة.

(88) برنار لوبوتي «حاضر التاريخ» في **أشكال التجربة**، مصدر سابق، ص273 ـ 298. بولتانسكي وتيفينو استعانا بمجموعة الأنماط الزمنية عينها الموحدة حول موضوعة التناسب مع الوضع الحالي (اقتباس ب. لوبوتي، المصدر نفسه، ص274).

(89) يحيل المؤلف إلى ل. تيفينو «العمل الملائم» في «أشكال العمل»، مصدر سابق.

(90) إنَّ أقوال برنار لوبوتي حول «حاضر التاريخ» تتماشى تماماً مع مفهومي للحاضر بوصفه مبادرة «عملية» أكثر مما هو حضور «نظري» («من النص إلى الفعل» مصدر سابق). كذلك فإنَّ مقولة المبادرة تحيلنا إلى ديالكتيك أشمل مثل الديالكتيك الذي يصف به كوزويليك تزمين التاريخ في «المستقبل الماضي». في هذا الإطار المفهومي الأوسع =

V ـ ديالكتيك التصور (التمثُّل)

في نهاية هذه المسيرة داخل مغامرات «الذهني» في الحقل التاريخي يمكننا أن نفسر بل أن نبرر الانزياح البطيء لتعبير العقليات إلى تعبير التصورات (التمثُّلات) في قاموس كتابة التاريخ في الثلث الثالث من القرن العشرين.

إن الدرس الثلاثي الذي اقترحناه بالنسبة إلى مفهوم تنوع المقاييس ـ مما هو أبعد من مقاييس المراقبة والتحليل ـ يضعنا على طريق ما سيظهر على أنه ديالكتيك التصور؛ بالنسبة إلى تنوعات الفعالية والإلزام يبدو مفهوم العقليات فعلاً أُحادي الجانب، إذ ينقصه مقابل من جهة متلقي الرسائل الاجتماعية، ومن جهة تنوعات عمليات التبرير القائمة من خلال تعددية المدن والعوالم، يبدو مفهوم العقلية (الذهنية) بلا تمييز يخصه بسبب عدم وجود تمفصل جمعي للفضاء الاجتماعي، وأخيراً، بالنسبة إلى التنوع الذي تتأثر به الصيغ الأقل قابلية لأن تتحول إلى كمية وهي صيغ تزمين الإيقاعات الاجتماعية، فإن مفهوم العقلية يعمل بطريقة كتلوية، على طريقة بُنيات الحقبة الطويلة التي تكاد تكون جامدة، أو مثل الظروف الدورية التي يُختزل الحدث فيها إلى وظيفة القطيعة. إذن في مقابل الفكرة الأُحادية الجانب غير المتميِّزة والكتلوية للعقلية، هناك فكرة التصور (التمثُّل) التي تعبِّر بطريقة أفضل عن تعددية المعاني والتمايز والتزمين المتعدد للظواهر الاجتماعية.

في هذا الصدد يقدم الحقل السياسي أرضية صالحة لاستكشاف منظم للظواهر المختصة بمقولة التصور. تحت هذا الاسم أو تحت اسم الرأي وأحياناً الإيديولوجيا تقبل هذه الظواهر عمليات التسمية أو التعريف التي يمكن بلوغها عن طريق منهج كوتا (حصص) التكميم (quantification). إن مصنَّف رينيه ريمون **أحزاب اليمين في فرنسا**[91] يقترح مثلاً ممتازاً للتفسير المنهجي النسقي الذي يخرج البِنية والظرف والحدث. وهكذا أصبح في حوزتنا تكذيب للاتهام الشامل الذي يقول بلا مفهومية ولا علمية مفهوم التصور (التمثُّل)[92].

= علينا أن نفهم الحاضر بما هو مبادرة على أنه الواصل بين أفق التوقع وبين فضاء التجربة. إني أحتفظ بالدراسة المفصلة لمقولات كوزويليك إلى الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(91) رينيه ريمون، **أحزاب اليمين في فرنسا**، باريس، أوبييه، 1982.

(92) إنَّ رهان الكتاب مزدوج: ملاءمة التوزيع الثنائي للآراء السياسية بين اليمين وبين اليسار =

. . . .

= منذ الثورة الفرنسية من ناحية، ومن جهة ثانية ملاءمة التقسيم الثلاثي للآراء المعروفة عن اليمين (المذهب الملكي [أنصار الملك الشرعي البربوني] والمذهب الأورلياني [أنصار أسرة دوقية أورليان]، والمذهب البونابرتي [أنصار أسرة نابليون بونابرت]). يتحمل المؤلف الطابع المبني لما يسميه «النسق» ويقدمه على أنه «مقالة من أجل فهم الحياة السياسية الفرنسية»، («أحزاب اليمين في فرنسا»، مصدر سابق، ص15). إنَّ تعداد الشخصيات التي تتحكم في إيقاع التاريخ السياسي لفرنسا المعاصرة والتعريف بهم ليسا في المعطيات المباشرة للمراقبة، حتى وإنْ كان التحقق من هويتهم قد جاء عن طريق الممارسة الفعلية، إلاَّ أنه يعود إلى «قضايا» و«مسلمات» يبنيها التحليل. «كل واقع اجتماعي يحضر أمام النظر كمجموعة غير متميِّزة وبلا شكل محدد، إنَّ العقل هو الذي يرسم فيه خطوط انفصال، ويجمع العدد اللامتناهي للكائنات وللمواقف في بضع مقولات» (المصدر نفسه، ص18). في المقابل، يقول رينيه ريمون بأنَّ هذه البِنية التي يقيمها العقل تستجيب للتحقق من صحتها عن طريق «الواقع»، وأنَّ لها قيمة تفسيرية وتوقعية موازية لقيمة علم الفلك، ويقوم الواقع هنا على التقديرات التي تحصل أثناء ممارسة الأعمال السياسية. بهذا المعنى، يمكننا أن نقول بأنَّ «التمييز هو واقعي بالفعل» (المصدر نفسه، ص29). «في السياسة أكثر من أي ميدان آخر، ما يعتبر صحيحاً يصبح حقيقة كذلك، ويؤثِّر بقدْر ما كان صحيحاً في البداية» (المصدر نفسه). إنَّ المسلَّمة الكبرى هنا هي مسلَّمة الاستقلال الذاتي للأفكار السياسية التي تتمشى مع التنوع الموضوعاتي لمعايير الانتماء (الحرية، الأمة، السيادة). في العمق، ينفصل وحده «نسق القضايا المترابطة» (المصدر نفسه، ص31) وجمعها يضمن تماسك المجموع: نسبية كل مفهوم بالنسبة إلى الآخر؛ مظهر بنيوي أو بالأحرى نمطي للقطبية المزدوجة وتضاعفاتها المماثلة، التجديد الظرفي لمعايير التوزيع وتعديل بزائد وناقص في استبعاد الطرفين، حساسية للظروف منذ قيام التوزيع الفضائي (الجغرافي) في المجلس التأسيسي عام 1789. ألا نجد هنا ثلاثيتنا «البِنية، الظرف، الحدث» وقد طبِّقت على التصورات؟ إنَّ الأولية المعطاة إلى البِنية الثنائية («الأحزاب تدور حول محور ثابت مثل الراقصين المتشابكين الذين يرسمون أشكالاً في رقص الباليه من دون أن يتفرقوا») قد جاءت من تأمل جريء حول الأفضلية المعطاة من قِبل العقل والعمل السياسي معاً للثنائية. محور أفقي من جهة، وإحراجات عملية من جهة ثانية - يمكن للمؤلف حقاً أن يقرِّب هذه الأنواع من «الأنماط الأصلية» (المصدر نفسه، ص39) من المثل الأعلى النمطي عند ماكس فيبر. غير أنَّ هذه الأولية المعطاة إلى البِنية يمين - يسار في فرنسا تصطدم بحدود معيَّنة. أولاً، إنَّ الانتقال الإجمالي لليسار نحو اليمين الذي يضمن دينامية الأنساق، يظل يبدو «غامضاً»، «غريباً» مستسلماً «للمفارقات» (المصدر نفسه، ص35)، إذ إنَّ التقييم السلبي للتسمية اليمين مرتفع جداً وقوي. غير أنه يبدو أن «الدخول في اللعبة السياسية، وتعلم الممارسة والقبول التدريجي بقواعد سير العمل تؤدي كلها إلى التأييد =

على هذه الانطلاقة الثلاثية يقيم مفهوم التصور بدوره تعددية للمعاني متميِّزة قد تهدد ملاءمته الدلالية. يمكننا بالفعل أن ننسب إليه وظيفة تصنيفية: قد تحوي جردة بالممارسات الاجتماعية التي تحكم علاقات الانتماء إلى أماكن معيَّنة، وإلى مناطق أو أجزاء من الفضاء الاجتماعي، أو إلى جماعات تخصنا، وكذلك ننسب إليه وظيفة منظمة: يصبح عندها مقياس التثمين والتقدير للقيم والترسيمات المشتركة في الوقت عينه الذي يرسم فيه خطوط الانكسار التي تكرِّس هشاشة الولاءات المتعددة للفاعلين الاجتماعيين. إن فكرة التصور قد تتعرض عندها لأنْ تعني أكثر مما يجب: قد تشير إلى المسارات المتعددة لعمل اعتراف كل واحد نحو كل واحد آخر واعتراف كل واحد نحو الجميع، وعندها قد تُلحق بمفهوم «رؤية معيَّنة للعالم» وهو في نهاية المطاف موجود بين سوابق فكرة العقلية[93].

لقد بدا لي تحت تهديد هذا النزيف للمعنى، أن من المناسب أنْ أقرِّب مفهوم التصور (التمثيل) بما هو موضوع للخطاب التاريخي من الاستعمالين الآخرين للكلمة عينها في سياق هذا الكتاب. في الفصل التالي سيواجهنا مفهوم التصور (التمثُّل أو التمثيل) بما هو المرحلة النهائية لعملية كتابة التاريخ عينها، ولن يتعلق الأمر عندها بكتابة التاريخ وحدها، كما يقال في أغلب الأحيان ـ إن التاريخ من بدايته إلى نهايته كتابة، من الأرشيف إلى كتب التاريخ ـ، لكن ببلوغ التفسير/

= التدريجي للنظام». (المصدر نفسه، ص36). إلزام براغماتي؟ إنَّ التفسير، على ما يبدو لي، يوافق أفكارنا حول براغماتية العمل الاجتماعي، وحول شروط العمل «المناسب»، لكن من دون الذهاب إلى درجة تنظير اللعب والمقامرة للمبادرات والحيل التي يقوم بها شركاء هذا اللعب في ظروف غير مضمونة، كما في التاريخ الإفرادي. ثانياً، إنَّ البرهان الخاص بالتقسيم الثلاثي لأحزاب اليمين والذي يشكِّل الأطروحة المركزية في الكتاب يثير مشكلة بعد المرافعة الرائعة للدفاع عن الثنائية. إنَّ البرهان على ملائمة هذا التوزيع هو بمعنى تاريخي أكثر من أي معنى آخر، إذ إنه ليس منسقاً، إنَّ ما يبرهن عندها هو إمكانية التحقق من هوية التسميات الثلاث على مدى فترة طويلة، أي «استمرارية كل واحدة منها على امتداد الأجيال المتعاقبة». (المصدر نفسه، ص10). هنا، التفصيل هو الذي يوجد المعنى: احتاج المؤلف إلى خمسمائة صفحة كي يساعد القراءة على التنقل ضمن الفضاء السياسي.

(93) جاك لوغوف «العقليات: تاريخ مبهم» في **عمل التاريخ**، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص83.

الفهم بالمعنى الحرفي إلى مرحلة الأدب، مرحلة الكتاب المقدَّم للقراءة إلى جمهور مهتم. إنْ كانت هذه المرحلة ـ وهي لا تشكِّل خطوةً في سلسلة عمليات، وعلينا تكرار هذا، بل هي لحظة يقتضي العرض التربوي وضعها في نهاية المسار ـ تستحق اسم تصور أو تمثيل فذلك لأنه في هذه اللحظة من التعبير الأدبي يعلن الخطاب التاريخوي عن طموحه، مطالبته، ادعائه وهو أنه يصور أو يمثِّل في الحقيقة الماضي. سنعرض لاحقاً وبشكل تفصيلي مكوِّنات هذا الطموح الصدقي. ليواجه المؤرخ هنا ما يبدو أولاً أنه غموض مؤسف للتعبير قصور أو تمثُّل الذي يشير، بحسب السياق، وبوصفه الوريث المتمرد لفكرة العقلية، التمثُّل ـ الموضوع للخطاب التاريخوي، وبوصفه مرحلة من عملية الكتاب التاريخية، التمثيل ـ العملية.

في هذا الصدد، فإن تاريخ القراءة يعطي لتاريخ التصورات صدى تلقيها. وكما برهن على ذلك روجيه شارتييه (Roger Chartier) في أبحاثه حول تاريخ القراءة والقارئين، فإن أنماط عملية القراءة العامة والخاصة لها تأثيرها في المعنى في فهم النصوص عينه، وهكذا فإن الصيغ الجديدة لإيصال النصوص في عصر «تصورها الإلكتروني» ـ ثورة إعادة إنتاج النص وثورتها ركيزة support النص ـ تقود إلى ثورة في ممارسات المطالعة، ومن خلال المطالعة هذه إلى ثورة في ممارسات الكتابة نفسها (روجيه شارتييه، **القراءات والقراء في فرنسا النظام القديم**، باريس، سوي، 1987؛ روجيه شارتييه (إشراف)، (تاريخ القراءة. جردة الأبحاث، منشورات IMEC ومنشورات علوم الإنسان، 1995). هكذا تغلق حلقة التصورات (التمثلات).

هناك عندها فرضية تراود ذهننا: المؤرخ بما أنه يشتغل في عمل التاريخ، ألا يقلد بطريقة خلَّاقة يرفعها إلى مستوى الخطاب العلمي المبادرة التأويلية التي يحاول من خلالها أولئك الذين يصنعون التاريخ أن يفهموا أنفسهم وعالَمهم؟ إن مثل هذه الفرضية تبدو مقبولة في فهم براغماتي لكتابة التاريخ، يحرص على ألَّا يفصل التصورات عن الممارسات التي يقيم من خلالها الفاعلون الاجتماعيون العلاقة الاجتماعية ويبنون عليها هويات متعددة. هناك حتماً صلة محاكاة بين التصور (التمثيل) ـ العملية بما هو لحظة من الاشتغال بعمل التاريخ، وبين التصور (التمثل) ـ الموضوع بما هو لحظة من لحظات صنع التاريخ.

أضف إلى ذلك، أن المؤرخين، وهم غير معتادين أن يضعوا الخطاب التاريخي في الخط النقدي للذاكرة الشخصية أو الجماعية، لا يميلون إلى التقريب بين الاستعمالين للتعبير التصور (التمثُّل والتمثيل) اللذين تحدثنا عنهما واستعمال بدائي أكثر، إن لم يكن على مستوى الاعتبار الموضوعاتي، فعلى مستوى تشكُّل الصلة بالزمان، أي عملية الحفظ في الذاكرة: هذه العملية لها أيضاً طموحها ومطلبها وادعاؤها أنها تريد أن تمثِّل بأمانة الماضي. والحال، فإن فينومينولوجيا الذاكرة منذ عصر أفلاطون وأرسطو قد اقترحت مفتاحاً لتأويل ظاهرة الذاكرة، وهو مقدرة الذاكرة على أن تجعل حاضراً شيئاً غائباً وقع سابقاً. إن طموح الأمانة عند الذاكرة لا يسبق طموح الحقيقة عند التاريخ الذي ما زال علينا أن نقيِّم نظريته المختلفة المتميِّزة.

هل يستطيع هذا المفتاح التأويلي أن يفتح سرَّ التصور (التمثُّل) ـ الموضوع قبل أن يلج سرُّ التصور (التمثيل) ـ إلى العملية[94]؟

لقد حاول ذلك بعض المؤرخين، من دون أن يخرجوا من تاريخ التصورات (التمثُّلات). بالنسبة إليهم ما يهم هو جعل كل مصادر تفكر العاملين الاجتماعيين في محاولتهم لفهمهم لأنفسهم ولعالَمهم تصبح حالية. إن هذه هي الطريقة التي يوصي بها كليفورد غيرتز وقد مارسها في كتابه **تأويل الثقافات**[95]، واكتفى كعالم اجتماع بأن رفع إلى مستوى المفهوم الخطوط العريضة للفهم الذاتي المحايث لثقافة معيَّنة. يمكن للمؤرخ كذلك أن يسلك هذه الطريق. لكن هل يستطيع ذلك من دون أن يتسلح بالأداة التحليلية التي تنقص هذا الفهم الذاتي العفوي؟ إن

(94) من أجل أن نعقد الأشياء أكثر قليلاً علينا أن نشير إلى البُعد السياسي لفكرة التصور (التمثيل، التمثُّل): إنَّ مكوِّناته الأهم تقترب من التصور الذاكري والتاريخي مروراً بأفكار الإيفاد والاستبدال والتصور المرئي الذي سنصادفه لاحقاً. في حقيقة الأمر، إنَّ هذا البُعد السياسي ليس غائباً عن التصورات ـ المواضيع التي يأخذها المؤرخون بالاعتبار. بالإضافة إلى الوظيفة الثنائية التصنيفية والرمزية لفكرة التصور/التمثُّل التي أثرناها سابقاً، هناك «الأشكال المؤسساتية والموضوعية التي بفضلها يشير «ممثلون» (هيئات جماعية أو أفراد خاصون) بطريقة مرئية ودائمة، إلى وجود المجموعة أو الجماعة أو الطبقة الاجتماعية». (روجيه شارتييه، «العالم كتصور/تمثُّل» في «على حافة الهاوية»، مصدر سابق، ص78).

(95) انظر: بول ريكور، **الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر سابق، ص335 ـ 351.

الإجابة لا يمكن أن تكون إلَّا سلبية. غير أن العمل الذي يطبَّق هنا على فكرة التصور (التمثُّل) لا يتعدى امتياز القيام بالمفهمة conceptualisation التي يمارسها المؤرخ من بداية عملية التاريخ حتى نهايتها، بالتالي منذ قراءة الأرشيف إلى كتابة الكتاب مروراً بعملية التفسير/الفهم والصياغة بشكل أدبي. ليس هناك إذن أي شيء يصدم حين ندخل إلى الخطاب حول التصور ـ الموضوع بعض شذرات التحليل والتعريف المستقاة من ميدان استدلالي آخر غير التاريخ: وهذا ما يفعله لويس ماران وكارلو جينزبورغ وروجيه شارتييه.

لقد رجع هذا الأخير إلى **القاموس الكوني** لمؤلفه فورتيير (Furetière) (1727) فوجد فيه الخطوط العريضة للبِنية الثنائية القطب لفكرة التصور و(التمثُّل) بشكل عام: أي من ناحية، الإشارة إلى شيء غائب عن طريق شيء مستبدل يمثِّله بسبب غيابه، ومن ناحية ثانية، هناك عرض لحضور مقدم للعيون، ورؤية الشيء الحاضر تميل إلى إخفاء عملية الاستبدال التي تساوي استبدالاً حقيقياً للغائب. إن ما يدهش في هذا التحليل المفهومي هو أنه متجانس مع التحليل الذي اقترحه اليونانيون للصورة الذاكرية أي للأيقونة. ولكن لمَّا كان يتحرك على أرض الصورة فإنه يتجاهل البُعد الزمني، الإسناد إلى، في السابق وهو إسناد جوهري لتعريف الذاكرة. في المقابل، يقبل هذا التحليل توسعاً غير محدود من جهة النظرية العامة للشارة. وفي هذا الاتجاه يذهب لويس ماران الشارح الكبير لـ **منطق بور ـ رويال**[96]. إن علاقة التصور (التمثُّل) تخضع هناك لعمل من أجل التمايز والتفريق ويصاحبه مجهود للتحقق من الهوية مطبَّق على شروط المعقولية الكفيلة بإبعاد الأخطاء وسوء الفهم، كما سيفعل ذلك لاحقاً شلايرماخر في تأويليته الرمز. على هذا الدرب من التفكر النقدي يمكننا أن نفهم الاستعمالات وسوء الاستعمالات الناتجة من أولية إمكانية الرؤية التي تتمتع بها الصورة على التسمية المنحرفة للغائب. في هذه النقطة يظهر التحليل المفهومي نافعاً من أجل استكشاف الخدع الناتجة من القول بأن إيماناً ضعيفاً يستسلم للصور القوية، كما نقرأ ذلك عند مونتاين وباسكال واسبينوزا. يجد المؤرخ ضالته عند هؤلاء المؤلفين من أجل

---

(96) لويس ماران، **نقد الخطاب. «دراسات حول منطق بور ـ رويال» و«خواطر» باسكال**، باريس، منشورات مينوي، سلسلة «الحس المشترك»، 1975.

استكشاف القوة الاجتماعية للتصورات (التمثُّلات) المرتبطة بالسلطة، ويتمكن بهذا من الدخول في علاقة نقدية مع سوسيولوجيا السلطة عند نوربرت إلياس. إن ديالكتيك التصور (التمثُّل) يضيف بُعداً جديداً إلى الظواهر التي تحدثنا عنها أعلاه بعبارات مقاييس الفعالية. وهذه الفعالية نفسها هي التي تستفيد من درجة إضافية من المعقولية مطبَّقة على فكرة غياب العنف الفيزيائي المادي حين يكون في آنٍ واحد مدلولاً وقد استُبدل بالعنف الرمزي:

يعود إلى كارلو جينزبورغ، حين ردَّ على مقالة شارتييه في **التصور (التمثُّل/ الكلمة، الفكرة، الشيء**[97]، أن يملأ بالأمثلة المتعددة المستمدة من سعة علمه ديالكتيك الاستبدال وإمكانية الرؤية التي أشار إليها فورتيير. وكانت في معظمها تتعلق بأعمال طقوسية مرتبطة بممارسة السلطة وإظهارها من مثل استعمال التمثال الملكي في الجنازات الملكية في إنكلترا، والتابوت الفارغ في فرنسا. يرى المؤلف في التلاعب بهذه المواضيع الرمزية الإظهار المتزامن للاستبدال بالنسبة إلى الشيء الغائب ـ الميت ـ وإمكانية رؤية الشيء الحاضر ـ الرسم (الصورة). وتدريجياً وعن طريق السفر في الزمان والمكان يثير قضية مراسم دفن الصور وذلك عن طريق حرق التماثيل الصغيرة المصنوعة من الشمع في الطقوس الجنائزية الرومانية، وبعد ذلك يعرج على أنماط العلاقة بالموت ـ الغياب بامتياز ـ والأموات وهم الغائبون الذين يهددون بالعودة أو أنهم يبحثون بلا انقطاع عن قبر نهائي، من خلال الرسوم والمومياء، والتماثيل الضخمة وغيرها من التماثيل[98]. ولما لم يكن جينزبورغ قادراً على أن يعطي بوصفه مؤرخاً تأويلاً شاملاً لهذا الوضع المتغيِّر والملتبس غالباً للصور الخاصة بمجتمع معيَّن (المقالة السابقة، ص1221)، لذا فقد فضَّل أن يحترم عدم التجانس بين الأمثلة حتى وإن اضطر إلى أن ينهي مقالته بسؤال متروك من

---

(97) **الحوليات**، 1991، ص1219-1234 يمكننا أن نلاحظ أنَّ مقالة جينزبورغ قد وضعت في هذا العدد من **الحوليات** تحت باب «ممارسة التصور». (التمثل).

(98) يذكِّرنا جينزبورغ هنا بدَينه نحو غومبرتش وكتابه العظيم **الفن والوهم**، برنستون ـ بولنغر سلسلة XXXV، برنستون ـ بولنغر، الطبعة الأولى، 1960، الطبعة الثانية 1961، الطبعة الثالثة 1969، الترجمة الفرنسية ج. دوران، **الفن والوهم. سيكولوجيا تمثيل الرسوم**، باريس، غاليمار، 1979؛ من دون أن ننسى كتابه **تأملات ومقالات أخرى. مقالات حول نظرية الفن**، لندن، فايدن، الطبعة الرابعة، 1994.

دون إجابة بالنسبة إلى وضع مشروع بحثه نفسه: «هل يتعلق بالوضع الكلي الكوني (إنْ وجد) للإشارة أو للصورة؟ أو يتعلق بالأحرى بميدان ثقافي خاص ـ وفي هذه الحال، أي ميدان؟» (المقال السابق، ص1225). ولكي ننهي البحث نعود إلى هذا التردد من قِبل المؤرخ.

إن أحد أسباب احتراسه يكمن في الاعتراف بواقعة مقلقة: «في الحالة الخاصة بوضع الصورة، لقد كان هناك بين اليونانيين وبيننا كسر عميق سنحلله (المقالة السابقة، ص1226). ولقد جاء هذا الكسر كنتيجة لانتصار المسيحية التي حفرت بين اليونانيين والأباطرة الرومان ونحن، القطيعة التي يدل عليها تكريم ذخائر الشهداء والتعبد لها. يمكننا بالطبع أن نتكلم بتعابير عامة عن الترابط الوثيق بين الصور وبين الآخرة، غير أنَّ التعارض المؤسساتي بين الأصنام الممنوعة والتي أعاد إليها السجال المسيحي صور الآلهة القديمة والأشخاص المؤلَّهة، وبين الذخائر المقترحة لتكون موضوع تقوى المؤمنين. إن تراث المسيحية في العصر الوسيط المختص بتكريم الصور يجب أن يؤخذ بدوره بعين الاعتبار، وبعد التعريج على التاريخ المتشعب لفن الأيقونات، علينا أن نحتفظ بمعاملة خاصة لممارسة الأفخرستيا ولاهوتها [سر القربان المقدس]، حيث يتولى الحضور، هذا المكوِّن الرئيسي للتمثيل بالإضافة إلى وظيفته كذكرى لحدث أضحوي فريد [صَلب المسيح]، أن يدل ليس فقط على غائب هو يسوع التاريخ Jésus de L'histoire، ولكن على الحضور الحقيقي لجسد المسيح Christ المائت والقائم من بين الأموات. إن مقال كارلو جينزبورغ لا يسير في هذا التاريخ الأخاذ جداً، بل إنه يوقف بحثه حول الأفخرستيا [تناول القربان المقدس] في الثلث الأول من القرن الثالث عشر. إلاَّ أنه في النهاية يطرح جسراً خفيفاً بين تفسير رسم الملك وبين تفسير الحضور الحقيفي للمسيح في سر الأفخرستيا[99].

(99) «إنَّ الحضور الحقيقي العيني الجسدي للمسيح في تناول الأسرار هو الذي سمح، بين نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر بتبلور هذا الموضوع الخارق الذي انطلقت منه، هذا الرمز المجسد لتجريدية الدولة: رسم الملك الذي كان يُطلق عليه اسم التمثيل» (جينزبورغ، التمثُّل (التصور): الكلمة الفكرة الشيء»، مقالة سابقة، ص1230).

هنا يُكمل لويس ماران المسيرة[100]. إنه المفسر الفريد لما يعتبره النموذج اللاهوتي في نظرية للإشارة داخل مجتمع مسيحي. لقد كان بور ـ رويال (Port-Royal) المكان المفضل حيث أُشيدت سيمياء يُتبادل فيها منطق القول، النطق («هذا هو جسدي») وميتافيزيقا الحضور الحقيقي التكافؤ valence[101]. غير أن مساهمة لويس ماران في المشكلة الواسعة للصورة، كبيرة جداً حتى أني قررت البحث فيها بطريقة أتم في الفصل التالي، إذ إنها توضح استعمال التمثيل في خطاب كتابة التاريخ بإلقاء الضوء أقوى عليه من ضوء الفهم الذاتي الذي يستمده الفاعلون الاجتماعيون من ممارستهم الخاصة للتمثُّل (التصور).

يمكننا أن نلاحظ في الأعمال التي سبقت الكتاب الكبير للويس ماران، **سلطات الصورة**[102]، تردداً بين استعمالين لنظرية عامة حول التمثيل. إن التعريف ذا الحدين الذي يقترحه عن التمثيل يناسب في آنٍ واحد نظرية التمثيل (التمثل) ـ الموضوع وكذلك نظرية التمثيل ـ العملية. هذا التعريف يذكِّرنا بتعريف فورتيير: من ناحية، «استحضار الغائب أو الميت» و، من ناحية ثانية تمثيل ذاتي يقيم الذات الفاعلة للنظرة في التأثر والمعنى» (**سلطات الصورة**، ص18). إن هذا الاقتراح يناسب بالتساوي التعبير الأدبي لكتابة التاريخ الذي سنتحدث عنه لاحقاً، وكذلك الظواهر الاجتماعية التي كنا نضعها في الماضي تحت عنوان «تاريخ العقليات». يمكننا القول بالدرجة الأولى إنه يحاول أن يتمثَّل أو أن يتصور الماضي بالطريقة عينها التي يتصور فيها الفاعلون الاجتماعيون العلاقة الاجتماعية ومساهمتهم فيها، جاعلين من أنفسهم ضمناً بهذه الطريقة قراءً لوجودهم وتصرفهم في المجتمع، وبهذا المعنى مؤرخين لزمانهم الحاضر. غير أننا نلمس أنه مع كتاب **سلطات الصورة** فإن الفاعلية الاجتماعية للصورة هي التي تسود: «إن الصورة هي في آنٍ

(100) إني أشارك ر. شارتييه اعترافه بالدَّين الذي أبرمته إبستيمولوجيا التاريخ مع كل أعمال لويس ماران (انظر: «سلطات وحدود التصور. (التمثل) ماران، الخطاب والصورة»، في «**على شفير الهاوية**، مصدر سابق، ص173 ـ 190).

(101) يشرح ماران فيقول: «وهكذا فإنَّ الجسد اللاهوتي هو الوظيفة الدلالية نفسها، وبالنسبة إلى بور ـ رويال عام 1683 هناك توافق تام بين العقيدة الكاثوليكية في الحضور الحقيقي [لجسد المسيح في القربان المقدس] والنظرية الدلالية للتمثيل الدال» (استشهاد شارتييه، المصدر نفسه، ص177).

(102) لويس ماران، **سلطات الصورة**، باريس، سوي، سلسلة «النظام الفلسفي»، 1993.

واحد أداة القوة، ووسيلة المقدرة وتأسيسها كسلطة». (المصدر نفسه). حين ربط إشكالية السلطة بإشكالية الصورة، كما سبق فحصل مع كتاب **بورتريه الملك**(103) فإن المؤلف جعل نظرية التمثيل تتجه بشكل واضح إلى جهة تفحص فعاليتها الاجتماعية. نحن هنا في منطقة زارها كذلك نوربرت إلياس، وهي منطقة الصراعات الرمزية حيث الإيمان بقوة الإشارات قد حل محل التجلي الخارجي للقوة في صراع حتى الموت. يمكننا أن نذكر من جديد باسكال لكن ليس في هالة علم دلالة الأفخرستيا والحضور الحقيقي، ولكن في مسار تنديد في «آلة» الأقوياء. وفي هذا الصدد، فإن رسم الخطوط الأولى لنظرية الخيال في كتاب **خواطر** كان رسماً أولياً لنظرية الهيمنة الرمزية. هنا فإن، نظريةً عن تلقي الرسائل المكتوبة مع فتراتها من القراءة المتمردة والانقلابية تسمح لنظرية العنف الرمزي التي بيَّن قيمتها كتاب **سلطات الصورة** أن تَلحق بالاستقصاءات المقترحة أعلاه والمتعلقة بتنوع ردود الفاعلين الاجتماعيين على ضغط الأوامر الموجهة إليهم من قِبل مختلف هيئات السلطة. بهذا الصدد، فإن نوع النسيان المرتبط مجازاً بممارسة هذه القوة الأخيرة، ألا يشكِّل نتيجة طبيعية حتمية «لسلطة الصورة» هذه؟ إن الكتاب الأخير للويس ماران يفتح طريقاً أخرى، حيث تمرُّ على الصعيد الأول المنافسة بين النص وبين الصورة. نظرية التمثيل تنقلب من جديد إلى ناحية التعبير الأدبي لعملية كتابة التاريخ.

إني أريد أن أقطع بدل أن أُنهي هذا القسم بالتعبير عن حيرتي: إن تاريخاً للتصورات أو التمثيل هل يستطيع أن يبلغ من تلقاء ذاته درجة مقبولة من المعقولية، من دون أن يستبق علناً دراسة التمثُّل بما هو مرحلة من عملية كتابة التاريخ؟ لقد استطعنا أن نلاحظ حيرة ك. جينزبورغ الذي كان مأخوذاً بين تعريف عام للتمثيل وبين عدم التجانس القائم بين الأمثلة حيث تتضح المنافسة بين استدعاء الغياب وبين عرض الحضور. ربما كان هذا الاعتراف أفضل ما يناسب معالجة التمثل (التصور) ـ الموضوع، إن كان صحيحاً، كما نفترض ذلك، أنه في التفكير الفعلي للمؤرخ في لحظة التمثيل الداخلة في عملية كتابة التاريخ يبلغ فهم الفاعلين الاجتماعيين لأنفسهم و«للعالم كتصور أو تمثُّل»، مرحلة التعبير الواضح الصريح.

---

(103) لويس ماران، **بورتريه الملك**، منشورات مينوي، سلسلة «الحس المشترك»، 1981.

3

التمثيل التاريخوي

ملاحظة توجيهية

مع التمثيل التاريخوي نعرض للمرحلة الثالثة لعملية كتابة التاريخ. ومن الخطأ تسميته بكتابة التاريخ أو الإسطوغرافيا. إذ إن هناك أطروحة ثابتة في هذا الكتاب تقول إن التاريخ من أوله إلى آخره هو كتابة: من الأرشيف إلى نصوص المؤرخين المكتوبة والمنشورة والمعروضة للمطالعة. إن خَتْم الكتابة يتنقل من المرحلة الأولى إلى الثالثة، من تسجيل أول إلى تسجيل أخير. إن الوثائق لها قارئها هو المؤرخ المتلهف. وكتاب التاريخ له قراؤه وهُم بالقوة كل من يعرف القراءة، أما بالفعل فهم الجمهور المستنير. هكذا يقع كتاب التاريخ وهو تتويج لعملية عمل التاريخ، في الفضاء العام فيقود مؤلفه إلى قلب «صنع التاريخ». الأرشيف يعزل المؤرخ عن عالم الحركة والفعل إلاَّ أن المؤرخ يعود إليه حين يسجل نصه في عالم قارئيه، وكتاب التاريخ بدوره يجعل من نفسه وثيقة مفتوحة أمام سلسلة من التسجيلات الجديدة التي تُخضع المعرفة التاريخية لعملية مراجعة لا تتوقف.

من أجل التشديد على خضوع هذه المرحلة من العملية التاريخية للركيزة المادية حيث يُسجَّل الكتاب، يمكننا القول مع ميشال دوسيرتو عن تمثيل كتابي[1]. وكذلك نستطيع أن نتكلم عن تمثيل أدبي من أجل الإشارة إلى ضم إشارات

---

(1) يضع ميشال دوسيرتو تحت عنوان «كتابة» المرحلة الثالثة من «عملية كتابة التاريخ»، مصدر سابق. لقد تبنيت التقسيم نفسه في عملي. وهو يعالج في هذا القسم «التمثيل إخراج أدبي» (المصدر نفسه، ص101)، ويدعوه كذلك «كتابة تاريخوية» (المصدر نفسه، =

الآدابية إلى المعايير العلمية. بالفعل، فبفضل هذا التسجيل النهائي يعلن التاريخ عن انتمائه إلى ميدان الأدب. إن هذا الولاء كان في الواقع ضمناً منذ المستوى الوثائقي، وقد أصبح بيِّناً مع صيرورة التاريخ نصاً. علينا إذن ألاَّ ننسى أن الأمر لا يتعلق بحركة ترجح يُستبدل فيها طموح التشدد الإبستيمولوجي بانجراف فني جمالي: إن المراحل الثلاث للعملية التاريخية، ونذكِّر بهذا مرةً أخرى، لا تشكِّل أطواراً متتابعة، بل هي مستويات متداخلة، والانهمام التربوي وحده هو الذي يعطيها مظهر التتابع الزمني.

كلمة أخيرة حول المفردات المستعملة والخيارات الدلالية التي تتحكم فيها. قد يتساءل البعض لماذا لا أُسمِّي هذا المستوى الثالث تأويلاً، كما يبدو أن من حقي تماماً أن أفعل ذلك. ألا يقوم تمثيل الماضي على تأويل للوقائع الثابتة؟ بالتأكيد. غير أنَّ المفارقة الظاهرة هي أننا لا ننصف فكرة التأويل حين نلحقها فقط بالمستوى التمثيلي للعملية التاريخية. وسأحتفظ للفصل التالي المكرَّس للحقيقة في التاريخ ببرهاني عن أن مفهوم التأويل له الاتساع التطبيقي عينه الذي لمفهوم الحقيقة. إنه يشير بالضبط إلى بُعدٍ بارز من الاستهداف الصدقي للتاريخ. بهذا المعنى، هناك تأويل على كل مستويات العملية الخاصة بكتابة التاريخ، فمثلاً على صعيد الوثائق مع انتقاء المصادر، وعلى المستوى التفسيري ـ الفهمي مع الاختيار بين الأنماط التفسيرية المتنافسة، وبطريقة لافتة أكثر مع تنوعات المقاييس. إن هذا لن يمنعنا من الحديث في اللحظة المناسبة عن التمثيل كتأويل.

أما بالنسبة إلى اختيار الاسم représentation التمثُّل، (التصور)، التمثيل، فهناك طرق عديدة لتبريره. أولاً، إنه يشير إلى استمرارية إشكالية من المرحلة التفسيرية إلى المرحلة الكتابية أو الأدبية. في الفصل السابق التقينا بمفهوم التمثُّل، التصور بما هو موضوع بامتياز للتفسير/الفهم، على صعيد تكوُّن الصلات الاجتماعية والهويات التي تنبثق منها، ولقد افترضنا أن الطريقة التي يفهم فيها

= ص103). إنَّ الكتابة، في رأيه هي «الصورة المقلوبة للممارسة» أي لعملية البناء نفسها؛ إذ إنها «تخلق هذه القصص من الماضي المعادلة للمقابر في المدن؛ إنها تطرد الأرواح الشريرة من ناحية وتعترف بحضور للموت في وسط المدن». (المصدر نفسه). سنعود إلى هذا الموضوع في نهاية مسارنا.

الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم على صلة وثيقة بالطريقة التي يتصور فيها (يتمثَّل) المؤرخون هذا الترابط بين التمثُّل ـ الموضوع وبين الفعل الاجتماعي، بل إننا قد اقترحنا أن الديالكتيك بين الإحالة إلى الغياب وبين إمكانية الرؤية للحضور، الذي يمكن إدراكه في التمثُّل ـ الموضوع، يقبل أن تُفكَّ رموزه بوضوح في ـ التمثيل ـ العملية. بطريقة أكثر جذرية، فإن الخيار الاصطلاحي عينه يرينا صلة عميقة، ليس بين مرحلتين للعملية التاريخية، ولكن، على صعيد العلاقات بين التاريخ وبين الذاكرة. لقد وصفتْ فينومينولوجيا الذاكرة الظاهرة الذاكرية مقتفيةً أثر أفلاطون وأرسطو باستعمالها تعابير التمثُّل (التصور)، وذلك لأن الذكرى تعطي نفسها كصورة لما شوهد سابقاً أو سُمع أو شعرنا به أو تعلمناه أو اكتسبناه، وبتعابير التمثُّل، التصور يمكننا صياغة استهداف الذاكرة بما هي أمر من الماضي. هذه الإشكالية عينها الخاصة بأيقونة (صورة) الماضي، المطروحة في مطلع بحثنا هي التي تعود بقوة في نهاية مسارنا. بعد التمثُّل الذاكري يأتي في خطابنا التمثيل التاريخي. هنا يكمن السبب الأعمق لاختيار هذا التعبير «التمثيل» لكي نشير إلى المرحلة الأخيرة من مسارنا الإبستيمولوجي. والحال أن هذا الترابط الأساسي يفرض على البحث تغييراً حاسماً في المصطلحات: إن التمثُّل الأدبي أو الكتابي يجب أن يقبل أن يرضى في الحكم الأخير كتمثيل (فعلي) [تمثيلانية] représentance(*)، والتغيير المصطلحي المقترح يشدد ليس فقط على الطابع الإيجابي النشط للعملية التاريخية، بل كذلك على الاستهداف القصدي الذي يجعل من التاريخ الوريث العالِم للذاكرة واستعصائها التأسيسي. هكذا، فإننا سنشدد بقوة على واقعة أن التمثيل على المستوى التاريخي لا يكتفي بإضفاء ثوب كلامي على خطاب قد أصبح تماسكه تاماً قبل دخوله في الأدب، بل إنه يشكِّل عملية تامة تملك امتياز توضيح الاستهداف المرجعي للخطاب التاريخي.

(*) يلجأ ريكور هنا إلى اشتقاق كلمة غير موجودة في اللغة الفرنسية représentance وذلك كي يميِّز بين معنيين مختلفين لكلمة représentation، الأول، بمعنى تمثُّل أو تصور الغائب؛ أما الثاني، فهو بمعنى التمثيل الفعلي لهذا الغائب أي النيابة عنه والقيام مقامه بالفعل، ومن أجل التشديد على هذا المعنى الأخير كان هذا الاشتقاق غير المسبوق (المترجم).

هذا ما سيكون عليه هدف هذا الفصل. إن هذا الأمر لن نبلغه إلاّ في نهاية البحث. قبل ذلك سننشر المصادر الخاصة للتمثُّل. سنأخذ أولاً بعين الاعتبار الأشكال السردية للتمثُّل (القسم 1، **التمثُّل والسرد**)[2]. لقد فسرنا أعلاه لماذا بدا أننا قد أجَّلنا درس مساهمة القصة في تكوين الخطاب التاريخي. لقد أردنا أن نُخرج المناقشة من الطريق المسدود الذي وصل إليه أنصار التاريخ ـ القصة وأخصامه: بالنسبة إلى الأولين الذين ندعوهم السرديين فإن التصوير السردي هو نمط تفسيري بديل يتعارض مع التفسير السببي، أما بالنسبة إلى الآخرين فإن التاريخ ـ المشكلة قد حل محل التاريخ ـ القصة. لكن بالنسبة للأولين وللآخرين فإن السرد يعادل التفسير. حين أعدنا وضع السردية في المرحلة الثالثة من العملية السردية، فقد أبعدناها عن مطلب في غير محله، وفي الوقت عينه فقد حررنا قوتها التمثيلية[3]. إننا لن نتوقف عند المعادلة التمثُّل ـ السرد. سنضع جانباً الناحية البلاغية في عملية صياغة القصة من أجل مناقشة منفصلة (القسم II، **التمثيل والبلاغة**): الدور الانتقائي لصور الأسلوب والفكر في اختيار الحبكات ـ تعبئة الحجج المحتملة داخل مسيرة القصة ـ انهمام الكاتب بأنْ نصدقه عن طريق الإقناع: تلك هي موارد اللحظة البلاغية، في عملية صياغة القصة. طلبات الراوي هذه التي يلجأ من أجلها إلى الوسائل البلاغية، ترد عليها المواقف المختلفة الخاصة التي يقوم بها القارئ عند تلقيه النص[4]. سنقوم بخطوة حاسمة في اتجاه

---

(2) يضع فرنسوا دوس المسار الثالث في كتابه **التاريخ**، مصدر سابق تحت شعار «القصة» (ص65 ـ 93) من تيت ـ ليف إلى تاسيت تمر الطريق السردية بفرواسار [القرن الرابع عشر الميلادي] وكومين 1447 ـ 1511] وتصل إلى ذروتها مع ج. ميشليه [القرن التاسع عشر]، قبل أن تتفرق وتتوزع بين مختلف تيارات «العودة» إلى القصة ويدمجها م. دوسيرتو في عملية الكتابة التاريخية الكاملة.

(3) إنَّ الدراسة الحالية تمثل تقدماً بالنسبة إلى كتابي «**الزمان والسرد**» حيث لم أقم هناك بالتمييز بين التمثُّل ـ التفسير والسرد؛ من ناحية، لأنَّ مشكلة العلاقة المباشرة بين السردية وبين الزمانية كانت تأخذ كل انتباهي على حساب المرور عبر الذاكرة، ومن ناحية ثانية، لأنَّ أي تحليل تفصيلي لإجراءات التفسير/الفهم لم يكن موجوداً، غير أنه بالنسبة إلى المشكلة في عمقها فإنَّ مفهوم الحبكة وصياغة الحبكة يظل هو الأول في هذا الكتاب كما في الكتاب السابق.

(4) بهذه النقطة كذلك فإنَّ هذه الدراسة تتميَّز عن كتابي «**الزمان والسرد**» حيث لم يكن هناك =

الإشكالية المعروضة في نهاية الفصل مع مسألة علاقات الخطاب التاريخي بالقصة الخيالية (القسم III، **التمثيل التاريخوي وامتيازات الصورة**). إن المواجهة بين القصة التاريخية وبين القصة الخيالية معروفة جداً في ما يخص الأشكال الأدبية. لكن ما هو معروف أقل هو مدى اتساع ما يسميه لويس ماران، وهو الشخصية البارزة لهذه الصفحات، **سلطات الصورة** التي ترسم حدود إمبراطورية ضخمة هي إمبراطورية كل ما هو الغير بالنسبة إلى الواقع الحقيقي. كيف يمكن لهذا الغائب من الزمن الحاضر والذي هو الماضي الذي مضى ألاّ يُصاب بجناح ملاك الغياب هذا؟ لكن ألم تكن الصعوبة في التمييز بين الذكرى وبين الذاكرة هي المنعطف في فينومينولوجيا الذاكرة؟ مع هذه الإشكالية الخاصة بتحويل أشياء الماضي إلى صور، يتقدم تمييز لم نكن نلاحظه حتى الآن يؤثِّر في عمل التمثُّل وهو إضافة همّ إمكانية الرؤية إلى البحث عن إمكانية قراءة خاصة بالسرد. إن التماسك السردي هو الذي يعطي إمكانية القراءة. والقيام بعملية إخراج للماضي المستدعى هو الذي يجعلنا نستطيع أن نرى. هنا كل اللعبة التي أدركناها لأول مرة بخصوص التمثُّل ـ الموضوع، بين إحالة الصورة إلى الشيء الغائب وبين التأكيد الذاتي للصورة في الرؤية الخاصة بها التي تنتشر بعد الآن بطريقة بيِّنة على مستوى التمثيل ـ العملية.

إن هذا الاستعراض السريع للتمفصلات الكبرى لهذا الفصل تعني أننا نتوقع مفعولاً مزدوجاً للتمييزات المقترحة. من جهة، يتعلَّق الأمر بعمل تحليلي حقيقي يهدف إلى تمييز الوجوه المتعددة لفكرة التمثُّل التاريخي في مظاهره الكتابية والأدبية، وهكذا فإننا سنتفحص الموارد المختلفة للتمثل وننشرها. من جهة ثانية، يتعلَّق الأمر بأن نستبق في كل خطوة نقوم بها الرهان الأخير لهذا الفصل والذي هو تبيُّن مقدرة الخطاب التاريخي أن يمثِّل الماضي هذه المقدرة التي دعوناها نحن التمثيل (الفعلي) représentance (القسم IV، **التمثيل (الفعلي)**). تحت هذا العنوان قد أثرنا إلى قصدية المعرفة التاريخية نفسها التي تطعم على قصدية المعرفة الذاكرية من جهة أن الذاكرة هي من الماضي. والحال، فإن التحاليل التفصيلية المكرَّسة

= تمييز بين موارد البلاغة وبين موارد السردية. إنَّ المجهود الحالي كي نفصل النواحي البلاغية عن النواحي الدلالية الفعلية للقصة يجد في مناقشتنا لأطروحات هايدن وايت فرصةً ممتازة لاختبار أطروحتنا حول القراءة.

للعلاقة بين التمثُّل وبين السرد، بين التمثُّل وبين البلاغة، بين التمثُّل وبين القصة الخيالية لا تشير فقط إلى تقدم في التعرُّف إلى الاستهداف القصدي للمعرفة التاريخية بل تشير إلى تقدم في مقاومة هذا التعرف. وهكذا، فإن التمثُّل من جهة أنه سرد لا يلتفت بسذاجة نحو الأشياء التي حصلت. إن الشكل السردي من جهة أنه كذلك يوسط تعقيده وعدم شفافيته الخاصَيْن به بين ما أحب أن أدعوه النزوة المرجعية للقصة التاريخية. تميل البِنية السردية إلى أن تشكِّل حلقة مفرغة مع ذاتها وإلى استبعاد اللحظة المرجعية للسرد، إذ تُعتبر هذه الأخيرة كنص خارج الموضوع، كافتراض مسبق خارج اللسانيات وغير مشروع. إن هذه الشبهة عينها بعدم الملاءمة المرجعية للتمثُّل تتخذ شكلاً جديداً تحت تأثير الصور البيانية والبلاغة. ألا تشكِّل هذه الصور هي كذلك ستاراً بين الخطاب وبين ما ندعي أنه حصل؟ ألا تؤسر الطاقة الاستدلالية في شِباك أبراج الخطاب والفكر؟ ألا تصل الشبهة إلى ذروتها بسبب القرابة القائمة بين التمثل (التصور) وبين القصة الخيالية؟ بل إنه في هذه المرحلة ينبثق من جديد الاستعصاء الذي بدا لنا أن الذاكرة هي سجينته، إذ إن الذكرى تتبدى لنا على أنها نوع من الصورة، من الأيقونة. كيف يمكننا المحافظة على الاختلاف المبدئي بين صورة الغائب بوصفه غير واقعي وبين صورة الغائب بوصفه كان سابقاً؟ إن التداخل بين التمثيل التاريخي وبين القصة الخيالية الأدبية يعيد في نهاية المسار الاستعصاء عينه الذي بدا أنه يعوِّق فينومينولوجيا الذاكرة.

ستتقدم ديناميكية هذا الفصل إذن تحت تأثير درامي تدريجي. إن التنديد لن يتوقف عن مصاحبة الإقرار بالاستهداف القصدي للتاريخ، هذا الإقرار سيحمل الخَتْم الذي لا يُمحى لاحتجاج ضد الشبهة والريبة يُعبَّر عنه بالقول الصعب: «ومع ذلك. . .».

I ـ التمثُّل والسرد

إن الفرضية التي تحكم التحاليل التالية تتعلَّق بمكان السردية في هندسة المعرفة التاريخية. إنها تحوي مقلبين. من ناحية، يسلِّم الجميع بأن السردية لا تشكِّل حلاً بديلاً لمشكلة التفسير/الفهم، على الرغم مما يتفق على قوله بشكل غريب أخصام وأنصار أطروحة اقترحت أنا للسرعة في بتِّ الأمر، على تسميتها

«سردية». من ناحية ثانية، يؤكد الباحثون أن صياغة الحبكة تشكِّل مع ذلك مكوِّناً أصلياً من عملية كتابة التاريخ، ولكن على مستوى آخر غير مستوى التفسير/الفهم حيث لا يدخل في منافسة مع استعمال «لأن» بالمعنى السببي أو حتى الغائي. باختصار، فإن الأمر لا يتعلق بتخفيض السردية أو إنزالها إلى درجة أدنى، بما أن عملية إعادة التصوير السردية تتصالح مع كل أنماط التفسير/الفهم. بهذا المعنى، فإن التمثُّل بصورته السردية، وكذلك بصوره الأخرى التي سنتحدث عنها، لا يضاف من الخارج إلى المرحلة الوثائقية والمرحلة التفسيرية، بل هو يصاحبهما ويحملهما.

إني بالتالي سأقول ما يجب عدم توقعه من السردية: أنْ تملأ نقصاناً في التفسير/الفهم. على خط المعركة هذا الذي أقترح تخطيه، يتلاقى بطريقة مستغربة المؤرخون الذين يكتبون باللغة الفرنسية الذين اختصروا مآخذهم في التعارض المؤقت بين التاريخ ـ القصة وبين التاريخ ـ المشكلة[5]، والمؤلفون في اللغة الإنكليزية الذين رفعوا فعل التصوير لصياغة القصة إلى رتبة التفسير الحصري للتفسيرات السببية، بل والغائية. وهكذا فقد وُجد خيار ظاهر آخر يجعل من السردية تارةً عقبة، وتارة بديلاً عن التفسير.

عند بروديل والمقربين منه في **الحوليات** كل شيء يتقرر في المتتالية «الحدث، القصة، أولية السياسي» حين يكون التشديد على اتخاذ القرارات من قِبل أفراد أقوياء. بالطبع، لم يكن أحد يجهل أن الحدث قبل أن يصبح موضوع المعرفة التاريخية هو موضوع قصة، وبشكل خاص فإن قصص معاصرينا تحتل مكاناً هاماً بين المصادر الوثائقية، وبهذا الصدد، فإن درس مارك بلوك لم ينسَه أحد قط. لقد كان السؤال بالأحرى هو معرفة ما إذا كانت المعرفة التاريخية الناتجة عن نقد هذه القصص من الدرجة الأولى تظل تحتفظ في أشكالها العلمية بسمات تجعلها تنتمي إلى كل أنواع القصص التي غذَّت فن رواية القصص. إن الجواب السلبي يُفسر بطريقة مزدوجة: من جهة، بإدراك حصري جداً للحدث حتى أن القصة التي تحمله اعتبرت مكوِّناً صغيراً بل هامشياً بالنسبة إلى المعرفة

(5) فرنسوا فوريه، «من التاريخ ـ قصة إلى التاريخ ـ مشكلة»، **مجلة ديوجين**، عدد 89، 1975، أُعيد نشر المقال في كتاب **محترف التاريخ**، باريس، فلاماريون، 1982.

التاريخية، وتفحُّص القصة هنا هو تفحُّص الحدث. من جهة ثانية، وقبل تطور علم السرد داخل حلقة علم اللسانيات وعلم الدلالة، كانت القصة تعتبر شكلاً بدائياً للخطاب، مرتبطاً جداً بالتقاليد والخرافات والحكايات والفلكلُور وفي النهاية بالأسطورة، وكذلك فإنه قد مُحِّص قليلاً جداً بحيث أنه ليس جديراً بأن يمرَّ عبر الاختبارات المتعددة التي تحدد القطيعة الإبستيمولوجية بين التاريخ الحديث وبين التاريخ التقليدي. في الحقيقة، فإن طريقتَي الدراسة تسيران معاً: هناك مفهوم فقير للحدث يقابله مفهوم فقير للقصة. لذا فإن محاكمة الحدث تجعل المحاكمة المنفصلة للقصة زائدة بلا فائدة. والحال، فإن هذه المحاكمة للتاريخ الوقائعي (المهتم بالأحداث) كانت لها سوابق بعيدة. يذكرنا ك. بوميان بالنقد الذي وجَّهه مابيون وفولتير (Voltaire) إلى تاريخ لا يعلم بحسب قولهما، سوى أحداث تكتفي بملء الذاكرة وتمنع من الارتقاء إلى المبادئ لمعرفة الطبيعة العميقة للجنس البشري. لكن إنْ كانت الكتابة المُعدَّة جيداً للتاريخ ـ الحدث قد انتظرت حتى الثلث الثاني من القرن العشرين فذلك لأنه في ما بين الفترتين احتل التاريخ السياسي الواجهة مع تعبده لما سماه بنديتو كروتشه (Croce) وقائع «المتعيِّنة فردياً». ويبقى رانكِه وميشليه السيدين اللذين لا يجاريان في مثل هذا الأسلوب من التاريخ حيث الحدث يعتبر فريداً وغير قابل للتكرار. إن هذا الوصل بين أولية التاريخ السياسي وبين الحكم المسبق المؤيد للحدث الفريد غير المتكرر هو بالضبط ما تهاجمه مواجهة **مدرسة الحوليات**. إلى طابع الفرادة غير المتكررة هذا، أضاف بروديل قصر المدة الذي سمح له بأن يعارض «الحقبة الطويلة» بـ«التاريخ الوقائعي» (الذي يسرد الأحداث)، إنَّ هذا الزوال السريع للحدث هو الذي يميِّز في نظره العمل الفردي وبشكل خاص عمل الذين يتخذون القرارات السياسية والذي اعتبر أنه هو الذي يجعل الأحداث تحصل. في نهاية التحليل، فإن طابعي الفرادة والقصر الخاصين بالحدث هما متعاضدان في صنع المسلَّمة الكبرى في التاريخ المدعو الوقائعي، القائلة إن الفرد هو الصانع الأخير للتغيير التاريخي. أما بالنسبة إلى التاريخ ـ القصة، فإنه يُعتبر مرادفاً للتاريخ الوقائعي. وبهذه الطريقة فإن الوضع السردي للتاريخ لا يشكِّل موضوعاً لمناقشة منفصلة. أما بالنسبة إلى رفض أولية الحدث بالمعنى المحدد، فإنه النتيجة المباشرة لنقل المحور الرئيسي للاستقصاء التاريخي من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاجتماعي. بالفعل، ففي هذا

التاريخ السياسي والعسكري والدبلوماسي والكنسي يستطيع الأفراد ـ رؤساء الدول ورؤساء الحروب والوزراء والأساقفة ـ أن يصنعوا التاريخ ومنه أيضاً يسود الحدث المشبَّه بالانفجار. إن التنديد بتاريخ المعارك وبالتاريخ الوقائعي يشكِّل بهذه الطريقة الوجه السجالي لمرافعة دفاعاً عن تاريخ الظاهرة الإنسانية الشاملة، مع التشديد على ظروفها الاقتصادية والاجتماعية. في هذا السياق النقدي وُلد مفهوم الحقبة الطويلة المتعارض مع مفهوم الحدث بمعنى الحقبة القصيرة التي تحدثنا عنها أعلاه. إن الحدس المسيطر، كما قلنا، هو حدس تعارض قوي في قلب الواقع الاجتماعي بين اللحظة وبين «الزمن الطويل الذي سيمرُّ». لقد دفع بروديل هذه المسلَّمة بعيداً إلى جوار المفارقة فذهب إلى حد القول: «إن العلم الاجتماعي يكاد يرتعب من الحدث». تلقى هذا النقد المباشر ضد السلسلة «الحدث، القصة، أولية السياسي»، تعزيزاً كبيراً عن طريق الإدخال الغزير في التاريخ للطرق الكمية المستوحاة من الاقتصاد والمطبَّقة على التاريخ الديمغرافي والاجتماعي والثقافي بل وحتى الروحي. مع هذا التطور أصبحت المسلَّمة الرئيسية المتعلقة بطبيعة الحدث والقائلة إن الحدث بصفته الفريدة لا يتكرر، موضع تساؤل. بالفعل، فإن التاريخ الكمي هو بشكل أساسي «تاريخ متسلسل»[6].

إنْ كانت القصة، بحسب المشرفين على **مجلة الحوليات** تشكِّل عقبة في وجه التاريخ ـ المشكلة، بما هي مجموعة أحداث دقيقة وشكل تقليدي للنقل الثقافي، فإنها بحسب المدرسة السردية في ما وراء الأطلسي، جديرة بأن تدخل في تنافس مع صيغ التفسير التي قد تتشارك فيها العلوم الإنسانية مع علوم الطبيعة. من عقبةٍ أمام علمية التاريخ تصبح القصة هي البديل عنها. لقد جابهت هذه المدرسة الفكرية مطلباً متشدداً تمثَّل في النموذج القانوني العقلاني الشامل للمعرفة

---

(6) لقد قمنا في الفصل السابق بوصف مختصر للصعود بقوة لمفهوم البِنية الذي فهمه المؤرخون بالمعنى المزدوج السكوني statique ـ هندسة علائقية لمجموعة معيَّنة ـ والديناميكي ـ استقرار مستمر على حساب فكرة الحدث الدقيق ـ، في حين أنَّ التعبير الظرفي يشير بالأحرى إلى الزمن المتوسط بالنسبة إلى الزمن الطويل للبِنية. (**الزمان والسرد**، الجزء I، مصدر سابق). هكذا وجد الحدث نفسه وقد أزيح إلى المركز الثالث بعد البِنية والظرف، ويعرَّف الحدث عندها كـ«انقطاع أو انفصال يشاهد في نموذج». (انظر: ك. بوميان، **نظام الزمن**، مصدر سابق).

التاريخية[7]، حين شرعت في إعادة تقييم موارد معقولية القصة. والحال، إن هذه الأخيرة تدين بالقليل إلى علم السرد وادعائه بإعادة بناء التأثيرات السطحية للقصة انطلاقاً من بِناها العميقة. إن أعمال المدرسة السردية مستمرة ضمن إطار الأبحاث المكرسة للكلام العادي ونحوه ومنطقه كما تعمل في اللغات الطبيعية. وهكذا فإن الطابع التصويري للقصة قد وضع على الصعيد الأول على حساب الطابع الوقائعي الذي أخذه مؤرخو **الحوليات** وحده بالحساب. أما بالنسبة إلى النزاع بين الفهم وبين التفسير، فإن تأويلات المدرسة السردية تميل إلى رفض صحة هذا التمييز، لمّا كان فهم قصة يعني في الوقت عينه تفسير الأحداث التي تضمها والوقائع التي تتحدث عنها. يصبح هنا السؤال هو معرفة إلى أي مدى يأخذ التأويل السرداني في الحساب القطيعة الإبستيمولوجية التي حصلت بين القصص التي تُروى stories وبين التاريخ الذي يُشاد على الآثار الوثائقية history.

لقد عرضتُ في كتابي **الزمان والسرد** الأطروحات المتتالية للمدرسة السردية[8]. هناك مكان خاص يجب أن يكون لعمل لويس أ. مِنك، هذا العمل الذي ظل فترة طويلة مشتتاً قبل أن يُجمع في كتاب نُشر بعد وفاة مؤلفه تحت عنوان **الفهم التاريخي**. إن العنوان الذي يختصر جيداً القول المركزي للمصنَّف المتنوع لمنك، يجب ألاّ يقودنا إلى الوقوع في الخطأ، إن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بمعارضة الفهم بالتفسير كما حدث مع ديلتاي، بل إن الأمر يتعلق على العكس من ذلك بتوصيف التفسير التاريخي، بما هو «الأخذ معاً»، من طريق فعل تصويري إجمالي توليفي يتمتع بالنوع نفسه من المعقولية الذي يتمتع به الحكم في كتاب كانط **نقد ملكة الحكم**. لا يشدِّد المؤلف إذن هنا على السمات البينذاتية للفهم بل على وظيفة الجمع التي تمارسها القصة حين نأخذها ككل بالنسبة إلى الأحداث التي تسوقها. إن الفكرة القائلة إن شكل القصة هو في ذاته «أداة معرفية» تفرض نفسها في نهاية سلسلة من المقاربات التي تصبح أدق تدريجياً على حساب اكتشاف

---

(7) انظر: بول ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق، ص200 ـ 217. وفي الترجمة العربية ص178 ـ 911.

(8) انظر: بول ريكور، المصدر نفسه، ص255 ـ 311. وفي الترجمة العربية، ص226 ـ 274.

استعصاءات تتعلق بالمعرفة التاريخية، وهي استعصاءات يستطيع التأويل السرداني وحده أن يكشف عنها. مع الفاصل الزمني نستطيع اليوم أن ننسب إلى لويس أ. مِنك الصرامة والأمانة في الجردة التي عملها لهذه الاستعصاءات. هناك سؤال يُطرح، يُقلق كل الفلسفة الأدبية للتاريخ: أي اختلاف يفصل التاريخ عن القصة الخيالية ما دام الاثنان يرويان؟ إن الرد الكلاسيكي الذي يقول إن التاريخ وحده هو الذي يرسم ما حصل بالفعل، لا يبدو أنه يدخل ضمن الفكرة القائلة إن الشكل السردي يقوم بما هو شكل سردي بوظيفة معرفية. إن الاستعصاء الذي نستطيع أن ندعوه استعصاء الحقيقة في التاريخ يبرز للعيان من طريق الواقعة المعروفة وهي أن المؤرخين يبنون غالباً قصصاً مختلفة ومتعارضة حول الأحداث عينها. هل يجب أن نقول إن أحدهم يهمل أحداثاً واعتبارات في حين أن آخر يشدد عليها والعكس بالعكس؟ يمكننا أن نتخطى الاستعصاء لو كان في استطاعتنا أن نجمع الروايات المتنافسة إلى بعضها البعض حتى وإنْ اضطررنا إلى أن نخضع القصص المقترحة لتعديلات مناسبة. هل نقول إنها الحياة التي يفترض فيها أن تتخذ شكل حكاية تاريخ يعطي قوة الحقيقة للقصة بما هي قصة؟ غير أن الحياة ليست حكاية تاريخاً ولا تتخذ هذا الشكل إلاَّ بقدْر ما نمنحها نحن هذا الشكل. كيف يمكننا عندها أن ندعي أننا قد وجدنا هذا الشكل في الحياة، حياتنا وامتداداً حياة الآخرين، وحياة المؤسسات والمجموعات والمجتمعات والأمم؟ والحال فإن هذا الادعاء متجذر بقوة في المشروع عينه لكتابة التاريخ. ينتج عن هذا أنه لم يعد من الممكن الاختفاء وراء فكرة «التاريخ الكوني بما هو أمر معاش». بالفعل، فأي علاقة يمكن أن تكون بين هذه المملكة المزعومة والمتعيَّنة للتاريخ الكوني بما هو أمر معاش وبين التواريخ التي نبنيها نحن، بما أن كلاً منها له بدايته ومنتصفه ونهايته، ويستمد معقوليته من بِنيته الداخلية وحدها؟ والحال فإن الإحراج لا يضرب فقط القصة على مستواها التصويري فحسب بل يبلغ مفهوم الحدث نفسه. أضف إلى ذلك أننا نستطيع أن نتساءل حول قواعد استعمال التعبير (هل النهضة حدث؟)، ويمكننا أن نتساءل إن كان هناك من معنى لقولنا إن مؤرخَيْن اثنين يضعان قصصاً مختلفة من الأحداث نفسها. إنْ كان الحدث هو جزء من قصة فإنه يتبع مصير القصة، وليس هناك من حدث أساسي يمكنه أن يفلت من عملية السرد. مع ذلك، لا يمكننا أن نستغني عن مفهوم «الحدث نفسه»، لئلا نعجز عن أن نستطيع أن نقارن بين قصتين

تعالجان، كما يقال، الموضوع نفسه. ولكن ما هو الحدث الذي أزيل عنه كل ارتباط سردي؟ هل علينا أن نحدد هويته بأنه مصادفة، حادثة بالمعنى الفيزيائي للكلمة؟ ولكن عندها فإن هوية جديدة ستحفر بين الحدث وبين القصة مشابهة للهوة التي تعزل كتابة التاريخ عن التاريخ كما حصل بالفعل. إنْ كان مِنك قد شدَّد على المحافظة على اعتقاد «الحس السليم المشترك» القائل إن التاريخ يختلف عن القصة بتأكيده على الحقيقة فإن ذلك حصل، على ما يبدو، لأنه لم يقبل أنْ يتخلى عن فكرة المعرفة التاريخية. وفي هذا الصدد، فإن مصنَّفه الأخير الذي نشره **الشكل السردي كأداة معرفية** يختصر حالة الإرباك التي كان عليها المؤلف حين أوقف الموت متابعته لعمله. لقد عالج مِنك للمرة الأخيرة الاختلاف بين القصة الخيالية وبين التاريخ فاكتفى بأن يؤكد أن الكارثة تكمن في احتمال إبعاد «الحس السليم المشترك» من موقعه المحصن. إنْ اختفى التباين بين التاريخ وبين القصة الخيالية فإنَّ كلاً منهما يفقد علامته المميَّزة وهي الادعاء بالحقيقة من ناحية التاريخ و«التعليق الإرادي للحذر» من ناحية القصة الخيالية. غير أن المؤلف لا يقول لنا كيف يمكننا المحافظة على هذا التمييز. لقد تخلى منك عن حل الإحراج وفضَّل الإبقاء عليه على أنه ينتمي إلى المشروع التاريخي نفسه.

بدل أن يتقاتل الأخصام والأنصار في ما بينهم، بالنسبة إلى ملاءمة التفسير الخاص بالقصة بما هي فعل تصويري، بدا واضحاً أن من الأجدى التساؤل حول الطريقة التي يمكن فيها لنمطين من المعقولية أن يتصالحا معاً، المعقولية السردية والمعقولية التفسيرية[9].

في ما يخص المعقولية السردية علينا تقريب اعتبارات المدرسة السردية التي ما تزال حدسية جداً من الأعمال التحليلية لعلم السرد، وذلك على صعيد علم دلالة الخطابات وينتج عن ذلك مفهوم معقد من «التماسك السردي» الذي علينا أن نميِّزه، من ناحية، عما دعاه ديلتاي «ترابط حياة» الذي نتعرف فيه إلى سمات قبل ـ سردية، ومن ناحية أخرى، عن مفهوم «الارتباط (أو الارتباطية) السببية أو الغائية» التي تعود إلى التفسير/الفهم. إن التماسك السردي يتجذر في الأول ويتمفصل

(9) لورنس ستون، «العودة إلى القصة، أفكار حول حكاية قديمة»، مجلة ***Débat***، عدد 4، 1980، ص116 ـ 142.

على الثانية. إن ما يجلبه معه من خاصٍ به هو ما دعوته توليفة المتغاير كي أعبِّر عن التنسيق إما بين أحداث متعددة، أو بين أسباب ومقاصد وصدف كذلك في وحدة معنى واحدة بعينها. إن الحبكة هي الشكل الأدبي لهذا التنسيق: إنها تقوم على السير في عمل معقد من ظرف أولي إلى ظرف نهائي بواسطة تغييرات منظمة يمكنها أن تجد صيغة ملائمة في إطار علم السرد narratologie. ويمكننا أن ننسب فحوى منطقية إلى هذه التغييرات: إنها الفحوى التي وصفها أرسطو في كتابه **في الشعر** على أنها محتملة أو مشابهة للواقع الحقيقي vraisemblable، والمشابه للواقع يشكِّل الوجه الذي يديره المحتمل probable نحو القارئ ليقنعه، أي يوصله بالضبط إلى الاعتقاد بالتماسك السردي للقصة المروية[10].

سنكتفي بأخذ تضمينين لمفهوم التماسك السردي هذا:

أولاً، تعريف سردي فعلاً للحدث علينا فيما بعد أن نصالحه مع التعريفات التي تعطى له على صعيد التفسير. على الصعيد السردي، هو الأمر الذي حين يحصل يجعل العمل يتقدم: إنه متغيِّر من متغيِّرات الحبكة. وتسمَّى مفاجئة الأحداث التي تحدث تحولاً غير متوقع. «ضد كل توقع» على ما يقول أرسطو وهو يفكر في الأحداث المباغتة وفي المفاعيل العنيفة المؤثِّرة pathe[11]. بشكل عام، فإن كل تنافر يدخل في تنافس مع توافق حركة العمل يساوي حدثاً. إن هذه الصلة الحبك ـ الحدث قابلة لانتقالات بارزة على صعيد كتابة التاريخ، وذلك إلى ما هو أبعد مما يسمَّى التاريخ الوقائعي الذي لا يأخذ سوى إحدى إمكانيات الحدث السردي أي قصر مدته تصاحبه فجائيته. هناك، إن جاز لنا القول أحداث تنتمي إلى «الحقبة الطويلة» على قدْر كبر التاريخ المروي واتساعه: عصر النهضة، الإصلاح، الثورة الفرنسية هي من مثل هذه الأحداث بالنسبة إلى حبك متعدد القرون.

---

(10) يعلِّق كتاب «**في الشعر**» بشكل بيِّن عملية التطهر بإدراك المشاهد لهذا التماسك. إنَّ التطهر من انفعالات الرعب والشفقة هو بهذا المعنى نتيجة الفهم العقلاني للحبكة. (**الزمان والسرد**، مصدر سابق، ص66 ـ 105. وفي الترجمة العربية، ص63 ـ 93).

(11) تنتمي كذلك إلى النظرية العامة للحبكة مقولة التعرف التي تشير إلى اللحظة السردية التي تسمح للتوافق بأن يعوض التنافر الذي أحدثته مفاجأة الحدث في قلب الحبكة عينها.

التضمين الثاني: بقدْر ما كان أشخاص القصة ـ الشخصيات ـ قد وضعت داخل الحبكة في الوقت عينه مع الحكاية المروية، فإن مفهوم التحقق من الهوية السردية الملازم لمفهوم التماسك السردي يكون قابلاً هو كذلك لعمليات انتقال بارزة على الصعيد التاريخي. إن مفهوم الشخصية يشكِّل عاملاً سردياً من حجم مفهوم الحدث: الشخصيات هم الفاعلون الممارسون والمتألمون داخل حركة العمل المروي. هكذا فإن البحر المتوسط في الكتاب الكبير لبروديل يمكن أن يُعتبر شبه ـ شخصية لما هو شبه ـ حبكة تتعلق بالصعود القوي ثم بالأفول لما كان يسمى: «بحرنا» في عصر فيليب الثاني. وفي هذا الصدد، فإن موت فيليب الثاني ليس الحدث الذي هو على قدر حبكة البحر المتوسط[12].

هناك تضمين ثالث يوحي إليه كتاب **في الشعر** لأرسطو، وهو يختص بالتقييم الأخلاقي للشخصيات الأفضل منا في التراجيديا (المأساة)، والأدنى منا أو مساوون لنا في الفضيلة في الكوميديا. إننا نحتفظ بهذه المناقشة للفصل التالي في إطار تفكر أوسع يتناول العلاقات بين المؤرخ وبين القاضي. غير أننا لن نتجنب أن نستبق هذه المناقشة حين سنتكلم عن المقولات البلاغية المطبَّقة على الحبكات فنوجِّه السؤال حول الحدود التي تفرضها على التمثُّل أحداث تعتبر رهيبة، وغير مقبولة أخلاقياً[13].

---

(12) لمَّا أخذتُ بعين الاعتبار توسيع المقولات المتعلقة بالقصة وبالقصة الخيالية لتشمل التاريخ فقد أضفت في كتابي **«الزمان والسرد»** الكلمة التقييدية شبه إلى مفاهيم الحبكة والحدث والشخصية. لقد تحدثت عندها عن اشتقاق ثانٍ للتاريخ بالنسبة إلى القصة التقليدية والقصة الخيالية. أما اليوم فإني أرفع الكلمة شبه، وأعتبر المقولات السردية موضع البحث على أنها عوامل، مع كل ما يتبع ذلك على صعيد كتابة التاريخ، إذ إنَّ الصلة المفترضة في هذا الكتاب بين التاريخ وبين الحقل العملي حيث يجري العمل الاجتماعي تسمح لنا بأن نطبِّق مباشرةً على حقل التاريخ المقولة الأرسطية «الممارسين» المشكلة التي تُطرح لا تعود عندها مشكلة انتقال، توسع، انطلاقاً من استعمالات أخرى للسردي هي علمية أقل، بل هي مشكلة تمفصل بين التماسك السردي وبين الترابط التفسيري.

(13) إني أترك جانباً فحصاً مكوِّناً للحبكة اعتبره أرسطو هامشياً، غير أنه أَدْرَجهُ ضمن حلقة أجزاء الحكاية، القصة، الحبكة وهو المشهد (في الشعر 57 و62 أ 15). ومع أنَّ هذا الأخير لا يساهم في المعنى إلاَّ أننا لا نستطيع أن نستبعده من حقل التحليل. إنه يدل =

أود الآن أن أقترح مَثَلين من التوافق بين «التماسك السردي» وبين «الرابط السببي الغائي» المقابلَين إلى نمطي المعقولية اللذين تحدثنا عنهما أعلاه. يتوقف جزئياً، على صحة هذا التحليل حل إحراج لويس أ. مِنك، وبشكل أعم الاستعصاء الذي سنتابع تقدمه في بقية هذا الفصل: عبثاً نحاول أن نبحث عن علاقة مباشرة بين الشكل السردي وبين الأحداث كما وقعت بالفعل، إن العلاقة لا يمكن أن تكون إلاً غير مباشرة من خلال التفسير ومن أدنى منه من خلال المرحلة الوثائقية التي تحيلنا بدورها إلى الشهادة وإلى الثقة المعطاة لكلمة الغير.

المَثل الأول، استوحيته من الاستعمال في الفصل السابق لمفهوم لعبة المقاييس. بين كل أنواع توليفات المختلف التي تقوم بها الحبكة ألا يسعنا أن نأخذ بعين الاعتبار المسار السرداني لتغييرات المقاييس؟ في الواقع، لا التاريخ الإفرادي ولا التاريخ الجمعي يعمل باستمرار على مقياس واحد وحيد بعينه. بالطبع، فإن التاريخ الإفرادي الجزئي يعمل على صعيد الأعمال المتبادلة على مقياس القرية أو مجموعة من الأفراد والعائلات؛ على هذا المستوى تجري التفاوضات والنزاعات ويكتشف وضع عدم الأمان الذي يبيِّنه هذا التاريخ. غير أنه إضافة إلى ذلك لا يتردد في القراءة من أسفل إلى أعلى لعلاقات السلطة التي تجري على مقياس آخر. إن النقاش حول قابلية هذه القصص المحلية الدنيا لأنْ تؤخذ كمَثل تفترض مسبقاً التشابك بين التاريخ الصغير وبين التاريخ الكبير، وبهذا المعنى فإن التاريخ الإفرادي الجزئي لا يتورع عن أن يضع نفسه على مسار تغيير للمقياس بعد أن يكون قد صاغه سردياً. يمكننا أن نقول الأمر عينه عن التاريخ الجمعي الكلّي. تحت أشكال معيَّنة، يضع نفسه على مستوى محدد ولا يتركه: هذه هي حالة عمليات الحقبنة périodisation التي تفصل زمن التاريخ في سلسلات طويلة مليئة بالقصص الكبرى، يحضرنا هنا مفهوم سردي مهم كناقد التقيناه سابقاً هو مفهوم «الوقع» الذي

= على الناحية المرئية التي تضاف إلى الناحية المقروءة للحبكة. إنها مسألة تتعلّق بمحاولة معرفتنا إلى أي حد يهم الشكل المكتوب أن يقوم بعملية إخراجية، بتمكين الناس من أن يروا. هنا الإغراء عن طريق المُستَحَبّ يضاف إلى الإقناع عن طريق المحتمل. سنقول شيئاً عن هذا الأمر حين سنتحدث عن المكوِّن البلاغي للتمثيل وبشكل خاص في صلته بِـ «امتيازات الصورة».

توصل إليه آنكرسميت (Ankersmit) في سياق منطق سردي سنناقش تضميناته بالنسبة إلى التمثُّل والتمثيل (الفعلي)[14]. إن وقع أي حدث يعبِّر عن ديمومة تأثيراته بعيداً عن مصدره. وهو ملازم لوقع القصة عينها التي تظل وحدة معناها مستمرة. إن نحن بقينا على هذا المستوى المتجانس، وهو مستوى الفترة، فإن العديد من النواحي الهامة للسردانية تتبدى، ومنها التشخيص الذي يشير إليه استعمال أسماء العلم (أو شبه أسماء العلم): عصر النهضة، الثورة الفرنسية، الحرب الباردة إلخ. إن علاقة أسماء العلم هذه بالوصف الذي يشكِّل بمعنى ما محمولها، تطرح قضية منطق سردي ملائم للفرديات الغريبة وذات المستوى الرفيع والتي يعطيها آنكرسميت اسم السردية narratio. غير أن الموارد السردية للتاريخ الإجمالي الكلي لا تقبل أن تختزل إلى تأثيرات ذات مستوى متساو. وكما يبرهن على ذلك عمل نوربرت إلياس فإن تأثيرات نظام السلطة، كما كان الحال مع نظام البلاط الملكي، ينتشر على طول مقياس هابط حتى تصرفات المراقبة الذاتية على مستوى النفساني الفردي. بهذا الصدد، فإن مفهوم الملكة/ العادة habitus يمكن أن يؤخذ كمفهوم انتقالي سردي يعمل على طول هذه الطريق الهابطة من المستوى الأعلى لإنتاج المعنى إلى المستوى الأسفل للتطبيق العيني، لصالح نسيان السبب المخبأ داخل تفاعلاته.

أما المَثل الثاني، فيتعلق بمفهوم الحدث. لقد ذكَّرنا أعلاه بوظيفته السردية كعامل تغيير على صعيد العمل المروي. لكن بين كل محاولات تعريف الحدث على مستوى التفسير، كانت هناك المحاولة التي شددتْ على التعريف الذي ينسق بين الحدث وبين البِنية وبين الظرف ويربطه بأفكار البون، الاختلاف. أليس من الممكن اجتياز الهوة المنطقية التي تفصل على ما يبدو بين التعريفين للحدث؟ هناك فرضية تعرض نفسها علينا: إنْ نحن أعطينا كل الامتداد الممكن لفكرة الحبكة كتوليفة للمختلف تمزج المقاصد والأسباب والصدف، أفلا يعود إلى القصة أن تقوم بنوع من الاندماج السردي بين اللحظات الثلاث ـ البنية، الظرف، الحدث ـ التي تفصل الإبستيمولوجيا بينها؟ إن الفكرة التي اقترحناها لتونا بإضفاء السردية

---

(14) فرنكلين ر. آنكرسميت، **المنطق السردي: التحليل الدلالي للغة المؤرخ**، لاهاي، نيهوف، 1983.

على ألعاب المقاييس تذهب في هذا الاتجاه، إذ إن اللحظات الثلاث تعود إلى مقاييس مختلفة سواء على مستوى من مستويات الفعالية أو على مستوى الإيقاعات الزمنية. لقد وجدت عند ر. كوزويليك تأييداً حاسماً في صياغة هذه الفرضية. وكان ذلك في مقالة عنوانها: **التمثيل، الحدث، البِنية**، التي نجدها في المجموعة المعنونة **المستقبل الماضي**[15]. بعد أن يؤكد المؤلف أن البِنى تعود بالأحرى إلى الوصف، والأحداث إلى القصة، بما هي طبقات زمنية يمكن التحقق منها الواحدة بمعزل عن الأخرى، يقترح أن الديناميكية التي تجمع بينها تقبل أن تُصاغ بطريقة سردية تجعل من القصة محولاً بين البِنية وبين الحدث. هذه الوظيفة الإدماجية للشكل السردي قد أتت نتيجة المسافة التي أخذها هذا بالنسبة إلى التتابع الزمني البحت بحسب القَبل والبَعد على نمط جئت، رأيت، انتصرت[*]. إن الحبكة بما هي وحدة معنى، قادرة على أن تمفصل في تصوير واحد بعينه البِنى والأحداث. وهكذا، فإن استحضار بِنية مهيمنة يمكن أن يدمج في قصة الحدث الذي تشكِّله معركة من المعارك. إن البِنية، بما هي ظاهرة ذات حقبة طويلة تصبح بفضل القصة شرط إمكانية قيام الحدث. يمكننا الحديث هنا عن بِنى داخل الحدث لم تدرك بكل دلالتها، إلاّ بعد وقوع الحدث. إن وصف البِنى أثناء عملية سرد القصة يساهم بهذه الطريقة في توضيح الأحداث وتبيانها بما هي أسباب مستقلة عن

(15) ر. كوزويليك، «التمثيل، الحدث والبِنية»، [في الألمانية] في كتاب **المستقبل الماضي: حول علم دلالة للأزمنة التاريخية**، فرانكفورت سوركامب، 1979. الترجمة الفرنسية «التمثل والحدث والبِنية»، في «المستقبل الماضي: مساهمة في علم دلالة الأزمنة التاريخية، باريس، EHESS، 1990، ص133 ـ 144. يجب وضع هذه المقالة في إطار بحث واسع يهدف إلى «تحديد ما يمثِّله زمان التاريخ» (المقدمة) وعنه يقول المؤلف «بين كل الأسئلة التي يطرحها العلم التاريخي يشكل أحد أصعب الأمور للحل» (المصدر نفسه). مناقشة للأطروحات الأساسية لِ ر. كوزويليك في هذا الكتاب وفي كتاب «تجربة التاريخ، باريس غاليمار ـ سوي ـ EHESS، 1997؛ سنقترحها في الفصل التالي، وذلك بالنسبة إلى مفهوم الحقيقة في التاريخ. إنَّ ما أقوم به هنا إذن منفصل عن سياقه.

(*) veni, vidi, vici، بهذه الكلمات اللاتينية الثلاث، وهي أفعال مُصرَّفة بصيغة الماضي، أعلم يوليوس قيصر أشهر أباطرة روما، مجلس الشيوخ انتصاره على فرناس الثاني ملك البوسفور عام 47ق.م. وقد أصبح هذا القول رمزاً شهيراً لكل من يحقق طموحه أو ينجز مهمته بسهولة وبسرعة فائقة (المترجم).

تعاقبها الزمني. والعلاقة، على كل حال، قابلة للانعكاس. بعض الأحداث تُعتبر بارزة بقدْر ما تُستخدم كمؤشرات لظواهر اجتماعية ذات حقبة طويلة وبقدْر ما يبدو أن هذه الظواهر هي التي قد حددتها فكانت وراء وقوعها: مثل هذه القضية في قانون العمل يمكن أن توضح بطريقة درامية بعض الظواهر الاجتماعية أو الثانوية أو الاقتصادية ذات الحقبة الطويلة[16]. إن الإدماج السردي للبنية والحدث يضاف بهذه الطريقة إلى الإدماج السردي لظواهر قائمة على مستويات مختلفة على مقاييس الديمومة والفعالية. إن التمييز بين الوصف وبين السرد لم يلغَ بالتأكيد؛ غير أن الوصف يحتفظ بتدرجات المستويات، ويعود إلى القصة بأن تشبكها وتحبكها. إن الصلة المعرفية بين المفهومين هي صلة تعود إلى نظام التمييز، وهي تجد إضافة تربوية بإسناد أحدهما إلى الآخر بفضل نعمة التصوير السردي. هنا العلاقة بين البِنية والحدث هي مثل العلاقة بين حقبات متراكمة. وكل تنضيد يمكن أن يمرَّ عبر توسط سردي[17].

إن هذين المثلين حول سردية الأنماط التفسيرية التي تستعمل في عملية كتابة التاريخ يحملان لنا درسين: فمن ناحية، يبرهنان كيف أن الأشكال الكتابية لهذه العملية تتمفصل على الأشكال التفسيرية. ومن ناحية ثانية، يوضحان لنا الاستهداف القصدي للقصة، وعلى الرغم من إغلاقه، يمرُّ عبر التفسير في اتجاه الواقع الحاصل فعلاً. علينا الآن أن نوضح كل المقاومات التي تقف في وجه هذا العبور.

بالفعل، فإني لا أريد أن أترك مسألة السردية ومساهمتها في المرحلة الثالثة لعملية كتابة التاريخ من دون أن أحتفظ ببعض جوانب الحبكة، بالإضافة إلى

---

(16) إننا نجد هنا النموذج «الإشاري» عند كارلو جينزبورغ. انظر أعلاه: ص259 وص263 ـ 265.

(17) «إنَّ الطابع التدرُّجي للتاريخ الحديث لا يمكن إدراكه بأي طريقة إلاَّ من خلال تفسير الأحداث بالبِنى والعكس بالعكس». (كوزويليك، **«المستقبل الماضي»** مصدر سابق، ص138). في الحقيقة، فإنَّ كوزويليك يحتج على الخلط بين الحدث والبِنية. إنَّ الطبقات الزمنية لا تذوب إطلاقاً بالكامل في ما بينها. إنَّ التتابع يترك مكاناً للمفاجأة التي تحصل مع الحدث غير المتوقع. إنَّ الصلة المعرفية للمفهومين التي هي صلة تباين، لا يلغيها الحل الوسط الذي تقيمه القصة بينهما. إنَّ المفهومية والفردانية تظلان متغايرتين في ما بينهما.

التداعيات المماثلة الناتجة عن اللحظات الأخرى للتعبير الكتابي للتاريخ التي تجعل، وهنا المفارقة، حل المشكلة المطروحة القائلة بأن القصة التاريخية تمثِّل الماضي، أمراً أصعب، على الطريق بين التمثل وبين التمثيل (الفعلي)، تضع القصة عقبات تعود بالضبط إلى بِنية عملية التصوير.

لقد جاء الاحتجاج من النظرية الأدبية وكان باسم الفصل بين البنية الداخلية للنص وبين الواقع في الخارج البعيد عن النص. فإذا كانت القصة الخيالية والقصة التاريخية تشتركان في البِنى السردية نفسها، فإن رفض الأرثوذكسية البنيوية للبُعد المرجعي يمتد إلى كل نصية أدبية. وجاء هذا الرفض نتيجة توسيع لنموذج سوسير من مستوى الإشارات المعزولة ـ كما هو الحال حين تجمع في أنساق من نمط معجمي ـ إلى مستوى الجمل وأخيراً إلى مستوى أقسام كبيرة من النص. وبحسب هذا النموذج، فإن العلاقة بين الدال وبين المدلول تولد كياناً ذا وجه مزدوج، الإشارة بالمعنى الدقيق وإدراكها هنا يستثني الصلة بالمرجعية. وهذا الاستثناء هو عمل النظرية التي ترفع الإشارة إلى مصاف موضوعة thème متجانسة في علم اللسانيات. إن هذا النموذج ذا القطبين الدال ـ المدلول، مع استثناء المُرجع إليه هو الذي تفرَّق في كل مناطق اللغة القابلة لمعالجة سيميائية. وهكذا فقد ظهر علم سرد من نمط سوسيري Saussurien استطاع أن يطبِّق على أجزاء كبيرة من النصوص استبعاد المرجع إليه، لأن ذلك ما يتطلبه النموذج. وبقدْر ما كانت التداعيات على القصة الخيالية قابلة للنقاش من دون أن تكون كارثية ـ إني أناقش هذا الأمر في كتابي **الاستعارة الحية** ـ فقد كانت مدمرة بالنسبة إلى القصة التاريخية، إذ إن اختلافها مع القصة الخيالية يقوم على الاستهداف المرجعي الذي يجتازها كلها والذي هو دلالة التمثيل. لقد ألمحت عندها على استعادة البُعد المرجعي منذ مستوى الجملة، بما أن الجملة هي الوحدة الأولى للخطاب، بحسب تحاليل إ. بنفينيست ور. جاكوبسون. ولقد قلتُ إن مع الجملة أحدهم يقول شيئاً لأحدهم حول شيء معيَّن بحسب تراتبية مدونات: صواتية (فونولوجية)، معجمية، صرفية نحوية وأسلوبية. لقد بدا لي أن قول شيء حول شيء يشكِّل فضيلة الخطاب وامتداداً فضيلة النص بما هو سلسلة من الجُمل[18]. إن مشكلة

(18) لقد حاولتُ أن أجد للخطاب المجازي نمطاً خاصاً بمرجعيته في نقطة التلاقي بين =

المرجعية الخاصة بالخطاب التاريخي تُطرح، على ما يبدو لي، بطريقة مختلفة، إذ إن الميل إلى الانغلاق الملازم لفعل الحبك يشكل عقبة أمام الاندفاع المتخطي للسانيات وللنص، أي باختصار الاندفاع المرجعي الذي به يصبح التمثُّل تمثيلاً فعلياً [لآخر][19]. لكن وقبل أن نسمع الإقرار/الاحتجاج الذي يشكِّل روح ما

= «الرؤية كما» و«الوجود كما». هذه المرجعية وهي من نوع خاص بدت لي قابلة لأن تُنقل إلى المستوى السردي في ما يتعلَّق بالقصة الخيالية. أضف إلى ذلك أنه قد بدا لي أنَّ قوةً خاصة بإعادة التصوير يمكن أن تنسب إلى القصة الخيالية بواسطة القارئ الذي يأتي إلى النص مع توقعاته المبنية من قِبل طريقته الخاصة به في وجوده في العالم: هذه الطرق عينها هي التي يُعاد تشكيلها وتصويرها في القصة الخيالية.

(19) إنَّ كتاب فرنسوا هارتوغ «مرآة هيرودوت» الذي استشهدتُ به في عملي (ص173، هامش 54 وص209، هامش 30) يقترح رأياً ممتازاً لمناقشة فكرة التمثيل التاريخي. والأمر يتعلق، كما يدل على ذلك العنوان الفرعي «في تمثيل الآخر» وهو في هذه الحال البربري الذي نجده في الحديث عن الحروب الميدية. ولقد اختار المؤلف أن يعزل عن السياق السردي الكبير «فصل السيت». (المصدر السابق، ص23 ـ 30 وما يليها). إنَّ الحقيقة المزعومة التي تناولت ما كتب حول السيت ليست هي ما يهم المؤلف، كذلك فإنَّ كل ما يخص الحروب الميدية مع كل اتساعها التاريخي قد وضع جانباً، علِّق لصالح قطعة سردية التي يرى المؤلف أنها قد تحددت بسبب مجموعة من **الإلزامات السردية** (المصدر السابق، ص54 ـ 59)، التي ترشح على طريقة الشبكة المعوِّقة في الرسم المائي (المصدر السابق، ص325) السمات الصحيحة للبدوي الراحل: «لهذا المواطن الأصلي المتخيَّل الذي هو المواطن الآثيني، يجب أن يكون هناك بدوي راحل هو كذلك متخيل وهو طوعاً سيتي» (المصدر السابق، ص30). إنَّ نص كتاب «التواريخ» يُعامل هنا كما لو كان «مرآة» ليس بالنسبة إلى المؤرخ الذي يمر بتجربة الكتابة، بل بالنسبة إلى البربري الذي يعكس فيها غيرتيه، ولليوناني الذي يقرأ فيها هويته. ثمة سؤال يطرح نفسه يُقرأ من بين السطور: كيف يمكن للمرء أن يكون بدوياً راحلاً؟ غير أنَّ السؤال لا يحيل إلى أي مُرجَع إليه. بهذا المعنى، لا نخرج من النص، إننا لا نواجه سوى منطوقات السياق عينه (الآخرون البرابرة واليونان)؛ إنَّ تمثيل الآخر «يعود فقط إلى بلاغة الغيرية». (المصدر السابق، ص225). وإنْ كانت القراءة مع ذلك تخرجنا من النص فإنَّ ذلك يتمُّ ليس في اتجاه الأحداث التي وقعت في إطار الحروب الميدية لكن في داخل نص المخيال اليوناني في القرن الخامس [قبل الميلاد]. «هذا الخروج يحصل بفضل اللغة وفي اللغة والذي يقوم على صعيد المتخيَّل». (المصدر السابق، ص326). «مثل مفعول القصة». (المصدر السابق، ص329)، كذلك هي مرآة هيرودوت، المرآة التي تُري العالم.

لمَّا كان مثل هذا العمل يطالب بالتزام حدوده (ما هي الحروب الميدية؟)، فهو شرعي تماماً، إلاَّ أنه فقط يجعل سؤال قول ـ الحقيقة في التاريخ أصعب: إنَّ الاستقصاء =

أدعوه تمثيل الماضي[20]، علينا أن نذهب بعيداً في فحص المكوِّنات الأخرى للمرحلة الأدبية في عملية الكتابة التاريخية. هذه المكوِّنات تضيف نكرانها الخاص بها للاندفاع المرجعي للخطاب التاريخي إلى النكران المنبثق من التصوير السردي بما هو تصويري سردي[21].

II ـ التمثيل والبلاغة

إن البُعد البلاغي للخطاب التاريخي يستحق منا أن نوليه اهتماماً خاصاً، على الرغم من التشابك بين الصور التي تعود إلى هذا الميدان مع البِنى السردية. إننا نلتقي هنا بتقليد يعود إلى فيكو وإرثه المزدوج: على صعيد وصف أشكال الفكر والخطاب المسماة الصور البيانية ـ وهي بشكل أساسي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والتهكم؛ وعلى صعيد مرافعة الدفاع لصالح صيغ الحجج التي تعترض بها البلاغة على ادعاءات المنطق بالهيمنة والسيطرة.

إن الرهان في هذه المرحلة الجديدة من استقصائنا لا يقوم فقط على توسيع حقل أساليب التمثيل الكتابي، ولكن كذلك على الأخذ بعين الاعتبار المقاومات التي تضعها التصورات السردية والبلاغية في وجه الميل المرجعي الذي يدير القصة نحو الماضي. ولربما شاهدنا كذلك بداية هجوم مضاد يقوم به مذهب واقعي نقدي

= الخاص يجعلنا ـ نعتقد أنه لا يتوقف عن أن يؤجله مع المجازفة بأن يخفيه. إنَّ مفارقة العامل السردي تتوضح هنا بقوة، القصة التي هي الدليل نحو المُرجَع إليه، هي كذلك من يشكِّل ستارة. غير أنَّ القول نفسه حول «تقييم وقع النص على مخيال اليوناني» (المصدر السابق، ص359) ألا يعود بنا من جديد إلى طرح مسألة المرجع بطريقة أخرى: هذا الوقع للنص هل بلغناه؟ هنا يبدو أننا أمام مطلب لوجود تاريخ للقراءة يكون مرجعه اليوناني الذي عاش في القرن الخامس [قبل الميلاد] ويقرأ هيرودوت. فهل نعرفه أكثر مما نعرف معركة سالامين؟

(20) بول ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، مصدر سابق: «إننا نعطي اسم التمثيل (أو القائم مقام) للعلاقة بين بِنى التاريخ وبين المقابل لها، أي الماضي الذي أُلغي تماماً وبقي في آثاره».

(21) حول القضية العامة للعلاقات بين التصوير وبين إعادة التصوير، انظر: **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر سابق، «ثالوث المحاكاة»، ص105 ـ 169. وفي الترجمة العربية، ص95 ـ 151.

في وجه الإغراء الجمالي الذي قد يقع فيه محامو البلاغة السردية، وهذا ما قد حصل حين وجد المشاركون في النقاش أنفسهم وقد واجهوا في العقود الأخيرة من القرن العشرين قضية تصوير الأحداث التي كانت وحشية جداً حتى أنها فجرت «الحدود القصوى للتمثيل». إن قسماً من هذه المناقشة قد جرى على الساحة الفرنسية، إلّا أن المواجهة التي ألمحنا لها لم تحصل إلاً على الساحة الأميركية.

إن المساهمة الفرنسية في النقاش تعود إلى العصر الذهبي للبنيوية. إن الثورة المنهجية التي نادت بها المدرسة الفرنسية تهدف إلى إبراز نواحي المدونات السردية التي تُظهر قرابةً شديدة مع الخصائص البنيوية العامة للغة، المختلفة عن الكلمة، بحسب ما قاله فردينان دو سوسير. إن المصادرة الأساسية هي أن بِنى القصة هي المعادل لبِنى الوحدات البدائية للغة[22]. ينتج عن هذا توسيع للسانيات إلى السيمياء السردية. إن التأثير الأساسي على نظرية القصة كان استبعاد كل اعتبار آتٍ من التاريخ الأدبي للقصة، تخليص لازمانية البِنى من التطورية الزمنية الخاصة بممارسة الخطابات، وذلك لمصلحة تمنطق logicisation معيَّن ونزع للتعاقب الزمني déchronologisation فصَّلت مراحله في **الزمان والسرد**، الجزء الثاني[23]. كان يمكن للتضمينات في الحقل التاريخي ألاً ترى النور لأن سيمياء القصة ظلت منتشرة تحت تأثير فلاديمير بروب (Vladimir Propp) على صعيد القصة فقط من دون التسبب بخسارة أخرى غير خسارة البُعد العجائبي، وهذا بحد ذاته ليس بالأمر المهمل نظراً إلى القرابة المعكوسة لنوعية هذا الانفعال مع النوعية المرعبة التي سيفجرها القرن العشرون، غير أن نوعاً من التهديد للمرجعية في التاريخ كان قائماً

(22) رولان بارت، «المدخل إلى التحليل البنيوي للقصص»، مجلة ***Communications***، العدد 8، 1968، «مستويات المعنى للقصة»، نص أعيد نشره في كتاب «**شاعرية القصة**»، باريس، منشورات سوي، 1977. ونحن نقرأ هناك: «القصة هي جملة كبيرة، كما أنَّ كل جملة تقريرية، هي بطريقة أو بأخرى، بداية لقصة قصيرة»، «إنَّ المعادلة التي نقترحها هنا ليست مجرد قيمة استكشافية، إنها تحوي ضمناً التطابق بين اللغة وبين الأدب». (المصدر السابق، ص12).

(23) ريكور، **الزمان والسرد**، الجزء الثاني، «التصوير في السرد القصصي»، منشورات سوي، سلسلة «النظام الفلسفي»، 1984، طبعة جديدة، سلسلة «بوان»، 1991، الفصل الثاني، «القيود السيميائية على السردية». الصفحات تحيل إلى الطبعة الجديدة. وفي الطبعة العربية ص61 ـ 109.

في اختيار النموذج السوسيري على صعيد السيمياء العامة. لقد سبق أنْ تحدثنا عن النتائج التي تلحق بمعالجة الخطاب التاريخي لاستبعاد المُرجَع إليه، هذا الاستبعاد الذي يتطلبه التكوين الثنائي للإشارة: الدال ـ المدلول. ومن أجل أن تصل البنيوية إلى التاريخ كان لا بد للانهمام الذي يمكن أن ندعوه بالعلمي لمحاميها أن يقترن بانهمام ذي طابع سجالي وإيديولوجي ضد المذهب الإنسانوي المفترض في مجموع الممارسات القائمة على التمثيل. ولقد وجد التاريخ ـ القصة نفسه عندها وقد وضع نفسه على مقعد الاتهام الذي وضعت عليه الرواية الواقعية المتوارثة من القرن التاسع عشر الأوروبي. إن الشبهة تختلط عندها بالفضولية، فلقد اتُّهم التاريخ ـ القصة بشكل خاص بأنه ينتج موضوعاً متكيفاً مع نظام السلطة الذي يعطيه وهم السيطرة على ذاته، وعلى الطبيعة، وعلى التاريخ[24]. يشكِّل **«خطاب التاريخ»** بالنسبة إلى رولان بارت الهدف الممتاز لمثل هذا النقد المرتاب. لقد استند المؤلف إلى استبعاد المُرجع إليه في الحقل اللساني لكي يعيب على التاريخ ـ القصة بأنه يقيم الوهم المرجعي في قلب كتابة التاريخ. إن الوهم يقوم على ما يلي: إن المُرجَع إليه والمفترض به أنه خارجي ومؤسِّس وهو زمان شيء الحدث [وقوع الأحداث الكبرى] يكرَّس على حساب المدلول، أي المعنى الذي يعطيه المؤرخ للوقائع التي يتحدث عنها. ويحدث عندها تيار مباشر بين المُرجع إليه والدال، و«الخطاب المكلف فقط أن يعبِّر عن الواقع يعتقد أنه يستطيع أن يوفر الكلمة الأساسية في البِنى الخيالية وهي كلمة المدلول». إن هذا الصهر للمُرجع إليه وللمدلول لصالح المُرجع إليه يولِّد الإحساس بالواقع، وبفضل هذا الإحساس يتحول المُرجع إليه خلسة إلى مدلول معيب يحمل كل امتيازات «هذا ما حصل». وهكذا يعطي التاريخ وهم إيجاد الواقع الذي يمثِّله. في الحقيقة، فإن خطابه ليس سوى «خطاب إنشائي مغشوش، التقريري فيه وكذلك الوصفي (الظاهر) ليس في واقع الأمر سوى دال فعل الكلمة بوصفه فعل سلطة». ويستطيع ر. بارت في نهاية

---

(24) ر. بارت، **«خطاب التاريخ»**، **«معلومات حول العلوم الاجتماعية»**، 1967، ص153 ـ 166، نُشر من جديد في كتاب **«حفيف اللغة»** باريس، سوي، 1984. «أثر الواقع» *Communications*، 1968، أُعيد نشره في **حفيف اللغة**، مصدر سابق، ص153 ـ 174. وفي هذه النقطة نذكر كذلك النقد الذي وجَّهه منظرو الرواية الجديدة (بشكل خاص ريكاردو في **«الرواية الجديدة»**) ضد «الوهم المرجعي» في الرواية الواقعية.

مقاله أن يصفِّق لزوال التاريخ السردي وصعود التاريخ البنيوي، وفي نظره، فإن هذا الأمر هو أكثر من تغيير مدرسة، إنه تحول إيديولوجي حقيقي: «إن السرد التاريخي يموت لأن إشارة التاريخ بعد اليوم هي المعقول أكثر مما هي الواقع». بقي تحديد آلية استبعاد المدلول الذي طرده المُرجع إليه المزعوم. هذا ما ستحاوله المقالة الثانية المعنونة بالضبط «تأثير الواقع». يبحث المؤلف عن مفتاح السر الغامض من جهة الدور الذي تلعبه الملاحظات الصغيرة في الرواية الواقعية وفي التاريخ للفترة عينها، أي هذه التفاصيل «الزائدة» التي لا تساهم على الإطلاق في بِنية القصة وفي توجُّه معناها، إنها «شواطئ بلا معنى» بالنسبة إلى المعنى المفروض أثناء سير القصة. علينا الانطلاق من هذا اللامعنى من أجل تبيان تأثير الواقع. قبل الرواية الواقعية، كانت الملاحظات تساهم في إضفاء طابع المشابه للحقيقة لغرض جمالي محض وليس لأي إسناد أو مرجع؛ إن الوهم الإرجاعي يقوم على تحويل «المقاومة للمعنى» التي تمثِّلها الملاحظة إلى مقاومة «لواقع مفترض»: من هنا كانت هناك قطيعة بين ما هو مشابه للحقيقة الذي كان قديماً وللواقعية الحديثة. لكن بسبب هذا عينه فإن مشابهاً للحقيقة جديداً قد ولد هو بالضبط المذهب الواقعي، ونعني بذلك «كل خطاب يقبل منطوقات يعتمدها المُرجَع إليه وحده». هذا بالضبط ما يحدث في التاريخ، حيثُ «ما سبق فكان الخاص بالأشياء هو مبدأ كاف للكلمة». إن هذه الحجة تساوي تحويل سمة بارزة للرواية الواقعية في القرن التاسع عشر إلى القصة التاريخية.

إنه وقت التساؤل إن لم تكن الشبهة ملفَّقة تماماً انطلاقاً من نموذج لساني غير ملائم للخطاب التاريخي، ويمكن فهمه بطريقة أفضل إن نحن انطلقنا من النماذج البديلة التي يشكِّل بالنسبة لها المُرجع إليه، مهما كان، بُعداً غير قابل للاختزال لخطاب يوجِّهه أحدهم إلى واحد آخر حول شيء معيَّن. يبقى أن نأخذ بعين الاعتبار خصوصية المرجعية في نظام كتابة التاريخ. إن أطروحتي تقول إن هذه المرجعية لا يمكن أن تعطى فقط على مستوى سير عمل الشخصيات التي يحويها الخطاب التاريخي، بل يجب أن تمرَّ عبر البرهان الوثائقي والتفسير السببي/الغائي والصياغة الأدبية. تبقى هذه الأطراف الثلاثة سرَّ المعرفة التاريخية[25].

---

(25) لا بد من مناقشة أكثر تقنيةً حول دور الملاحظات في تكوين «تأثير الواقع». إنها =

إن المساهمة الكبرى في استكشاف الموارد البلاغية الحقة للتمثيل التاريخي تظل مساهمة هايدن وايت (Hayden White)[26]. هي قيّمة بالأسئلة التي أثارتها بقدْر ما هي بملاءمة تحاليل هذا المفكر المنهمك في توسيع حقل وعي قارئيه. إن النقاش الذي أثاره المؤلف حول أدب المِحَرقَة (الشواع، الـ holocauste) قد أعطى لأقواله بُعداً درامياً لم تستطع أن تتوصل إليه أطروحات أنصار المدرسة البنيوية في اللغة الفرنسية. لا يتعلّق الأمر بمساهمة في إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية لكن بفن شعري موضوعه الخيال، أو بتعبيرٍ أدق الخيال التاريخي. وبهذه الصفة فقد بقي أميناً لروح العصر ولما ندعوه المنعطف اللساني، إذ إن هذا الخيال يُدرك في بِنى الخطاب. بالتالي، فإن المسألة هنا أساليب الكلام. وهذا التوضيح لا يقلل من كبر المشروع. لقد رُفع مزلاجان: الأول، يتحكم في علاقة التاريخ بالقصة الخيالية. حين نأخذ الأمر من زاوية الخيال اللغوي يتضح لنا أن القصة التاريخية والقصة الخيالية تنتميان إلى فئة واحدة بعينها هي فئة «القصص الخيالية الكلامية، الشفهية». كل القضايا المرتبطة بالبُعد المرجعي للخطاب التاريخي ستعالج انطلاقاً من إعادة التصنيف هذه. أما المزلاج الثاني، فيتحكم في التمييز بين كتابة التاريخ المحترفة وبين فلسفة التاريخ، أو على الأقل هذا القسم من فلسفة التاريخ الذي يتخذ شكل

= تشكِّل معياراً جيداً لإعطاء بعض الروايات صفة الواقعية، وهذا أمر لا شك فيه. لكن هل تعمل بالطريقة عينها في القصة التاريخية؟ ليس الأمر مؤكداً. إني أقترح بإسنادها إلى بعد قابلية الرؤية كما إلى قابلية القراءة الخاصة بالبِنى الأدبية للخطاب التاريخي. إنها تعطينا كي نرى بالتالي كي نصدِّق. لكن حتى عندها فإنَّ الملاحظات لا تنفصل عن «الهوامش» التي توضع في أسفل الصفحات والتي لا تلجأ إليها الرواية الواقعية أو الطبيعية، والتي تشير إلى المصادر الوثائقية التي تستند إليها المنطوقات الدقيقة المتعلقة بوقائع معزولة. بهذه الطريقة، فإنَّ «الهوامش» هي التعبير الأدبي للمرجعية الوثائقية في الدرجة الأولى للخطاب التاريخي.

(26) هايدن وايت، «**الميتا تاريخ (ما وراء التاريخ)**. **الخيال التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر**»، بلتيمور ولندن. مطبوعات جامعة جونز هوبكنز، 1973. «**الصور البلاغية للخطاب**»، بلتيمور ولندن، مطبوعات جامعة جونز هوبكنز، 1978. «**محتوى الشكل**»، 1987. حول هذه المصنَّفات انظر كتابي «**الزمان والسرد**»، الجزء الأول، مصدر سابق، ص286 ـ 301، [في الترجمة العربية، ص254 ـ 265]. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص273 ـ 282 [في الترجمة العربية، ص226 ـ 233]. انظر كذلك: ر. شارتييه «**الصور البلاغية والتمثيل التاريخي**»، على حافة الهاوية، مصدر سابق، ص108 ـ 125.

قصص كبرى على مستوى العالم. وهكذا فقد وضع في الإطار عينه ميشليه ورانكِه وتوكفيل (Tocqueville) وبوركهارت (Burckhardt) وهيغل وماركس ونيتشه وكروتشه. إن الإشكالية المشتركة بينهم هي وضع الخيال التاريخي في خطاب يتخذ شكلاً ينتمي إلى البلاغة، وبتعبيرٍ أدق إلى بلاغة الصور البيانية (الكلام المجازي). إن هذا الشكل الكلامي للخيال التاريخي هو صياغة الحبكة، الحبك emplotment.

في كتاب **ما وراء التاريخ** (الميتا تاريخ)، تتجلى سعة نظرة المؤلف في أن عملية صياغة الحبكة تُفهم من خلال سلسلة منظمة من الأنماط تعطي للمشروع شكل صنافة (علم تصنيف) متمفصلة جيداً. غير أن علينا ألاّ ننسى أبداً أن هذه الصنافة تعمل على مستوى البِنى العميقة للخيال. إن هذا التعارض بين البِنية العميقة وبين البِنية الظاهرة لم يجهله علماء السيمياء ولا المحللون النفسيون. وفي الوضع المحدد للقصص الخيالية الكلامية يسمح بإقامة تراتبية بين الأنماط بدل أن يعرضها ويضعها إلى جانب بعضها. إن الأنماط الأربعة التي سنقولها والتشكيلات التي تنتج من ترابطها يجب أن تُعتبر الأرقام للتمازجات الممكنة على صعيد الخيال التاريخي الفعلي.

إن تنفيذ هذا البرنامج هو منهجي. إن التصنيف النمطي الأكبر، التصنيف الذي يضع هـ. وايت على خطى فيكو، وهو التصنيف النمطي للحبكات، يكلل تراتبية من ثلاثة تصنيفات نمطية. التصنيف النمطي الأول، يعود إلى الإدراك الجمالي: إنه البُعد القصصي للحبك. وبطريقة قريبة من طريقة لويس أ. مِنك، فإن تنظيم التاريخ المروي يتعدّى مجرد التعاقب الزمني الذي يسود في تدوين التاريخ اليومي ويضيف شيئاً إلى خط القصة story-line، وهو تنظيم مصنوع من الحوافز التي يمكن أن نقول إنها تدشينية أو عبورية أو خاتمية. إن ما يهم هو أن عند أنصار المدرسة السردية التي تحدثنا عنها أعلاه، القصة story لها «تأثير تفسيري» بفضل وضعها البنيوي وحده. إن البلاغة تدخل هنا في تنافس مع إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. ويزيد من خطورة النزاع اعتباران: بالنسبة إلى الشكل، كما يشدد على ذلك مصنِّف هـ. وايت الأخير، علينا أن نقول إن صياغة الحبكة تميل إلى تغليب حدود تقلبات التاريخ على الدلالات المباينة للأحداث المروية، إذ إن التشديد هو على هوية صنف التصوير الذي تُسجل فيه الحبكة. أما بالنسبة إلى ما يجب أن يسبق صياغة الشكل فإن البلاغي لا يجد أي شيء سابق للمسودات السردانية سوى سجل تجاري غير منظَّم. هنا يُفتح النقاش أمام حقيقة

وضع المعطيات الوقائعية بالنسبة إلى الصياغة الأولى لشكل التاريخ المروي.

إن التصنيف النمطي الثاني يتناول بالأحرى النواحي المعرفية للقصة. ولكن وعلى طريقة البلاغيين، فإن مفهوم الحجة قد أُخذ من حيث قدرته الإقناعية أكثر مما أُخذ من ناحيته البرهانية[27]. هناك طريقة للمحاججة خاصة بالخطاب السردي والتاريخي، وهذه الطريقة تقبل أن يكون لها تصنيف نمطي خاص بها، وهذا القول يشكل فكرة أصلية مهما كانت الاقتباسات من حقول أخرى غير التاريخ من أجل التمييز بين الحجج الشكلية وبين العضوية وبين الآلية والظرفية[28].

إن التصنيف النمطي الثالث يتعلق بالتضمينات الإيديولوجية، ويعود بالأحرى إلى صيغ الالتزامات الأخلاقية والسياسية، بالتالي إلى الانخراط في الممارسة الحالية. وهو بهذا المعنى يعود إلى ما يسمِّيه برنار لوبوتي حاضر التاريخ. سنعود لاحقاً إلى إثارة المشكلة التي يطرحها هذا التصنيف، عند الحديث عن تورط المشاركين في بعض الأحداث التي لا يمكن فصلها عن مسؤوليتهم الأخلاقية.

بعد ذلك تأتي عملية الحبك التي يعتبرها هـ. وايت الصيغة التفسيرية بامتياز، ويستعير هـ. وايت من كتاب نورثروب فراي (Northrop Frye) **تشريح النقد** تصنيفه النمطي ذا الكلمات الأربع ـ الرومانسي والمأساوي والهزلي والتهكمي ـ، وهو بهذا يلتقي علم البلاغة عند فيكو.

إن كان علينا أن نصف مشروع هـ. وايت بكلمة واحدة خاصة به لوجب أن نتكلم مع المؤلف نفسه عن نظرية حول الأسلوب. إن كل مزج بين عناصر تعود

(27) لم يعد وجود نظرية بلاغية للمحاججة غريباً عن المناقشة المعاصرة. راجع: واين س. بوت، **علم بلاغة القصة الخيالية**، شيكاغو، مطبوعات جامعة شيكاغو، 1961. وهناك كتاب أقرب إلى العلاقات بين البلاغة وبين المنطق، ستيفان أ. طولمين، **استعمالات المحاججة**، كمبردج، مطبوعات جامعة كمبردج، 1958، ترجمة فرنسية **استعمالات المحاججة**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1993.

(28) في نهاية الأمر، الفكرة ليست بعيدة عن كتاب **في الشعر** لأرسطو، إذ إن نسبةً من الاحتمال قد ارتبطت بالحبكة. في النهاية، فإنَّ الاستعارة تنتمي إلى البلاغة بما هي نظرية حول الخطابات المحتملة، وإلى فن الشعر، بما هي نظرية في إنتاج الخطابات.

إلى أحد التصنيفات النمطية أو إلى آخر، يحدد أسلوب عمل يمكن أن نصفه عن طريق المقولة المسيطرة[29].

إن إنكار أهمية العمل الرائد الذي قام به هـ. وايت مسألة غير واردة. بل يمكننا أن نأسف مع ر. شارتييه على «اللقاء الذي لم يحصل» بين هـ. وايت ومعاصريه بول فين وميشال فوكو في السبعينيات من القرن العشرين. تدين فكرة البنية العميقة للخيال بخصوبتها الأكيدة للعلاقة التي تقيمها بين الخلق وبين الترميز، هذا المذهب البنيوي الديناميكي مقبول تماماً. إن النماذج المثالية حين تُفصل عن المخيال لا تعود سوى الأصناف الجامدة لعلم تصنيف مرهف ومصفى كثيراً أو قليلاً. إن النماذج هي أرحام مهمتها أن تجتنب بنى ظاهرة بأعداد غير محددة. بهذا الصدد، فإن النقد الذي قال إن هـ. وايت لم يقبل أن يختار بين الحتمية وبين الخيار الحر من السهل تفنيده: يعود بالضبط إلى الأرحام الشكلية أن تفتح فضاء محدوداً للاختيار. وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن إنتاج منظم، وهذا مفهوم لا بد من أن يذكِّرنا بمفهوم كانط عن الترسيم schématisme، «هذه المنهجية من أجل إنتاج الصور». ينتج عن هذا أن الاعتراضات سواءً أكانت تتهم بالجمود التصنيفي أو بالتيه في فضاء التنوعات الخيالية فإنها تمرُّ إلى جانب أصالة المشروع، مهما كانت الترددات ونقاط الضعف في التنفيذ. أما الفكرة القائلة إن المؤلف قد تراجع مرتعباً أمام الفوضى المحتملة وغير المحدودة فهي تبدو لي ليس فقط في غير محلها بل إنها جائرة، بسبب طابعها الذي تتخذه وهو محاكمة نيَّة المؤلف[30].

(29) علينا أن نعود إلى مفهوم الأسلوب بحسب ج.ج. غرانجيه («مقالة في فلسفة الأسلوب»، باريس، آرمان كولان، 1968) كي نقارنه بالمفهوم الذي يحمل الاسم عينه بحسب هـ. وايت، مع الفارق أنَّ عند هذا الأخير الأسلوب ليس النتاج المشترك لرد فريد مناسب لوضع هو كذلك فريد، بل هو التعبير على المستوى الظاهر للقيود التي تحكم البِنى العميقة للخيال.

(30) هنري كيلنر، **القصة والتمثيل التاريخي. لوي القصة**. ماديسون، مطبوعات جامعة وسكنسون، 1989. إنَّ هدف الهجوم مزدوج: فمن ناحية، هناك الاعتقاد أنَّ في الخارج تاريخاً يطلب أن يُروى؛ وهناك من ناحية أخرى، الادعاء بأن مثل هذا التاريخ يمكن أن يقال بطريقة مستقيمة من قِبل مؤرخ أمين أو مجتهد يستعمل المنهج المستقيم. إنَّ اللوم الثاني هو الذي يصيب هـ. وايت. هناك تسلط معيَّن، وفي النهاية أمر قمعي ـ كما نقرأ ذلك عند ميشال فوكو كذلك ـ حين يُفرض النظام فرضاً. إنَّ المرافعة النقيضة من =

إن التعبير الدراماتيكي قليلاً «صخرة النظام» لا يمكنه أن يبعد انتباهنا عن صحة المشكلة التي تطرحها فكرة وجود ترميز يقوم بوظيفته في آنٍ معاً كقيد وكفضاء للإبداع. وهكذا، فقد كان هناك مجال لاستكشاف التوسطات التي تقترحها الممارسة الأسلوبية خلال كل مسيرة تاريخ التقاليد الأدبية. إن هذا الترابط بين الشكلانية والتاريخانية ما زال ينتظر أن يُنجز: يعود إلى نسق من القواعد المكتشفة والمبتدعة أن يقدم لنا سمات أصلية من التقليدية تتخطى التخيير بين أحد الأمرين. هكذا هو أمر ما نسميه الأسلوب. في المقابل، فإني آسف للطريق المسدود الذي حبس هـ. وايت نفسه فيه حين تعامل مع عمليات صياغة الحبكة كأنماط تفسيرية هي في أحسن الحالات غير مهتمة بالإجراءات العلمية الخاصة بالمعرفة التاريخية، وفي أسوأها تقوم مقام هذه الأخيرة. نحن هنا أمام خطأ يتعلق بالمقولة: يولد شبهة مشروعة بالنسبة إلى مقدرة هذه النظرية البلاغية على أن ترسم خطاً واضحاً يميز بين القصة التاريخية وبين القصة الخيالية. فكما أنه أمر مشروع تماماً أن نعامل البِنى العميقة للمخيال على أنها أرحام مشتركة لخلق الحبكات الروائية وخلق حبكات تاريخوية، كما يشهد على ذلك تشابكهما في تاريخ الأجناس في القرن

= أجل الدفاع عن الانفصال وعدم الاستمرارية تبدأ منذ لحظة اعتبار الوثيقة التي تصاحبها هيبة الأرشيف. إنَّ بقايا الماضي مشتتة، وكذلك الشهادات عن هذا الماضي؛ إنَّ النظام الوثائقي يضيف مفاعيله الخاصة به في الهدم الانتقائي إلى كل صيغ فقدان المعلومات التي تشوِّه «البيِّنة الوثائقية» المزعومة. هكذا فإن البلاغة لا تضاف إلى مجموعة الوثائق بل تدخل فيها منذ المصدر. بودنا عندها لو تخفف القصة من القلق الذي تثيره نواقص البيِّنة الوثائقية. غير أنَّ القصة لا تلبث أن تولِّد عوامل قلق جديدة مرتبطة بانفصالات أخرى. هنا يتدخل النقاش مع الصور البلاغية التي أدخلها هـ. وايت. إنَّ القراءة المجازية، كما قيل، تصبح بدورها مزعجة بالتالي تصبح مصدراً لقلق جديد، إنْ لم نَبنِ من جديد على أساس الصور البلاغية الأربع عند وايت، نسقاً جديداً. إنَّ «صخرة النظام» المزعومة يجب أن تؤخذ بدورها كمجرد لعب مجازي رمزي حيث يتم الإقرار بأنَّ التهكم هو في آنٍ واحد صورة بلاغية أساسية داخل النسق، وكذلك وجهة نظر حول النسق. هـ. وايت يصبح موضع شبهة في أنه قد تراجع أمام ما يدعوه هو نفسه، مع مزيج من التعاطف.. والقلق، في نهاية كتابه **«الصور البلاغية للخطاب»**، «اللحظة الأكثر عبثية». الناقد لا يقول لنا كيف يجب كتابة التاريخ ولا كذلك كيف تتعامل مهنة المؤرخ مع شك لا يكون مغالياً، لكن يكون بحق منهجياً، إنه يقول لنا فقط كيف لا يمكننا كتابة التاريخ.

التاسع عشر، كذلك فمن الضروري جداً أن نعيِّن اللحظة المرجعية التي تميِّز التاريخ عن القصة الخيالية. والحال، فإن مثل هذا التمييز لا يمكن أن يتمَّ إن نحن بقينا داخل نطاق الأشكال الأدبية. لا شيء ينفع عندها أَنْ نرسم مخرجاً يائساً باللجوء فقط إلى «الحس السليم» وإلى المنطوقات الأكثر تقليديةً والمتعلقة بالحقيقة في التاريخ. علينا وبصبر كبير أن نمفصل أنماط التمثل على أنماط التفسير/الفهم، ومن خلال هذه على اللحظة الوثائقية وحملها للحقيقة المفترضة، أي لشهادة أولئك الذين يعلنون أنهم قد كانوا حيث حصلت الأشياء. إننا لا نجد إطلاقاً في الشكل السردي بما هو كذلك السبب لمثل هذا المطلب للمرجعية. إن هذا العمل الخاص بضم أجزاء الخطاب التاريخي حين نأخذه في تعقيدية مراحله العملانية هو الغائب كليَّةً عن اهتمامات هـ. وايت.

لقد أخذنا بعين الاعتبار هذه الاستحصاءات الخاصة بمرجعية الخطاب التاريخي، قبل أن نضع موضع الاختبار قضايا البلاغة السردية عند هـ. وايت، عن طريق الأحداث المرعبة التي جرت تحت عنوان «الحل النهائي»، وهذا يشكِّل تحدياً مثالثاً يتعدى كل تمرين تقوم به مدرسة فكرية معيَّنة.

لقد وجد التحدي تعبيراً قوياً في مفهوم «الحد الأقصى للتمثيل» الذي أعطى العنوان لكتاب ساول فريدلندر (Saul Friedlander) **تفحص حدود التمثيل**[31]. إن هذه الكلمة يمكن أن تشير إلى نوعين من الحدود: من ناحية، إلى نوع من التفتح لأشكال من التمثيل متوفرة في ثقافتنا لكي تجعل الحدث المسمى «الحل النهائي» مقروءاً ومرئياً، ومن ناحية ثانية، إلى مطلب إلى إصرار على أن يقال، وأن يمثل، ويرتفع من قلب الحدث، أي أن ينطلق من أصل الخطاب الذي يعتبره تقليداً من تقاليد البلاغة خارج نطاق اللسانيات، يمنع عليه الإقامة في أرض السيمياء. في الحالة الأولى، يتعلق الأمر بحد داخلي؛ أما في الحالة الثانية فيتعلَّق الأمر بحد خارجي. لذا فإن القضية هي بالضبط قضية التمفصل بين هذين النوعين من الحدود. إن المحرقة، التي علينا أن ندعوها كذلك تقترح على التفكير، في هذه المرحلة من النقاش، فرادة حدث على حافة حد التجربة والخطاب، وكذلك مثالية وضع حيث لا

(31) ساول فريدلندر (إشراف)، **تفحص حدود التمثيل**، مصدر سابق.

تنكشف فقط حدود التمثيل بأشكاله السردية والبلاغية، لكن كل مشروع كتابة التاريخ.

لا يمكن لعلم الصور البيانية عند هـ. وايت أن يظل في منأى عن العاصفة[32]. والحال أن في ألمانيا نفسها حصلت مشادة كبرى عُرفت تحت اسم مشاجرة المؤرخين Historikerstreit ولقد اختلف فيها بين سنة 1986 و1988 مؤرخون محترمون متخصصون بالعهد النازي وفيلسوف على درجة كبيرة من الأهمية مثل هابرماز، حول قضايا من مثل فرادة النازية، وصحة المقارنة بالستالينية وملاءمتها، وكان الرهان هنا هو صحة مفهوم النظام الشمولاني، التوتاليتاري totalitarisme الذي كانت قد قالت به حنّه آرندت، وقد تناول الجدل في النهاية السؤال حول استمرارية الأمة الألمانية من خلال الكارثة ومن ورائها[33].

على هذه الخلفية المثقلة بالتساؤلات والأهواء، والمتعلقة بإمكانية أرخنة الاشتراكية ـ القومية [النازية] وبشكل خاص «Auschwitz» [معسكر الاعتقال]، عقد المؤتمر الأميركي تحت عنوان «التاريخ والحدث والخطاب» وفيه عرض كل من هايدن وايت وكارلو جينزبورغ وجهة نظره المعارضة للآخر حول مفهوم الحقيقة التاريخية. وهكذا فإن مسألة حدود التمثيل في أشكالها السردية والبلاغية أخذت حجم اختبار ـ تفحص ـ لحدود المشروع عينه في تمثُّل أو تصور حدث في هذا الحجم. إن الأرخنة والتصوير، معركة واحدة، اختبار واحد.

يقترح ساول فريدلندر في مقدمته لكتاب **تفحص حدود التمثيل** ترسيمة وبحسبها يجب الانطلاق من الحدود الخارجية للخطاب من أجل تكوين فكرة

---

(32) لقد كانت مقالتان من مقالاته المنشورة في كتاب **محتوى الشكل** مصدر سابق، وهما «قيمة السردية في تمثيل الواقع» و«سياسة التأويل التاريخي» موضع استهداف أتى من معسكر المؤرخين المحترفين وهم موميليانو وجينزبورغ وشبيغل وجاكوبي.

(33) إنَّ الوثائق الأساسية لهذا السجال قد نُشرت تحت عنوان «**مشاجرة المؤرخين**»، ميونيخ، بيبر، 1987، ترجمة فرنسية تحت عنوان «**أمام التاريخ. وثائق المشاجرة حول فرادة إبادة اليهود من قِبل النظام النازي**»، باريس، مطبوعات لو سيرف، 1988. إنَّ العنوان الشهير الذي استعمله آرنست نولتي «ماضٍ لا يريد أن يمضي» قد لقي في بقية العالم الغربي المصير الذي نعرفه. ولقد طبَّقه هنري روسو على الذاكرة الفرنسية تحت نظام فيشي تحت العنوان المعدَّل **ماضٍ لا يمضي**.

الحدود الداخلية للتمثُّل. وهكذا فإنه يخرج عن قصد من الدائرة التي يشكِّلها التمثُّل مع ذاته. لقد وقع في قلب أوروبا «حدث على الحدود القصوى» (تفحص حدود التمثيل، ص3). وهذا الحدث قد أصاب الطبقات الأعمق للتضامن بين البشر: «لقد غيَّرت Auschwitz الأسس من أجل استمرارية شروط الحياة داخل التاريخ». (المصدر نفسه). الحياة داخل التاريخ وليس الخطاب عن التاريخ. ومن خلف المرآة يرتفع صوت يطالب بالحقيقة يلقي بمتطلباته على التمثُّل، هذه المتطلبات التي تكشف الحدود القصوى الداخلية للأجناس الأدبية: «هناك حدود للتمثُّل كان يجب ألاَّ تكون ولكن يمكن بسهولَة التعدي عليها وتجاوزها». (التشديد على هذه الكلمات من المؤلف). (المصدر نفسه). يمكن أن يكون هناك شيء خطأ مع بعض تمثُّلات الأحداث (خصوصاً حين يكون التعدي ليس بحجم تعدي أنصار المذهب الإنكاري négationnisme) [المؤرخون الذين ينفون وجود المحرقة]، حتى وإن لم نكن نستطيع أن نجد صيغة لطبيعة الاعتداء، المحكوم عليه أن يبقى على مستوى حالة الضيِّق. إن فكرة الاعتداء قد أضفت حدة غير متوقعة على نقاش بدأ على مستوى غير عدواني إن لم يكن بريئاً لعلم السيمياء والسرد والصور البيانية. إن حدث «الحدود القصوى» يحمل معه كثافته المعتمة، مع طابعه «غير المقبول» أخلاقياً، (التعبير غير المقبول يتحمل هنا قوة التلطيف)، وكذلك طابعه كـ«إهانة أخلاقية». عند هذا الحد فإن عتمة الأحداث هي التي تكشف عتمة اللغة وتندد بها. والحال أن هذا التنديد يتخذ الطابع الغريب في لحظة من النقاش النظري الموسوم بما يسمى اصطلاحاً «ما بعد الحداثة»، وفي هذه اللحظة يبلغ نقد الواقعية الساذجة ذروتها وذلك باسم تعددية الدلالات في قعر الخطاب، والمرجعية الذاتية للإنشاءات اللسانية التي تجعل من المستحيل التعرف إلى أي واقع مستقر. أي رد مقبول، عند هذا الحد، يستطيع هذا المسمَّى ما بعد الحداثة أن يعطي لاتهامه بأنه ينزع سلاح الفكر في مواجهة إغواءات المذهب الإنكاري[34]؟

---

(34) «إنَّ إبادة يهود أوروبا وهي الحالة القصوى للإبادة الجماعية يجب أن تتحدى منظِّري النسبية التاريخية لمواجهة نتائج مثل هذه المواقف التي كان من الممكن معالجتها في الحالات الأخرى على المستوى التجريدي». («تفحص حدود التمثيل» مصدر =

لقد واجه هـ. وايت ترسيم فريدلندر الذي ينطلق من الحدث في الحدود القصوى متجهاً إلى الحدود الداخلية لعملية التمثُّل، فبذل جهده، بأمانة قصوى، كي يذهب إلى أبعد ما يستطيع في اتجاه الحدث، منطلقاً من الموارد البلاغية للتصور (التمثُّل) الكلامي نفسه. ولكن هل تستطيع الصور البيانية للخطاب التاريخي أن تلحق بشيء مثل «الطلب»، بالمعنى القوي للكلمة الإنكليزية claim to truth [مطلب الحقيقة]، هذا المطلب المنبثق من الأحداث نفسها؟

إن مقالة هـ. وايت تعرض نوعاً من التمزيق لخطابه نفسه. من ناحية، يزايد المؤلف حول النسبية التي لا مفر منها في كل تمثيل للظواهر التاريخية. ويجب أن تنسب هذه النسبية باللغة نفسها لأنَّ هذه لا تشكِّل توسطاً شفافاً على طريقة مرآة تعكس حقيقة مفترضة. إن الزوج الحبكة/ الصورة البلاغية يعتبر مرَّةً أخرى مكان المقاومة لكل عودة إلى واقعية ساذجة. ومن ناحية ثانية، هناك شبهة تزداد مع المقالة، وهي تقول إن هناك في الحدث عينه شيئاً وحشياً جداً حتى أنه يهزم كل أنماط التمثيل المتوفرة. وهذا الشيء ليس له من اسم في أي فئة من الحبكات سواءٌ أكانت مأساوية أو هزلية أو أي شيء آخر. حين يسير المؤلف بحسب الاتجاه الأول لقوله فإنه يجمع الموانع في طريق الحديث. فهو يعلن أن من المستحيل التمييز بين «المنطوق الوقائعي» (القضايا الوجودية الفريدة والحجج) من جهة، وبين التقارير السردية من جهة ثانية، وبالفعل فإن هذه الأخيرة لن تتوانى عن تحويل العديد من لوائح الوقائع إلى قصص stories، والحال أن هذه تجلب معها الحبكات والصور البلاغية وتصنيعها النمطي الخاص بها. ولا يبقى بين أيدينا سوى سرديات متنافسة ولا تستطيع أي حجة صورية شكلية أن تحسم بينها، وكذلك لا يستطيع أي معيار أُقيم من المنطوقات الوقائعية أن يقترح تحكيماً، إذ إن الوقائع قد أصبحت وقائع لغوية. وهكذا يجد التمييز بين التأويل وبين الواقعة نفسه وقد انهار في المبدأ ويسقط الحد الفاصل بين التاريخ «الحقيقي» وبين «الكاذب»، بين

= سابق، ص2). الصحيح أنَّ فريدلندر يضيف إلى هذه الانتقادات التي لا يمكن جمعها في تاريخ خارق وجهة نظر الذين نفذوا هذه الجرائم والضحايا والمشاهدين الذين شاهدوا الأحداث في مواقف مختلفة. إنَّ الصعوبة ليست إذن اختراعاً من ما بعد الحداثة، هذه الأخيرة قد استُخدمت ككاشف بالنسبة إلى إحراج لا مهرب منه أثاره «الحل النهائي» نفسه.

«المتخيل» وبين «الوقائعي» بين «التصويري» وبين «الحرفي». حين نطبِّق هذه الاعتبارات على الأحداث التي يشير إليها التعبير «الحل النهائي»، فهي تقودنا إلى استحالة إعطاء معنى على المستوى السردي لفكرة نمط غير مقبول لصياغة الحبكة. ليس ثمة أي نمط من الأنماط المعروفة لصياغة الحبكة غير مقبول قبْلياً a priori، كذلك فليس ثمة أي واحد هو مناسب[35]. إن التمييز بين المقبول وبين غير المقبول لا ينتمي إلى عالم الصور البلاغية، بل إنه ينبثق من منطقة أخرى لقدرتنا على التلقي غير المنطقة التي تربَّت على ثقافتنا السردية. وإن نحن قلنا مع ج. شتاينر (Steiner) «إن عالم Auschwitz يقيم خارج أي خطاب كما أنه يقيم خارج العقل». (استشهد به هايدن وايت في كتاب فريدلندر **تفحص حدود**. . .، ص43). لكن من أين يمكن أن يأتي معنى ما لا يمكن قوله وما لا يمكن تمثُّله؟ إننا لن نحل الصعوبة بمنعنا أي نمط آخر سوى التسجيل الزمني التعاقبي الحرفي لأن ذلك يعادل المطالبة بنزع السمة السردية عن الأحداث المستهدفة. نحن سنكون في هذه الحال أمام طريقة يائسة كي نضع، بعيداً عن كل زيادة زخرفية تصويرية، تمثيلاً حرفياً للأحداث: إن الحل هو حل يائس، بمعنى أنه يقع في أوهام مذهب الواقعية الساذج التي كانت مشتركة في التيار الرئيسي للرواية في القرن التاسع عشر وفي المدرسة الوضعية في كتابة التاريخ. إن الوهم هو الاعتقاد أن المنطوقات الوقائعية يمكن أن تُشبع فكرةً ما لا يمكن تمثيله، كما لو أن الوقائع تستطيع بفضل مثولها الحرفي أن تعزل عن تمثيلها بشكل أحداث في تاريخ معيَّن؛ إن الأحداث والتاريخ

---

(35) لماذا لا يكون النوع الهزلي المطبَّق بلهجة الهجاء كما هو الحال في كتاب «**ماوس: حكاية بقاء**» لآرت شبيغلمان؟ كذلك ليس هناك من برهان حاسم يُستخلص من تاريخ الأنواع الأدبية كي نستطيع أن نحكم على محاولة التمثيل المأساوي لمقالتي أ. هيلغروبر بالألمانية: «صنفان من الانهيار: تحطيم الرايخ الألماني ونهاية اليهود الأوروبيين»، برلين، سايدلِر 1986. (ترجمة إنكليزية: نوعان من الانهيار: تحطيم الرايخ الألماني واليهودية الأوروبية). لا شيء يمنع من إضفاء البطولة على الأدوار التي يتطلبها النمط المأساوي. مساهم آخر في مجلد فريدلندر وهو بيتر أندرسن يستكشف موارد نوع أدبي قريب من «الجمع» بين روايتين ووضعهما جنباً إلى جنب كما في البلاغة القديمة، وقد استعمل هذه الطريقة هيلغروبر نفسه، رواية قتل اليهود ورواية طرد الألمان من الأراضي الشرقية القديمة: لقد قيل إنَّ الوضع جنباً إلى جنب لا يعني المقارنة. لكن هل نستطيع أن نتجنب تبرئة أحدهما من طريق تحويل الشحنة الانفعالية لأحدهما على الآخر؟

والحبكة تنتمي بالتكافل إلى المستوى التصويري. إن هـ. وايت يذهب بعيداً في الحجة إلى حد أنه يلقي بالشبهة على كل مشروع التمثيل الواقعي للواقع الذي قال عنه إريك أويرباخ (Erich Auerbach) إنه ما يميِّز ثقافة الغرب[36]. يحاول هـ. وايت في نهاية كتابه أن يجد مخرجاً بطولياً حين يقول إن بعض أنماط الكتابة التي تنادي بانتمائها إلى ما هو الحداثة ـ والتي يصرُّ هو على تسميتها بالحديثة ـ يمكن أن تكون ذات قرابة مع عتمة الحدث: هكذا كان شأن الكتابة غير المتعدية التي يقتبس مفهومها من رولان بارت الذي يقرِّبها بدوره من «الطريق الوسط» التي نجدها في نحو اللغة اليونانية القديمة، ويعتقد وايت أنه يجدها في بعض مصطلحات جاك دريدا حول «الاختلٰف»[*]. ولكن إن كان أسلوب الصوت المتوسط يقطع بالفعل مع المذهب الواقعي، فما الذي يضمن لنا أنه على قرابة مع «الفعلية الجديدة»؟ أوليست التوتاليتارية حداثوية بالفعل؟ أيكفي أن نقطع الصلة بالتمثيل الواقعي كي نقرِّب اللغة ليس فقط من عدم الشفافية ولكن كذلك من الطابع غير المقبول لـ«الحل النهائي»؟ كل شيء يجري كما لو أننا في نهاية المقالة نرى النقد القاطع للواقعية الساذجة وقد ساهم بطريقة المفارقة في تقوية مطلب الحقيقة الآتي من مكان آخر غير الخطاب، لأنه جعل كل محاولات إيجاد حلول وسطى مستحيلة مع واقعية أصبح من غير الممكن العثور عليها.

يقوم كارلو جينزبورغ في مواجهة هـ. وايت بمرافعة دفاعية طنانة ليس لصالح الواقعية ولكن للواقع الحقيقي التاريخي نفسه، في استهدافه للشهادة. وهو يذكِّرنا بما جاء في **سفر تثنية الاشتراع 19، 15** (الذي يستشهد به باللاتينية) «non stabit

(36) إنَّ الكتاب الكبير لإريك أويرباخ يحمل العنوان: **المحاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي**، بيرن، فرنكي، 1946؛ ترجمة فرنسية قام بها كورنيليوس هايم، تحت العنوان عينه، باريس، غاليمار، 1968. إني أتحدث عنه في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص157، الهامش 2 (في الترجمة العربية، ص146 وص303 هامش 47). في الفصل الأول يشدد المؤلف على العمق والغنى الموجودين في خلفية شخصيات «**الكتاب المقدس**» من مثل إبراهيم وبولس الرسول، وذلك على خلاف شخصيات هوميروس التي ينقصها العمق. ويرى أويرباخ في هذا العمق مؤشراً إلى الواقعية.

(*) يميِّز درّيدا بين الاختلٰف différance والاختلاف différence ليقول إنَّ الأول يسبق كل اختلاف ويؤسس لكل الاختلافات، وليس من مفهوم قادر على احتوائه (المترجم).

«testis unus contra aliquem» «لا يقوم شاهد واحد على أحد». وهو يقارب بين هذه الوصية وبين ما جاء في قانون جوستنيانوس «testis unus, testis nullus» «شاهد واحد، شاهد لا يساوي شيئاً». وبهذا، فإن العنوان «شاهد واحد فقط» يصبح ذا نغمة يائسة، كما لو أن الوثائق المتراكمة بقيت تحت عتبة الشاهدَيْن، إلاَّ إذا كنا بعملية قلب للمعنى لا نشير إلى تخمة الشهود إلّا بالنسبة إلى قدرة الحبكات في أن تنتج خطاباً متماسكاً ومقبولاً[37]. إن مرافعة الدفاع لصالح واقع الماضي التاريخي، بالإضافة إلى دفاع فيدال ـ ناكيه في كتابه **اليهود، الذاكرة، الحاضر** وفي **قتلة الذاكرة** (منشورات لاديكوفيرت، 1981، 1991، 1995)، تتخذ الشكل المزدوج لإقرار لا يمكن الطعن فيه ولاحتجاج أخلاقي يحدد عنف النزوة الذي يدفع أحد الناجين مثل بريمو ليفي إلى الشهادة[38]. هذا التشابك بين الإقرار وبين الاحتجاج في حالة أدب المحرقة هو الذي يجب أن يكون موضوع تفكيرنا. من دون قبول هذا الوضع المختلط لا نستطيع أن نفهم لماذا وكيف أن التمثيل يجب أن يدخل في صياغته البُعد «غير المقبول» للحدث. لكن عندها فإن ما يستدعيه الحديث هو المواطن بقدْر ما هو المؤرخ، وهو مطلوب على مستوى مساهمته في الذاكرة الجماعية التي على المؤرخ أن يقدم أمامها كشف حساب. غير أنه لا يقوم بذلك من دون اللجوء إلى الموارد النقدية التي تدخل ضمن نطاق اختصاصه كمؤرخ محترف. إن مهمة المؤرخ أمام الأحداث التي تقع على «الحدود القصوى» لا تكتفي بمطاردة ما هو مزيف، هذه المطاردة التي أصبحت منذ قضية «تقدمة قسطنطين» التخصص الأكبر للتاريخ العلمي. إنها تمتد إلى التمييز بين الشهادات بحسب أصلها: إن شهادات الناجين هي غير شهادات المنفذين[39]،

---

(37) يعتقد جينزبورغ أنه يستطيع أن يصل إلى برهان وايت عن طريق كشف أصوله المشبوهة في المذهب النسبي والمذهب المثالي لدى المفكرين الإيطاليين وهما بنيديتوكروتشه وجنتيلي. وهو يتابع أثره، حتى في كتابه «**محتوى الشكل**» الصادر عام 1987.

(38) بهذه الطريقة بالفعل استقبل فريدلندر مقالة كارلو جينزبورغ: «ومع أنَّ نقد مواقف وايت [. . .] قد اختار مقاربة إبستيمولوجية فإن مرافعة الدفاع المتقدة التي كتبها كارلو جينزبورغ من أجل الموضوعية والحقيقة التاريخية قد انطلقت من موقع أخلاقي بعمق بقدْر ما انطلقت من مقولات تحليلية» (فريدلندر [إشراف] **تفحص حدود التمثيل**»، مصدر سابق، ص8).

(39) في إحدى المقالات التي جمعها ساول فريدلندر، يستعرض س.ر. براوننغ عمله حول أرشيف كتيبة من الشرطة الاحتياطية الألمانية تعمل في قرية بولونية: «الذاكرة =

وغير شهادات المشاهدين المتورطين في صفات ودرجات مختلفة في الفظاعات الجماعية، ويعود هنا إلى النقد التاريخي أن يفسر لماذا لا نستطيع أن نكتب التاريخ الجامع الذي قد يلغي الاختلاف الذي يمكن تخطيه بين منظور وآخر. تستطيع هذه الاعتبارات النقدية أن تقود بشكل خاص إلى تبديد المشاحنات غير المُجدية مثل المشاحنة التي تعارض في ما بينها تاريخ الحياة اليومية للشعب الألماني وتاريخ القيود الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإيديولوجية، وتاريخ اتخاذ القرار على مستوى قمة الدولة: إن مفهوم المقاييس، واختيار المقاييس، وتغيير المقاييس قد يكون الحديث عنه هنا من دون جدوى في المواجهة بين التأويل المسمَّى «وظيفي» والتأويل المسمى «قصدي»، فكما تعلمنا ذلك في مكان آخر فإن مفاهيم الواقعة نفسها والتأويل تتغيَّر بحسب المقاييس المستعملة. على مؤرخ المحرقة ألاّ يترك الآخرين يخيفونه بالمسلَّمة القائلة إن التفسير يعني أن تعذر الجاني، وأن تفهم يعني أن تغفر. إن الحكم الأخلاقي المتداخل في الحكم التاريخي يعود إلى طبقة أخرى من المعنى التاريخي غير طبقة الوصف والتفسير، بالتالي فإن هذا يجب ألاّ يرهب المؤرخ إلى درجة تقوده إلى أن يفرض على نفسه رقابته الذاتية.

هل من الممكن أن نذهب قُدُماً من أجل قول أدق حول طريقة الحكم الأخلاقي المدلول عليه بالتعبير غير مقبول الذي وجَّهه ساول فريدلندر إلى شكل أو آخر من تصوير الحدث، في التمفصل على التيقظ النقدي الذي أعطينا لتونا بعض الأمثلة عليه؟ إن هذا هو السؤال الذي طرحه أدورنو (Adorno) على نفسه حين تساءل: «ماذا يعني الانتهاء من الماضي؟»[40] يمكننا أن نجد بعض العون باللجوء الحذر إلى مقولات التحليل النفسي مثل الصدمة والتكرار وعمل الذاكرة، حين نفهمها كأدوات نتحرك من خلالها، وقبل كل شيء مقولة التحويل المطبَّقة ليس على أشخاص ولكن على أوضاع كان فيها فاعلو التاريخ موضع استثمار، توظيف، بطرق مختلفة. ولقد سمحنا لأنفسنا بأن نقوم بذلك حين تكلمنا عن استعمالات الذاكرة وسوء استعمالها، وبشكل خاص

= الألمانية، الاستجواب القضائي وإعادة البناء التاريخي، كتابة تاريخ مقترف الذنب من خلال شهادات ما بعد الحرب»، (المصدر نفسه، ص22 ـ 36).

(40) استشهد به دومينيك لاكابرا «تمثُّل الـ holocauste (المحرقة)، أفكاراً حول نقاش المؤرخين» (المصدر نفسه، ص108 ـ 127).

عن ارتباكات الذاكرة المعوِّقة[41]. يواجه عمل التاريخ وضعاً مشابهاً حين يكون أمام أحداث تقع على الحد الأقصى. علينا هنا الانطلاق من جديد من تنوع أوضاع الشهود الذين نستدعيهم، كما كنا قد قلنا ذلك أعلاه: لا يتعلق الأمر بوجهات نظر مختلفة فحسب لكن بتوظيفات متغايرة. وهذه الطريق هي التي استكشفها دومينيك لاكابرا (Dominick La Capra) في مساهمته في كتاب **تفحص حدود التمثيل**: نازيون سابقون، شبان يهود أو ألمان إلخ. متورطون في مواقف تحويلية مختلفة. السؤال الذي يطرح عندها هو إن كان من الممكن التوصل إلى استخراج معيار للمقبولية، تماماً كما يحصل في طريقة محاولة التعامل التاريخي مع أحداث صادمة جداً، هذه الطريقة القابلة لأن تصاحب سيرورة التحرك مع المشكلة وتسهيل حلها[42]. إن

---

(41) انظر أعلاه، ص120 ـ 124.

(42) «كيف يتعامل المرء مع نقل العلاقات التحويلية إلى موضوع الدراسة؟» يتساءل لاكابرا (فريدلندر [إشراف]، المصدر السابق، ص110). وهو يطبِّق من دون تأخير معياره في نهاية نقاش من أحد النقاشات التي شهدها السجال بين المؤرخين الألمان: كان السؤال المطروح هو معرفة إن كان علينا معاملة الـ holocauste (هذه هي الكلمة التي يستعملها المؤلف مبرراً خياره: المصدر السابق، ص357، الهامش 4) بما هو ظاهرة تاريخية، كحدث فريد أو قابل للمقارنة. هذا السؤال ليس مشكلتنا هنا. غير أنَّ المهم هو ملاحظة طريقة تطبيق لاكابرا معياره الذي يمكن أن نسميه العلاجي. فهو يقول إنَّ هناك معنى يجب أن يؤخذ فيه الحدث على أنه فريد لشدة تأثيراته المدمرة وكذلك بسبب أصله الآتي من سلوك دولة مجرمة؛ وهناك معنى يمكن أن يقارن به، بما أنَّ الوحدانية مرتبطة بالاختلاف والاختلاف مرتبط بالمقارنة وحيث المقارنة تنتمي إلى الفهم. غير أنَّ ما يهم هو الطريقة التي يتعامل فيها مع برهان الفرادة وبرهان القابلية للمقارنة: السؤال في كل مرَّة هو معرفة إن كانت المقارنة مثلاً، حتى تساوي بين الأوضاع، تساهم في الإنكار، أو في المعنى المعاكس، إن كان الإعلان الملتهب بفرادة الحدث وعدم قابليته لأي مقارنة لا يقود، عن طريق إضفاء التقديس وإشادة النصب التذكارية، إلى تثبيت الصدمة التي علينا ان نشبِّهها مع فرويد بعملية التكرار وهو كما رأينا يشكِّل المقاومة الكبرى للعمل من خلال [الذاكرة بين المحلل والمحلل النفسي] ويقود إلى الانزلاق إلى الخروج [من المعالجة]. يمكننا أن نقول الشيء عينه عن خيار المقاييس الذي تحدثنا عنه سابقاً بحسب إن كنا سنغطس في الحياة اليومية للشعب الألماني أو أن نحاول أن نخترق سر اتخاذ القرار على مستوى القمة. لا تعود المسألة عندها مسألة أولية فرادة الحدث أو قابليته للمقارنة، أو حتى مسألة المركزية المقابلة للهامشية، بل هي معرفة الطريقة التي تساهم فيها مقاربة معيَّنة في حسن نقل «العلاقات التحويلية إلى موضوع الدراسة». والحال أنَّ الطرق المسدودة أمام العمل من خلال [ذاكرة المحلَل] لا تقل من جهة عنها في الجهة الأخرى.

المعيار هنا هو بهذا المعنى علاجي أكثر مما هو إبستيمولوجي. إن التعامل معه صعب، إذ إن المؤرخ بدوره هو في علاقة تحويلية غير مباشرة مع الصدمة من خلال الشهادات التي يميِّزها عن غيرها. المؤرخ أمامه كذلك قضية تماهٍ حين يجتاز المقابل له. هذه الازدواجية في العلاقة التحويلية تؤكد الموضع الهجين للمؤرخ حين يكون في مواجهة المحرقة: إنه يتكلم بصيغة الغائب بما هو عالم محترف، وبصيغة المتكلم بما هو مثقف نقدي، غير أننا لا نستطيع أن نجمد التمييز بين الخبير وبين ما كان ريمون آرون سيدعوه مشاهداً ملتزماً.

إن نحن صعدنا الآن في اتجاه مصدر مطلب الحقيقة بالتالي في اتجاه موقع الصدمة الأصلية لأمكننا أن نقول إن هذا المصدر ليس في التمثُّل بل هو في التجربة الحية في «صنع التاريخ» كما يواجهه المشاركون فيه بطرقهم المختلفة. لقد حصل، كما قلنا مع هابرماس «اعتداء على الطبقة الأعمق للتضامن مع أولئك الذين لهم صورة إنسان»[43]. بهذا المعنى، فإن الحدث المسمى Auschwitz هو حدث على الحدود القصوى. إنه كذلك في الذاكرة الفردية والجماعية قبل أن يكونه في خطاب المؤرخ. ومن هذا المنبع يرتفع الإقرار ـ الاحتجاج الذي يضع المؤرخ ـ المواطن في موقع المسؤولية بالنسبة إلى الماضي.

هل علينا الاستمرار بأن ندعو خارجياً هذا الحد المفروض على الادعاء بالاكتفاء الذاتي للأشكال البلاغية للتمثُّل؟ كلا، إن نحن اعتبرنا الطبيعة الحقيقية للصلة بين التاريخ وبين الذاكرة، التي هي صلة اعتبار نقدي داخلي بقدْر ما هو خارجي. نعم، إن نحن اعتبرنا أصل هذا الادعاء المتعلق أقل بالاستعمال الفعلي للأشكال البلاغية مما هو متعلق بالنظرية الأدبية ـ البنيوية أو غيرها ـ التي تنادي بالانغلاق على الذات لكل التصديرات السردية والبلاغية، وتقول بإقصاء المُرجع إليه الآتي من خارج اللسانيات. بعد قولنا هذا، خارجياً كان أم داخلياً أو خارجياً وداخلياً، فإن الحد الملازم للحدث المسمى «على الحدود القصوى» يمتد بتأثيراته إلى قلب التمثيل الذي يبيِّن بوضوح حدوده الخاصة به، أي أن هناك استحالة في

(43) يورغن هابرماس، **طريقة لإزالة الأضرار**، فرانكفورت، 1987، ص163. لهذا المقال ترجمة فرنسية نشرت في «أمام التاريخ» تحت عنوان **طريقة للتخلص من الأضرار. الميول الدفاعية في كتابة التاريخ الألماني المعاصرة**. (مصدر سابق، ص47 ـ 61).

إيجاد تناسب بين الأشكال المتوفرة للتصوير وبين مطلب الحقيقة الصاعد من قلب التاريخ الحي. هل علينا أن نتكلم في الختام عن استنفاد هذه الأشكال، وقبل كل شيء استنفاد الأشكال التي ورثناها من التقليد الطبيعاني والواقعي للرواية والتاريخ من القرن الماضي [القرن التاسع عشر]؟ لا شك في ذلك. غير أن مثل هذا التحقق يجب ألاً يعوِّق استكشاف أنماط تعبير بديلة بل أن يحرِّض على ذلك، وقد تكون مرتبطة بوسائل أخرى غير الكتاب المتوفر أمامنا للمطالعة: إخراج مسرحي، فيلم سينمائي، فن تشكيلي. ليس ممنوعاً أن نبحث من دون توقف كي نملأ التباين بين المقدرة التمثيلية للخطاب وبين مطلب الحدث، مع الحرص على ألاً نغذي أوهامنا لصالح أساليب كتابة يسميها هـ. وايت «حديثة»، فمثل هذا الوهم يوازي الوهم الذي يندد به والآتي من جهة التراث الواقعي.

نستخلص من هذه الاعتبارات أن محاولة كتابة تاريخ «الحل النهائي» ليست بالمشروع الميؤوس منه، إن نحن لم ننسَ أصل الحدود القصوى المبدئية التي تؤثِّر فيها. بل هي بالأحرى مناسبة للتذكير بالمسار الذي على الناقد سلوكه، بأن يصعد من التمثيل إلى التفسير/الفهم ومن هذه العملية إلى العمل الوثائقي، وحتى الشهادات الأخيرة التي نعرف أنها منقسمة بين صوت الجلادين، وبين صوت الضحايا، وبين صوت الناجين، وبين صوت المشاهدين المتورطين كثيراً أو قليلاً[44].

(44) إننا لا نقول هنا أي شيء عن التأثير الجيد على الذاكرة الجماعية الذي يمكن أن نتوقعه من إقامة المحاكمات الكبرى الإجرامية في النصف الثاني من القرن العشرين ونشرها. إنها تفترض الصفة الجزائية للجرائم الجماعية، بالتالي الترابط بين الحكم الأخلاقي وبين الحكم الشرعي. إنَّ إمكانية وجود مثل هذه الصفة مسجلة في الحدث نفسه بما هو جريمة يقوم بها آخر، أي هذه الدولة التي عليها توفير الأمن والحماية لكل من يقيم على أراضيها حيث يطبِّق قانونها. إنَّ هذه الناحية «التاريخانية» للأحداث الصادمة لا تتعلق بتصويرها فحسب بل تتناول كذلك صفتها القانونية الشرعية. (انظر: مارك أوسيل، **«الفظاعات الجماعية، والذاكرة الجماعية والقانون»**، نيوبرنسفيك [الولايات المتحدة]، نيوجيرسي (الولايات المتحدة)، منشورات Transaction، 1997). سنعود إليه بمناسبة المناقشة المتعلقة بالصلات بين المؤرخ وبين القاضي. غير أنه يمكننا أن نلاحظ منذ الآن أنَّ مثل هذه الصفة الشرعية تكذب الأطروحة القائلة إنَّ حدث Auschwitz غير قابل للقول من كل الجهات. يمكننا أن نتحدث عنه وعلينا أن نتحدث عنه.

هل سنتساءل من أجل أن نختم عما يجعل القضايا التي تطرحها كتابة الحدث القائم «على الحدود القصوى» المسمى Auschwitz مثالية بالنسبة إلى تفكير عام حول كتابة التاريخ؟ هذه القضايا هي كذلك لأنها هي نفسها كقضايا تقع «على الحدود». لقد التقينا في طريقنا بالعديد من الأمثلة لهذه الإشكالية القصوى: استحالة تحييد اختلافات موقع الشهود في لعبة المقاييس، استحالة التجميع في تاريخ شامل الانتماءات التي جاءت نتيجة توظيفات عاطفية متغايرة، ديالكتيك لا يمكن تخطيه بين الوحدانية وبين استحالة المقارنة في قلب فكرة الفرادة [الحدث الفريد غير القابل للمقارنة بغيره]. ربما كانت كل فرادة ـ وهي مرَّة بعد مرَّة فريدة و/أو لا تقارن ـ هي بصفتها المزدوجة هذه، حاملة لصفة المثل.

III ـ التمثيل التاريخاوي وهيبة الصورة

في المقاربة الأولى لا تبدو إثارة البُعد الأيقوني للتمثيل التاريخوي أنها تحمل معها انقلابات كبيرة في تحليلنا. بالفعل فإما أن الأمر لا يتعلق إلاً بالتعارض بين نوعين أدبيين قائمين، هما القصة الخيالية والقصة التاريخية، وإما أننا لا نفعل شيئاً سوى أن نشدد على بعض السمات الواضحة للسردية والتي شرحت طويلاً تحت عنوان «التأثيرات البلاغية المصاحبة لعملية الحبكة».

نحن نريد أن نبرهن على أن وراء كلمة صورة هناك على المستوى الأول استعصاء موقع مصدرها يكمن في التركيب الأيقوني [القائم على الصورة] للذاكرة نفسها.

لنبق لحظة على مستوى ما دعوناه لتونا المقاربة الأولى. إن الزوج القصة التاريخية/القصة الخيالية كما يبدو وقد تشكّل على مستوى الأنواع الأدبية هو زوج تناقضي واضح. الرواية حتى وإن كانت واقعية هي أمر مختلف عن كتاب تاريخ. إنهما يختلفان في طبيعة الاتفاق الضمني المعقود بين الكاتب وبين قارئه. هذا الاتفاق وإن لم يصغ كتابةً غير أنه يبني توقعات مختلفة من ناحية القارىء ووعوداً مختلفة من ناحية المؤلف. حين يفتح القارئ رواية يحضر نفسه ليدخل عالماً غير واقعي وبالنسبة إلى هذا العالم مسألة معرفة مكان وقوع الأحداث وزمانها هي مسألة في غير محلها؛ في المقابل فإن هذا القارئ على استعداد لأن يقوم بما يسميه صَموئيل كولردج (Samouel Coleridge) 1771-1834 التوقف الإرادي لعدم

التصديق، شرط أن تكون القصة المروية مثيرة للاهتمام: إن القارئ يوقف بمحض إرادته حذره وارتيابه وعدم تصديقه، ويقبل أن يلعب لعبة كما لو ـ كما لو أن هذه الأشياء المروية قد حصلت. حين يفتح القارئ كتاب تاريخ يتوقع أن يدخل، تحت قيادة الأرشيف، في عالم من الأحداث التي حصلت بالفعل. أضف إلى ذلك أنه حين يجتاز عتبة المكتوب فإنه يأخذ حذره ويفتح عين النقد ويطلب خطاباً، إن لم يكن صحيحاً يقارن بخطاب كتاب فيزياء، فعلى الأقل ممكناً قابلاً للتصديق ومحتملاً، وفي كل حال أميناً وصادقاً، ولما كان قد تربّى على ملاحقة العمل المزوَّر لذا فإنه لا يرضى أن يتعامل مع كاذب[45].

إنْ نحن بقينا بهذه الطريقة على صعيد الأنواع الأدبية القائمة، فإن الخلط ليس مقبولاً، على الأقل من الناحية المبدئية، بين نوعي القصة أو السرد. اللاواقعية والواقعية تعتبران نمطين من المرجعية متباينين، إن القصدية التاريخية تعني ضمناً أن بِنى المؤرخ، وراءها طموح إلى أن تكون إعادة بناء قريبة كثيراً أو قليلاً مما كان في يوم من الأيام «واقعاً حقيقياً»، مهما كانت الصعوبات المزعومة والتي حلت لما نستمر نحن بتسميته التمثيل، والتي سنكرس لها المناقشات الأخيرة في هذا الفصل. لكن، وعلى الرغم من التمييز المبدئي بين الماضي «الواقعي»

(45) على أساسٍ من «العلاقة الطباقية» بين القصة الخيالية وبين العالم التاريخي عالجتُ في **«الزمان والسرد»**، الجزء الثالث قضية «تقاطع التاريخ والقصص»، (الفصل الخامس، ص271 في الترجمة العربية) بعد أن كنت قد عالجت كلاً على حدة من ناحية «القصص والتنويعات الخيالية على الزمان» (الفصل الثاني، ص187 في الترجمة العربية) «وواقعية الماضي التاريخي» (الفصل الثالث، ص211 في الترجمة العربية). إنَّ الفكرة المسبقة في الكتاب كانت عندها الفحص المباشر للعلاقة بين القصة وبين الزمان من دون الأخذ بعين الاعتبار الذاكرة. إنَّ «تحييد الزمن التاريخي» هو الذي كان يشكِّل بالنسبة إليَّ موضوعاً كمدخل للعبة الكبرى للتنويعات الخيالية التي تنتجها القصة الخيالية على موقع الشرخ بين الزمان المعاش وبين زمان العالم؛ إنَّ تحرير القصة الخيالية بالنسبة إلى قيود الزمان التقويمي اعتبر عندها كواقعة ثقافية وثَّقها التاريخ الأدبي منذ عهد الملحمة والتراجيديا اليونانية حتى الرواية الحديثة والمعاصرة. إنَّ كلمة اتفاق وردت مرةً واحدة **(الزمان والسرد**، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص168) (ص154 في الترجمة العربية، الهامش ص305) وذلك للإشارة إلى كتاب فيليب لوجون، **ميثاق السيرة الذاتية**، باريس، سوي، 1975.

وبين القصة الخيالية «اللاواقعية». فإن معالجة ديالكتيكية لهذا الانقسام البدائي تفرض نفسها بسبب تقاطع التأثيرات المتأتية من القصص الخيالية ومن القصص الحقيقية على مستوى ما يمكن تسميته «عالم النص» الذي يشكِّل المفتاح الأساسي لنظرية حول القراءة(46).

---

(46) عالم النص: «هذا العالم الذي نستطيع أن نقطنه وأن ننشر فيه إمكانياتنا الأكثر التصاقاً بنا». ((«**الزمان والسرد**»، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص149). هذه الموضوعة قد أدخلتها في «**الزمان والسرد**»، الجزء الأول تحت عنوان «المحاكاة»، وكانت إعادة التصوير تشكِّل المرحلة الثالثة في حركة الصورة بعد التصوير وقبل ذلك التصور السابق للزمان ((«**الزمان والسرد**»، الجزء الأول، مصدر سابق، «المحاكاة 111»، ص109 ـ 129) [ص98 ـ 117 في الترجمة العربية]. إنَّ نظرية التأثيرات المتقاطعة للقصة الخيالية وللقصة التاريخية تشكِّل العنصر الأساسي في عملية إعادة تصوير الزمان في «**الزمان والسرد**» الجزء الثالث، الفصل الخامس. إنَّ السؤال المسموح به الوحيد، ما دمنا نعتبر الاختلاف بين الأنواع الأدبية القائمة أمراً مكتسباً، هو سؤال «تقاطع التاريخ والقصة الخيالية» على صعيد إعادة التصوير الفعلية للزمن المعاش، من دون الأخذ بعين الاعتبار الذاكرة كواسطة. إنَّ هذا التقاطع هو أنَّ «التاريخ والقصة الخيالية لا يحقق كل منهما قصديته الخاصة إلاَّ بالاستعارة من قصدية الآخر». (المصدر السابق، ص265). من جهة، نستطيع أن نتكلم عن أرخنة للقصة الخيالية إذ إنَّ الامتناع المصطنع عن الارتياب يستند إلى تحييد للسمات «الواقعية» ليس فقط للقصص التاريخية الأكثر إتقاناً بل كذلك لقصص الحياة الأكثر عفوية، وكذلك لكل هذه القصص التي تعود إلى ما يمكن أن ندعوه قصص الأحاديث. لقد أعدنا القول مع حنّه آرندت، إنَّ القصة تقول «من» الخاص بالعمل [تعلن عن فاعل العمل]. إنَّ العمل بوصفه نموذجاً لتحقيق الأمور وتنفيذها هو الذي يقود القصة إلى دائرتها الخاصة بها، وبهذا المعنى، فإنَّ رواية أي أمر تعني روايته كما لو كان قد حصل. إنَّ التعبير «كما لو كان حدث بالفعل» يشكِّل جزءاً من المعنى الذي يلصقه بكل قصة، وعلى هذا المستوى فإنَّ المعنى المحايث لا ينفصل عن مرجعية خارجية. إما أن تؤكد أو أن تنكر أو تعلق؛ إنَّ التصاق المرجع الخارجي بالمعنى حتى في القصة الخيالية موجود ضمناً بسبب الطابع الوضعي لتأكيد الماضي في اللغة العادية، شيء ما قد كان، نؤكده أو ننفيه، وينتج عن هذا أنَّ القصة الخيالية تحتفظ بهذه السمة الوضعية على نمط شبه، تقريباً quasi. حدثت تقريباً تعني شبه ـ الأحداث وشبه ـ الشخصيات في الحبكات القصصية الخيالية. أضف إلى ذلك أنه بفضل هذا التظاهر بالوجود تستطيع القصة الخيالية أن تستكشف نواحي الزمانية المعاشة التي لا تصلها القصة الواقعية. إنَّ التنوعات الخيالية حول الزمان التي يستكشفها كتابنا «**الزمان والسرد**»، الجزء الثاني، تستمد قوتها في الاستكشاف والاكتشاف والتبيان من البِنى العميقة للتجربة الزمنية، ومن هنا جاء الطابع المشابه للحقيقة الذي ألحقه أرسطو بالحكايات الملحمية أو التراجيدية. وبفضل =

إن ما كنا ندعوه في السابق «إضفاء الطابع القصصي الخيالي على الخطاب التاريخي» يمكن أن تعاد صياغته على أنه تقاطع قابلية القراءة وقابلية الرؤية (ما يمكن أن يُقرأ وما يمكن أن يُرى) داخل التمثيل التاريخوي. عندها قد نبحث من جهة التأثيرات البلاغية التي تحدثنا عنها أعلاه، عن مفتاح هذا المخيال ذي النوع الجديد. ألا نسمي صوراً المجاز الذي لا يزيِّن فقط الخطاب التاريخي في مرحلته الأدبية بل ويمفصله؟ الاقتراح جيد غير أنه يأخذنا بعيداً أكثر مما كنا نتوقع. إذ علينا بالفعل أن ننشر المطوي كما يحصل حين نتفحص الجهة الخلفية المنحنية لبساط، وهي هنا الصلة التي حيكت بين المقروء وبين المرئي على صعيد تلقي النص الأدبي. في الواقع فإن القصة تعطي ما هو للفهم وما هو للرؤية. إن فصل التأثيرين المتداخلين يصبح سهلاً حين تنفصل عملية صنع اللوحة ومتابعتها، الجمود الوصفي والتقدم السردي الفعلي الذي يعجل فيه ما يسميه أرسطو في كتابه **في الشعر**، الانقلابات، التغييرات وهي تتعلق بشكل خاص بالمفاجآت وبالأعمال العنيفة. إن المؤرخ يعرف جيداً هذا التبديل(47). أحياناً عديدة يجمع العديد من اللوحات كي يصور الوضع الذي تبدأ فيه قصته، وبالطريقة نفسها يستطيع أن ينهي كتابه، إلَّا إذا اختار أن يترك الأمور معلقة، كما فعل توماس مان (Thomas Mann) حين فقد عن قصد أثر بطله في نهاية روايته **الجبل السحري**: إن المؤرخ ليس غريباً عن مثل هذه الاستراتيجيات لختام القصة التي لا تكتسب معناها، بالنسبة للقارئ المستنير، إلاَّ لصالح لعبة خبيرة من الإحباط مع توقعاته المألوفة. غير أن قابلية الرؤية لا تتغلب

= هذه العلاقة بالمشابه للحقيقي تخول القصة الخيالية، بعد الاستعانة بالتنوعات الخيالية، أن تسبر أغوار كل الاحتمالات والإمكانيات التي لم تتحقق في الماضي التاريخي. من الناحية الثانية، يحصل تأثير لعملية «إضفاء صبغة القصة الخيالية» على التاريخ يعود إلى تدخل الخيالي في هذا الصدد: بناء أجهزة قياس الزمان (من المزولة الشمسية إلى الروزنامة والساعة) وكل آلات تدوين الزمن التاريخي ـ وهذا هو نتاج من الخيال العلمي؛ أما بالنسبة إلى هذه الآثار التي هي وثائق الأرشيف فإنها لا تصبح صالحة للقراء إلاَّ تحت قيادة فرضيات تأويلية ينتجها ما يسميه كولنغوود الخيال التاريخي. الوسائط الخيالية التي عددناها لتونا: إنها المقدرة على «التصوير» المرتبطة بالوظيفة التمثيلية للخيال التاريخي.

(47) ر. كوزويليك، «التمثيل، الحدث والبنية»، في كتاب **المستقبل الماضي**، مصدر سابق، ص133، بين قضايا التمثيل يميِّز المؤلف بين الرواية وبين الوصف، وتقع البِنية من جهة الوصف، والحدث من جهة السرد القصصي. انظر أعلاه: ص339 ـ 343.

نهائياً على قابلية القراءة إلاً مع رسم شخصيات القصة، سواءً أكانت قصص حياة أو قصص خيال أو قصصاً تاريخية. هنا نصل إلى أطروحة ثابتة في هذا الكتاب: إن شخصيات القصة توضع ضمن الحبكة في الوقت عينه الذي توضع فيه الأحداث التي حين نأخذها مجتمعة تشكِّل القصة المروية. ومع الصورة الشخصية (Portrait)، المتميِّزة عن مجرى سياق القصة فإن الزوج المقروء والمرئي يتضاعف بطريقة صريحة.

والحال هذه، فإن هذا الزوج يقيم تبادلات مميَّزة هي مصادر تأثيرات للمعنى مساوية لتلك التي تحدث بين القصة الخيالية وبين القصة التاريخية. يمكننا أولاً أن نقول عن هاوي الفن إنه يقرأ رسماً[48]، ثم عن الراوي إنه يرسم مشهداً من معركة. كيف يمكن لمثل هذه التبادلات أن تحدث؟ هل يحصل ذلك فقط حين تنشر القصة مدى واسعاً ومشهداً ومواقع، أو حين تتوقف عند وجه أو وضع أو موقف حين تعرض شخصية بأكملها نفسها كي نراها؟ باختصار، أليس هناك من مقروء إلاً في علاقة قطبية مع المرئي؟ مع العلم أن هذا التمييز لا يلغيه وضع الحالات القصوى فوق بعضها البعض. أو علينا أن نذهب إلى حد القول إنه في كل الأحوال تضع القصة شيئاً أمام ناظرينا، وتعرض كي نرى؟ وهذا ما قد قاله أرسطو بمناسبة ملاحظاته حول الاستعارة في كتابه **الخطابة**، [البلاغة]. لقد أجرى درساً لـ«فضائل القول» (النطق، اللفظ، الخطابة) فأكد هذا الفيلسوف أن هذه الفضيلة تقوم على «الوضع أمام أعيننا». (III، 10، 1410 ب 33). إن هذه القدرة التي تملكها الصورة في الوضع أمام أعيننا، تلحق بقدرة أعمق تحدد مشروع البلاغة حين تعتبر في كل سعتها وهي «الملكة في الاكتشاف النظري ما يمكن في كل حالة أن يؤدي إلى الإقناع» (1356 b 25 ـ 26 و1356 a 19 ـ 20). «إن المقنع بما هو مقنع» pithanon هذا هو الموضوع المتواتر للبلاغة. بالطبع، الإقناع ليس الإغراء: وكل طموح أرسطو كان في تثبيت البلاغة التي تقع في منتصف الطريق بين المنطق وبين السفسطة، وذلك بفضل الصلة القائمة بين المقنع وبين الشبيه الحقيقي بمعنى المحتمل to eikos. إن هذا التعريف للبلاغة [الخطابة] كتقنية أو

(48) لويس ماران. **عتمة الرسم. مقالات حول التمثيل في القرن الخامس عشر**، باريس، Usher، 1989، ص251 ـ 266.

فن للخطاب صالح للإقناع، هو في أصل كل الامتيازات التي يمكن للخيالي أن يضيفها على رؤيوية الصور البيانية للغة[49].

تُحفزنا حيرة كبار القدماء كي نعيد ربط خيط أفكارنا الذي انقطع والذي تناول ديالكتيك الغياب والحضور، والذي كنا قد بدأناه في إطار التمثيلات الاجتماعية. لقد قبلنا عندها أن سير عمل هذا الديالكتيك في الممارسة الممثِّلة للفاعلين الاجتماعيين لا يتوضح إلاً من خلال خطاب المؤرخ بعد أن يتفحصه ويبيِّنه ويكون المؤرخ قد تمثَّل (تصور) الفاعلين الاجتماعيين. إن التمثيل ـ عملية التي سنتوقف الآن عندها لا تشكِّل فقط إضافةً بالنسبة إلى التمثيل ـ الموضوع الخاص بالتاريخ. بل زيادة إذ إن التمثيل ـ عملية (التمثل) يمكن أن يعتبر المرحلة التفكرية للتمثيل ـ الموضوع.

إني أقترح هنا أن نأخذ كدليل لنا أعمال لويس ماران، التي كرَّسها لامتيازات الصورة، كما يراها بوضوح، وقد برزت عند كتّاب جيدين في القرن السابع عشر من أجل مجد السلطة الملكية وصورتها المجسدة، الملك. أثناء قراءتي لكتاب **بورتريه الملك**[50] سأتجنب إثارة مسألة معرفة ما إذا كان هناك بقية باقية حول العلاقات بين تبرير السلطة وبين هيبة الصورة، عند مواطنين يعيشون في ديمقراطية تعتقد أنها قد قطعت علاقتها بتبجيل الملك، وذلك من وراء ما أصبح يُعدُّ بالنسبة إليهم نوعاً من حالة دخيلة غريبة جداً exotique.

---

(49) هناك عند أرسطو نفسه صلة خفية قائمة بين مقدرة الاستعارة على أن تضع أمام أعيننا ومشروع الإقناع الذي يحرك البلاغة [الخطابة] وهي قدرة الاستعارة والمجاز على «أن تدلَّ على الأشياء القائمة بالفعل» (111، 11، 1411 ب 24 ـ 25). والحالة هذه، متى يكون الخطاب قابلاً لأن يدل على الأشياء بالفعل؟ إننا نقرأ الجواب في كتاب «**في الشعر**»، علم إنتاج الخطابات: حين تنجح القصة، الحكاية، الحبكة في أن تنتج محاكاة، تقليداً، تمثيلاً «للبشر وهم يعملون بالفعل» («**في الشعر**»، 1448 a 23). وهكذا فقد شُيِّد جسر بين الرؤيوية في الخطاب والطاقة في الأشياء البشرية، بين الاستعارة الحية والوجود الحي. سيلاقي التعبير «يضع أمام أعيننا» مصيراً بارزاً، من علم البلاغة عند فونتانييه إلى سيمياء بيرس، انظر: كتابي **الاستعارة الحية**، الفصل الخامس، الفقرة 2، «اللحظة الأيقونية للاستعارة»، والفقرة 6، «الأيقونة والصورة».

(50) لويس ماران، **بورتريه الملك**، مصدر سابق.

يشدِّد لويس ماران منذ البداية على القوة، السلطة التي تتمتع بها صورة تقوم مقام شيء حاضر في مكان آخر. إن ما يراد إبرازه هنا هو البُعد العابر للصورة والذي يمكن تسميته «نظرية التأثيرات أو التداعيات» التي تجد لها عند باسكال صدى كبيراً. «إن التأثير ـ السلطة للتمثيل هو التمثيل بعينه» (**«بورتريه الملك»**، ص11). إن هذا التأثير ـ السلطة يجد حقله المفضل للممارسة في الدائرة السياسية، إذ إن السلطة هناك تحركها الرغبة في الحكم المطلق. إن علامة المطلق الموضوعة على السلطة هي التي تثير المخيال وتجرُّه إلى طريق العجيب fantastique: في غياب اللامتناهي الحقيقي يبقى مكانه «المطلق المتخيل للملك». والملك لا يكون ملكاً أي حاكماً أَوْحَدَ إلَّا في الصور التي تعطيه حضوراً يعتقد أنه حقيقي. يقدم لويس ماران هنا أطروحة مُغرية تقول «إن الخيالي والرمزي السياسي للملك المطلق» ربما وجدا «موضوع الإفخارستيا»[*]، وكان المؤلف قد قام سابقاً بكتابة **منطق بور ـ رويال** وبرهن على الدور المركزي لهذا الموضوع. إن القول «هذا هو جسدي» لم يكن يحكم كل سيمياء القضية الحملية على المستوى المنطقي فحسب، بل خطاب السلطة على المستوى السياسي[51].

إن الجملة «أنا الدولة، الدولة أنا» [منسوبة إلى لويس الرابع عشر] هي نوع من النسخة السياسية لجملة تكريس القربان المقدس[52] [خبز الإفخارستيا]. إن مثل

(*) الإفخارستيا أو سرُّ القربان المقدس هو في المسيحية تحويل الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دمه تخليداً لما فعله يسوع حين قال مخاطباً تلاميذه بعد أن كسر الخبز: «خذوا كلوا منه هذا هو جسدي»، وحين سكب الخمر قال: «اشربوا منه جميعكم هذا هو دمي» (المترجم).

(51) يجد لويس ماران دعماً لتفسير خطاب السلطة في الكتاب الكبير لآرنست هـ. كانتورو، «جسدا الملك. دراسة في اللاهوت السياسي في العصر الوسيط» (برنستون، مطبوعات جامعة برنستون، 1937، الترجمة الفرنسية بالعنوان عينه، باريس، غاليمار، 1989) الذي يعرض لوظيفة النموذج القضائي والسياسي الذي لعبه لاهوت «الجسد الروحاني» الكاثوليكي في صياغة نظرية النظام الملكي والعرش والجلالة الملكية. إن كان جسد الملك الطبيعي المادي هو الذي يموت وحده، وإنْ كان جسده الروحاني يبقى فذلك لأنَّ المؤسسة الملكية، برعاية لاهوت الأسرار المقدسة، تقوم على «تكرار سر مقدس للإشارة والسر». (**بورتريه الملك**، مصدر سابق، ص14).

(52) يتكلم لويس ماران هنا عن «محاكاة سيِّئة للإفخارستيا»: «الحدود التي لا يمكن =

هذا الانتقال يعود إلى عالم «التوهم» كما هو الحال في «الخيالي» الذي تحدَّث عنه أفلاطون في **السفسطائي**، غير أننا لا نعرف هذه الحقيقة إلاَّ على أساس خطاب خارجي تهكمي ونقدي يرى لويس ماران أن باسكال قد صاغه في كتابه **خواطر** حين فكَّك بلا رحمة اللعبة الخفية بين خطاب القوة وبين خطاب العدالة. وهكذا فقد كانت هناك ثلاثة مستويات مختلفة للخطاب قد أقيمت ومورست: المستوى الضمني للتمثيل والذي يعمل في قلب الممارسة الاجتماعية؛ والمستوى الصريح للتمثيل الممفصل على مديح السلطة؛ والمستوى الذي يُظهر السلطة بوصفها تمثيلاً والتمثيل بوصفه سلطة. يعطي الخطاب الثالث بُعداً أنثربولوجياً للعبة التمثيل والسلطة، فهل يملك القدرة على تحريك استقصاء آخر يتعلَّق بلعبة مشابهة تُكمل طريقها إلى ما بعد سقوط النظام الملكي في إسقاطات جديدة لسلطة الملك؟ هذا هو السؤال الذي نُبقيه في الاحتياط.

مهما كان من أمر الصدى السياسي للاهوت تحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، ومن طابع الانحراف التجديفي المحتمل للعملية، إلاَّ أن البارز هو أن خطاب السلطة حين يتوضح على مستوى التمثيل التاريخوي فإنه يأخذ على عاتقه في آنٍ واحد شكلي القصة، المستدعي للغياب والأيقونة (الصورة) التي تحمل الحضور الواقعي الحقيقي. غير أن الغياب والحضور حين يؤخذان معاً ينتجان التمثيل بوصفه سلطة «في هوام جسد ملكي، و«بورتريه» لأمير سمِّي ملكاً مطلقاً». «من ناحية، هناك أيقونة هي الحضور الحقيقي الواقعي والحي للعاهل (الملك)، ومن ناحية ثانية، هناك قصة هي قبره الباقي إلى الأبد»[53]. يقترح لويس ماران مثلين لهذا العمل المزدوج لتمثيل السلطة. المرة الأولى، مع شرح «مشروع

= تجاوزها» بين «الرموز الإفخارستية ليسوع ـ المسيح» و«الإشارات السياسية للملك» (بورتريه الملك، مصدر سابق، ص18)، قد تجاوزتها الرغبة في السلطة المطلوبة لصالح «التمثيل الخيالي للملك المطلق السلطة في البورتريه الخاصة به». (المصدر نفسه).

(53) إنَّ منطقيي بور رويال كانوا قد توصلوا إلى أداة تحليلية كي يميِّزوا القصة عن الأيقونة، حين تفحصوا في كتاب «فن التفكير» (IV-II) القول: «بورتريه قيصر، هي قيصر»، وحين جسدوا عن طريق البطاقات والبورتريهات تعريف الإشارة بوصفها تمثيلاً يؤسس لحق إعطاء الإشارة اسم الشيء المدلول عليه (I، IV) (**بورتريه الملك**، مصدر سابق، ص16).

تاريخ لويس الرابع عشر» الذي أرسله إلى كولبير مؤرخ البلاط بيليسون ـ فونتانييه (Pelisson Fontanier)[54]، أنَّ مقروئية lisibilité القصة هي التي تولد الرؤية visibilité في عملية «شبه بورتريه». ومرَّة ثانية، مع معاملة «الميدالية التاريخية» التي ضربت وعليها صورة لويس الرابع عشر وكأنها «قربان ملكي مقدس»[55]، إن رؤية البورتريه هي التي تولد المقروئية لشبه ـ قصة المجد.

بالفعل، فإن «مشروع تاريخ لويس الرابع عشر» هو نص خارق للعادة، إذ يعرض أمام قارئه الخطط الاستراتيجية لتاريخ لم يُكتب بعدُ، وذلك بقصد يكاد يكون غير مخفي وهو أن يقع في الفخ المنصوب، وهو منح إعانة ملكية، المرسل إليه الأخير لهذا النص وهو الملك. إن حيلة كتابة التاريخ بعد أن كُشفت تقوم على الاستعمال الماكر لمزايا الصورة وقد وُضعت في خدمة المديح. هناك علم بلاغة أخرى غير بلاغة الصور البيانية قد استُخدم هنا، وهو علم البلاغة الذي يعود بأصله إلى أرسطو والقائم على الأجناس الثلاثة للخطاب العام: الجنس القضائي القائم على المرافعات، والجنس التداولي الذي يتحكم في القرار السياسي، والجنس اليقيني (المسمَّى أحياناً البرهاني) الذي يتمثَّل في المدح أو اللوم. ويمثِّل الرثاء (التأبين) التعبير الأبلغ عنه. إن هذا التصنيف الذي لا يقوم على التباين في طرق استعمال الأسلوب، بل بالأحرى على التمييز بين المتلقين للخطاب، يستعير بقوة الاستغلال المنظم لخطاب المديح، وكان هذا الخطاب في عصر السلطة الملكية المطلقة قد احتل المكان الهائل الذي بقي فارغاً بسبب إلغاء الجنس التداولي الذي ذهب ضحية سرية الاجتماعات في مكتب الملك. والحال هذه، فإلى ماذا يذهب المديح لنظام السلطة السياسية؟ إلى العظمة وإلى بريق هذه العظمة الذي هو المجد. تستغل امتيازات الصورة التي يطالب بها «مشروع تاريخ لويس الرابع عشر» من أجل خدمة العظمة والمجد. إن حيلة المؤرخ في تقديم الخدمات هي أولاً استباق الطريقة التي يفكر فيها سلطان يرغب في أن يكون مطلقاً: «ما هو هذا المتخيَّل الذي به وفيه تتعقلن سياسة هذه الرغبة؟ أي خيال للسلطة المطلقة، وأي دور ووظيفة لكتابة التاريخ في نشأة هذا المتخيَّل وبناء هذا المخيال؟».

---

(54) **قصة الملك أو كيف يُكتب التاريخ**، المصدر نفسه، ص49 ـ 107.

(55) **القربان المقدس الملكي: السكة التاريخية**، المصدر نفسه، ص147 ـ 168.

(المصدر السابق، ص59). إن حجة الفخ، إن جاز لنا التعبير تكمن كلها في هذا الحديث الذي قاله المبخر thuriféraire: «يجب الإشادة بالملك في كل مكان، لكن إن جاز التعبير من دون المديح، عن طريق قص كل ما رأيناه يفعله ويقوله ويفكر فيه...». إن الحيلة تنجح إن كان نجح المادح في انتزاع [الصفات والمدائح التي يستحقها الملك] من فم القارئ عن طريق الأشياء ذاتها». لا يعود إلى الكاتب أن يقول العظمة والمجد: هذا الأمر يعود إلى القارئ تحت القيادة الماهرة للقصة. وبين الموارد السردية التي يجب عدها والتي حُشدت من أجل إثارة المديح تحويل حقل القوى إلى لوحة، والاختصار في سرد الأعمال البطولية، إن الاختصار العزيز على قلب المؤرخ تاسيتوس يلعب هنا دور التلطيف، وكذلك رسم الممثلين والمشاهد وكل ما يوحي بالحضور ويستطيع أن يثير لذة المطالعة. وعلينا أن نعطي مكانة خاصة للأخَّاذ hypotypose السردي؛ أي هذا «الوصف الحيوي والمثير» **قاموس روبرت** الذي أكثر من أي طريقة بلاغية، يضع مباشرةً أمام أعيننا[56] ويرفع الشخصيات والحدث والمشهد إلى مستوى المَثَل الذي نتعلم منه: «كل ما يلاقيه التاريخ من عظمة يضعه بصيغة يوم أجمل وبأسلوب أنبل، متقن يحوي الكثير في قليل من المدى، وحيث ليس هناك من كلمات ضائعة». بهذه الطريقة يعبِّر باسكال عن «عقل التأثيرات (**خواطر**، المجموعة 5، استشهاد نجده في **بورتريه الملك**، ص100). إن هذا الانهمام بالتبيان من خلال السرد نجده بطريقة أوضح في كتاب **مديح الملك في فتوحاته منذ العام 1672 إلى العام 1678**، لِ جان راسين (Jean Racine) ونيقولا بوالوا (Nicolas Boileau). ويقتبس لويس ماران منه الجمل البليغة التالية: «بعض الأشخاص المتحمسين بشكل خاص لمجده أرادوا أن يكون عندهم في مكتبهم مختصر بشكل لوحات لأعظم أعمال هذا الأمير، وهذا كان مناسبة هذا المصنَّف الصغير الذي يحوي العديد من العجائب في مدى قصير، ليضع في كل لحظة أمام أعينهم ما يمثِّل أعزَّ ما يشغل فكرهم». (المصدر السابق، ص148). وتتفجر عظمة الملك أمام الأعين ما إن تنجح

(56) إنَّ التعبير «يضع أمام الأعين»، الذي يأتينا مباشرةً من كتاب «البلاغة» [الخطابة] لأرسطو، قد طبَّقه فونتابيه على الأخَّاذ الذي كما يقول ل. ماران، يبلغ الذروة في أسلوب السرد حين يلغيه في قصة خيالية بحضورِ «أمام أعيننا». (المصدر نفسه، ص 148).

استراتيجية القصة في أن تظهره على أنه المهندس الأكبر للعمل الباهر.

باختصار، هذه هي الحيلة التاريخوية التي تليق بعقلية اليونان كما وصفها جان بيير فرنان: وهي تقوم على إخفاء مشروع التقريظ نفسه الذي مثله المكبوت، لابد أن يعود على لسان القارئ. عندها يمكننا أن نتكلم عن «تصنع تاريخوي» (المصدر السابق، ص 191) من أجل قول هذه السلطة التي للتمثيل «والتي يحتاجها المطلق من أجل أن يتشكَّل بطريقة مطلقة» (المصدر السابق، ص91)، وتستهدف هذه السلطة ابتزاز التقريظ في لحظة المطالعة، ويبقى المدهش في هذا أن مؤلف مشروع التاريخ قد تجرَّأ على أن يفكك الفخ بأن يعلن عنه ـ وهذا ما يسرّ جداً كاتب التاريخ المعاصر. إن المسألة بالنسبة لنا هي أن نعرف إن كان مع نهاية الملكية والنظام القديم، وتحويل السيادة وكل صفاتها إلى الشعب، استطاعت كتابة التاريخ أن تزيل عن التمثيل كل أثر لخطاب المديح. هذا يعني أنْ نتساءل في الوقت عينه إن كانت مقولة العظمة والمقولة الملحقة بها أي مقولة المجد تستطيعان أن تختفيا من دون أن تتركا أثراً من أفق تاريخ السلطة. «هل الحرية المطلقة وحدها مؤهلة لكتابة التاريخ المطلق للسلطة المطلقة» (المصدر السابق، ص107)؟ وأنْ تستخرج من مقروئية القصة رؤية وصف سردي ينجح في أن «يصف بالأحرى بدل أن يروي، وأن يجعل الخيال يرى كل ما يوضع على الورق»، بحسب الأمنية التي ينهي بها المؤلف كتابه **مشروع تاريخ لويس الرابع عشر**؟ هل وضعت الديمقراطية الحديثة نهاية لمديح الملك وإلى المتخيَّل الموضوع في خدمة مثل هذا المديح[57]؟

(57) لا يبدو أنَّ القرن الكبير [القرن السابع عشر] إن نحن استثنينا باسكال، الذي سنتحدث عنه لاحقاً، قد ذهب بعيداً في النقد الذاتي، أي إلى أبعد من التمييز الهش بين المديح وبين التملق: هل أنَّ المديح يتميَّز عن التملق عن طريق الاعتدال وحده وضبط النفس والتلميح («إمدحوا الملك في كل مكان ولكن، إن جاز التعبير، من دون تقريظ»)، لأنه لا بد من الأخذ بالحسبان الإذن الممنوح من المؤسسة الكهنوتية أو السياسية؟ أضف إلى ذلك هل يجب أن يكون التملُّق كائناً طفيلياً كما توحي بذلك حكمة حكاية لافونتين «الغراب والثعلب»؟ علينا هنا إعادة قراءة النص الشهير لهيغل حول التملق كما جاء في كتابه «فينومينولوجيا الروح»، كما يوصينا بذلك ل. ماران «تكتيكات الثعلب» (**بورتريه الملك**، مصدر سابق، ص117 ـ 129)، إني أضيف مختاراً هنا صفحات نوربرت إلياس التي كرَّسها لجليس الأمراء في كتابه «مجتمع البلاط».

تنقلب العلاقة بين المقروئية والرؤية حين تصبح بورتريه الملك سكة (عملة ذهبية). أو بالأحرى إن التبادل بين المقروئية وبين الرؤية هو الذي ينطلق من القطب المقابل. يمكن لويس ماران في مطلع دراسته حول «القربان المقدس الملكي: الميدالية التاريخية» أن يقول: «إن رواية تاريخ الملك في قصة، هو جعل هذه القصة تُرى. وإظهار تاريخ الملك في أيقونته يعني أن ترويه». (المصدرالسابق، ص147). هناك قلب للعبارة يتثبت فيجعل اللوحة تروي والقصة تُري، وكل نمط من التمثيل يجد تأثيره الألصق به، الخاص به جداً داخل ميدان الآخر. وهكذا يقال إننا نقرأ لوحة مرسومة. إن الميدالية هي الطريقة الأبرز للتمثيل الأيقوني القادر على الإيحاء إلى الرؤية والمقروئية كأمر إضافي، إذ إنها حين تُري فإنها تخلق الفرصة للكثير من الروايات. وعلى خلاف المنمنة الملوَّنة enluminure التي كانت تزيِّن نصاً لتوضيحه، أو حتى البساط الذي لم يكن يمثِّل في غالب الأحيان سوى لحظة من التاريخ، فإن السكة (العملة الذهبية) هي بورتريه مثلها مثل ما هو أخاذ، تقدم لنا مختصراً لتاريخ في لوحة. إن السكة (العملة الذهبية) تعطينا أن نرى بورتريه الملك وقد أصبحت مسجلة بشكل خاص، بعد أن صارت نقشاً في معدن، لذا فإنها تصف بفضل الذهب ولمعانه، بريق المجد. أضف إلى ذلك أن السكة بوصفها عملة يمكن للمرء أن يريها للآخرين وأن يمسها وأن يستبدلها. ولكنها قبل ذلك وبفضل صلابة المعدن وطول بقائه فإنها تؤسس ديمومة للذاكرة حين تحوِّل البريق العابر للعمل البطولي إلى مجد دائم. إن التواصل مع القصة يقوم به الشعار المسجل على خلف رسم الملك بصورته واسمه، إنه يضمن المثالية الكونية للفضائل المنقوشة في الذهب. في الوسط يشع الاسم. ويذهب المديح إلى الاسم من خلال الآمال البطولية والفضائل. وهكذا فإن السكة التاريخية قد سميت في حينها نصباً تذكارياً على طريقة مدافن الموتى التي تخبر وتحذر كل الذين لم يكونوا حاضرين في مكان وزمان الحدث الذي جرى ويُراد التذكير به. إن السكة التاريخية للملك كانت بامتياز «إشارة النصب التذكاري للسلطة السياسية المطلقة في تمثيلها اللامتناهي». (المصدر السابق، ص150).

هل أنهى زمن السكة (العملة الذهبية) مسيرته، على الأقل في الغرب، مع سقوط النظام الملكي المطلق؟ هل تلاشى في الوقت عينه مع تلاشي المديح الذي

حملته قصة الملك؟ نعم، من دون أدنى شك، إنْ نحن شددنا على الدلالات اللاهوتية التي تسمح بأن نسمِّي السكة «قرباناً مقدساً ملكياً» «قرباناً مقدساً كسرٌ مقدس من أسرار سلطة الدولة» (المصدر السابق، ص164). كلا، ربما إنْ نحن أعطينا لموضوعة العظمة الدوام العابر بمعنى ما للتاريخ والذي يسمح لها بأن تبقى بعد ذهاب المجد السائت للملك المطلق السلطة. ألم يزل بعض البريق وبعض المجد يحيطان بالهالة شخصية الأمير المعاصر لنا، حتى حين تتقلص صورته إلى مجرد طابع بريد؟ كذلك فإن السكّات (العملات الذهبية) هي أيضاً لم تختفِ دوماً ومن كل مكان. . .

لقد قيل إن التمثيل السردي والأيقوني الذي أنجزه التاريخ قد أوضح التمثيل الذي مارسه الفاعلون الاجتماعيون. ولكن ما الذي يوضح لنا استراتيجيات التمثيل حين نعلم أن هذه الأخيرة كان وراءها مخيال غرائبي وأنه قد ندَّد بها على أنها مجرد تمويه؟ من يتكلم هنا؟

إن ردَّ لويس ماران في كتابه **بورتريه الملك** رائع. في كتاب **خواطر** لباسكال حين يتكلم عن القوة والعدالة يرى القارئ هيبة الخيال قد تفككت. إن صاحب **خواطر** لا يعود هنا يمارس بصيرته الثاقبة على مستوى عملية كتابة التاريخ، ولكن على مستوى الأنثربولوجيا الفلسفية التي تعمل قضاياها بعيداً عن كل تموضع في الفضاء الجغرافي وفي الزمان التاريخي، حتى وإنْ كنا نستطيع، على مستوى خطاب من مستوى أعلى هو خطاب تاريخ الأفكار، أن نحدِّد في المكان والزمان هذه الفكرة أو تلك. لكن كتاب «**خواطر**» لا يطلب منا أن نقرأه بهذه الطريقة: إن المعاهدة مع القارئ هنا هي معاهدة الصدق في مواجهة الإخفاء[58]. إن ما تبيِّنه **خواطر** باسكال الشهيرة التي تعالج علاقات القوة والعدالة هي «تأثيرات» المخيال

(58) إنَّ هذه العلاقة النقدية من الدرجة الثانية بين التقرير الخاص بعمليات المديح وبين نقد باسكال للخيال نجدها في مقدِّمة كتاب «**بورتريه الملك**» بوصفها ولادة «نموذج ـ مضاد» (المصدر السابق، ص8) بالنسبة إلى نظرية اللغة عند سادة بورت ـ رويال التي كرَّس المؤلف لها كتاباً سابقاً تحت عنوان «**نقد الخطاب**. دراسة حول «منطق بور ـ رويال» و«خواطر باسكال»»، مصدر سابق. في الواقع لقد اعتبر الاستعمال السياسي للنموذج اللاهوتي للإفخارستيا، حيث يرى لويس ماران لقاءً بين سيمياء القضية وبين لاهوت الأسرار، عملية تحريفية.

التي يختصرها التعبير «يجعلنا نعتقد» الذي لم نلجأ إليه بعدُ. هذا «التأثير» هو تأثير في المعنى إذ إنه هو تأثير جاء من القوة. هناك قضيتان يعرضهما لويس ماران:

1 ـ «إن الخطاب هو نمط وجود مخيال للقوة، مخيال اسمه السلطة».

2 ـ إن السلطة هي مخيال القوة حين تعلن عن نفسها بوصفها خطاب العدالة». (المصدر السابق، ص23).

إذن من ناحية، تصبح القوة سلطة حين تتبنى خطاب العدالة؛ ومن ناحية ثانية، فإن خطاب العدالة يصبح سلطة حين يقوم مقام تأثيرات القوة. كل شيء يتم في علاقة الحلقة المفرغة بين القيام مقام وبين أن يُعتبر على أنه... إنها الحلقة المفرغة لجعل أحدهم يعتقد. هنا المخيال لا يشير فقط إلى رؤيوية (الرؤية) الأيقونة التي تضع أحداث القصة وشخصياتها أمام الأبصار، بل تسير إلى قوة استدلالية.

ليس لنا هنا أن ندخل في عملية تفسير للشذرات التي توحي إلى الوضع في سلسلة واحدة، الكلمات الرئيسية الثلاث: «قوة، عدالة، خيال»، كما لو أن مساراً واحداً كان وحده المسموح به: أحياناً كان التعليق يتناول كل كلمة على انفراد، وأحياناً يتناول كلمتين معاً، ولكنه لم يتناول قط الكلمات الثلاث معاً. إن ما يقترحه لويس ماران هو إذن تأويل مقبول جداً ونجده في الصفحات الرائعة التي تشكِّل «افتتاحية» الكتاب، تحت عنوان «الملك أو القوة المبررة. شروحات باسكالية». إن عملية تجميع **الشذرات**، ووضع التصريحات المقتبسة منها في إطار سلسلة واحدة يتحكم فيها الانهمام بتفكيك مناورات خيال السلطة. «يجب أن يكون عندنا فكرة خلفية وأن نحكم على كل شيء من هنا لكن مع التكلم مثل الشعب» (**لافوما**، الشذرة 91). فقط الزوج القوة/العدالة قد وضع معاً في النص، ويمكن أن نعتبر القول التالي الشهير كترسب: «لمَّا لم يكن في الإمكان جعل الطاعة للعدالة قوة، فقد عُمل كي تكون إطاعة القوة عدلاً. لمَّا لم يكن من المستطاع تقوية العدالة فقد بُررت القوة كعدالة، كي يكون العادل والقوة معاً، وكي يستتب السلم الذي هو الخير الأعظم». (الشذرة 81). يمكن لتبرير القوة أن يعتبر القضية المفصلية لعملية تركيب كاملة حين نشاهد أولاً صفات العادل التي علينا اتِّباعها وصفات القوة التي علينا إطاعتها، ثم قلب التساوقات الظاهرة القائمة بين

القوة وبين العدالة: «إن العدالة من دون القوة تنقض، لأن هناك دوماً أشراراً: القوة من دون العدالة موضع اتهام». إننا نترك مسألة معرفة ما يكون عليه تصالحهما معلّقة: «يجب إذن الوضع معاً. . .». ما يهم موضوعنا هو فقط خطاب التبرير الذاتي للقوة. في هذه النقطة الدقيقة، من المفضل أن ندخل الشذرة التي لا تقل شهرة والمتعلقة بالخيال[59]. حين تكلم باسكال عن «سيدة الخطأ والبطلان» وعن «القوة العظمى عدوة العقل» (الشذرة 81) كان يضع علناً نصب عينيه مفاعيل السلطة السياسية، مثل هذا الأمر يظل قابلاً للنقاش: لقد وضع خطاب الفلسفة الأنثربولوجية تحت رعاية مفاهيم أوسع وأشمل من مثل البؤس والغرور. غير أننا حين نأخذ الشذرات 44، 87، 828 معاً يصبح في الإمكان، بين العديد من القراءات المحتملة، أن نعتبر المخيال بوصفه عاملاً لسيرورة تبرير القوة: بالفعل فإن الخيال نفسه هو قوة ـ «قوة عظمى»؛ «يجعلنا نعتقد ونشك وننكر العقل»؛ «إنه يوزع السمعة التي تمنح الاحترام والتقدير للأشخاص وللأعمال وللشرائع وللعظماء». المفاعيل الأخرى: «الانفعال أو الحقد يغيِّر وجه العدالة» وكذلك: «الخيال يتحكم في كل شيء، إنه يصنع الجمال والعدل والسعادة التي هي كل العالم». أي قوة أخرى غير الخيال تستطيع أن تمنح الهيبة للقضاة والأطباء والوعاظ؟ إنَّ أبلغ الشذرات هي في نظري هي تلك التي لم تصنَّف في السلسلة XXXI، والتي تواجه في اختصار مثير «حبال الضرورة» و «حبال الخيال»: «إن الحبال التي تربط احترام بعض الناس لبعضهم الآخر بشكل عام هي حبال ضرورة، لأنه لا بد من وجود درجات مختلفة، كل البشر يريدون السيطرة غير أن جميعهم لا يستطيعون ذلك، بل إن البعض يستطيع [. . .] وهنا يبدأ الخيال في لعب دوره. حتى الآن القوة المحضة وحدها هي التي قامت بالدور. هنا القوة تقوم بفضل الخيال في حزب واحد، في فئة واحدة، في فرنسا النبلاء وفي سويسرا عامة

(59) لقد شرح لويس ماران الكلمة التهكمية للشذرة 185 القائلة: «كلما ملكنا أذرعاً أكثر كنا أقوى. أن تكون شجاعاً، هو أن تستعرض قوتك» بأن أدخل المفهوم المثير للاهتمام «فائض ـ القيمة»، أو بتعبير أدق «فائض ـ القيمة الدال» الذي كنت أنا نفسي في كتابي **«الإيديولوجيا واليوتوبيا»** قد وضعته موضع الاختبار في سياق مشابه، هو نظرية ماكس فيبر بالهيمنة وتصنيفه لأنماط الاعتقادات المشرعنة. لقد قاربتُ عندها ما يقال عن الاعتقاد بوصفه «إضافةً» خاصة بفكرة فائض ـ القيمة في النظام الرمزي.

الشعب إلخ. والحال هذه الحبال التي تربط الاحترام بشخص معيَّن أو بغيره هي حبال خيال». (الشذرة 828). في هذه النقطة خطاب باسكال هو تماماً خطاب اتهام القوة من دون العدالة، إنه يُصيب بالصميم «الطغيان» في سلطة الكبار، ولكن لما كان يطال غرور السلطة فإنه يهدف إلى ما هو أبعد من السياسي[60].

إلى أي مدى يحق للإبستيمولوجيا النقدية لعملية كتابة التاريخ أن تتقدم على هذا المسار الذي جرَّتنا إليه «الشروح الباسكالية» للويس ماران؟ ليس بعيداً جداً من منطقة اختصاصه، حتى ولو وسعنا هذه الاخيرة لتشمل نظام التمثلات المرتبطة بالممارسة الاجتماعية. ومع ذلك بعيداً ما يكفي، إن كان علينا أن نجد، في البُعد المتخطي للسياسي للخطاب الأنثربولوجي، سبباً أو تشجيعاً أو مساندة في لحظة طرحنا للسؤال كي نعرف إنْ كانت هناك شخصيات أخرى تمثِّل السلطة غير الملك ذي السلطة المطلقة يمكن أن تتلقى إضاءة حتى جانبية، بفضل توسيع إشكالية تمثيل السلطة الذي جعلته أنثربولوجيا باسكال ممكناً.

لقد وضعنا أثناء تفكيرنا عدة حجارة انتظار على هذه الطريق التي تقود، من دون ترك تمثيلات السلطة، إلى نواحي التصويرات السياسية الخاصة بما بعد الحكم المطلق من حيث يمكن لهيبات أخرى للصورة أن تمارس فعلها، إن لم تكن هي عينها، لكن بطرق مختلفة.

هناك كلمة تستطيع أن تبلور نقطة التساؤل: إنها «العظمة»، فهي بالفعل تنتمي إلى سجلَي السياسي والأنثربولوجي، أضف إلى ذلك أنها مرتبطة مع إشكالية التمثيل من خلال النمط البلاغي للمديح. لنعد مرة أخيرة إلى باسكال. إن العظمة تنتمي بناحية منها إلى كوكبة البؤس عينها، إذ إنها القطب الآخر في نظام التقلبات وعدم التناسب عند الإنسان، وإلى الغرور الذي يردها إلى البؤس: «إن عظمة

---

(60) لهذا فعلينا أن لا نفصل خطاب الخيال عن خطاب العادة ولا عن خطاب الجنون. إنَّ «الاحترام والإرهاب» (الشذرة 25) قد أقاما الجسر بين خطاب «الضعف» وبين خطاب «القوة المبردة». هذا ما جعل موضوع الخيال عينه لا يستنفد كل مفاعيله المتعلِّقة بالقوة ومفاعيله المتعلِّقة بالمعنى في السياسي فقط. تقوم فكرة القانون في مثل هذا التمفصل: «القانون هو القانون وليس أي شيء أكثر. إنَّ العادة تصنع كل الإنصاف لسببٍ واحد وهو أنها متلقاة، وهذا هو الأساس الروحي لسلطتها». (الشذرة 108).

الإنسان عظيمة لأنها تعرف أنها بائسة، إن الشجرة لا تعرف نفسها على أنها بائسة. بالتالي فإن المرء يكون بائساً حين يعرف نفسه بائساً، غير أنَّ المرء عظيم لأنه يعرف أنه بائس». (الشذرة 114). من جانب آخر، تلامس العظمة السياسي. «كل أحوال البؤس هذه تبرهن على عظمته. إنها أحوال بؤس السيد الكبير. بؤس ملك خُلع عن عرشه». (الشذرة 117). والحالة هذه، إن صورة الملك المخلوع ليست صورة عابرة فقط: إن الإنسان بشكل عام يمكن أن يُرى كملك مخلوع. والحال أن هذا الملك المخلوع هو الذي يراه باسكال، في حكاية مدهشة موجهة إلى الأمير الشاب، «وقد قذفته العاصفة إلى جزيرة مجهولة سكانها يجهدون كي يجدوا مليكهم الذي فقدوه». وها إن هذا الرجل الذي حصل أنه يشبه الملك الضائع، «وقد أخذ على أنه هو، وقد اعترف له بهذه الصفة الشعب كله». وماذا فعل؟ «لقد تلقى كل الاحترام الذي أراد الشعب أن يظهره له وترك الجميع يعاملونه على أنه الملك»[61]. نحن إذن أمام «مفعول من مفاعيل البورتريه»، «مفعول التمثيل» هو الذي صنع الملك. بدورها الصورة المهداة إلى الأمير، لهذا «الملك الغريق» الذي أصبح «المغتصب الشرعي»، هي التي تعطي كل القوة التثقيفية للرسالة، في هذه الصورة يتلاقى السياسي والأنثربولوجي. في الوقت عينه يرفع النقاب عن سر للتمثيلات المصطنعة التي تحويها هذه العظمة المجسدة التي ينتمي إليها الملك وكل أولئك الذين نسمِّيهم أو يسمُّون الكبار العظماء.

إن كانت مثل هذه العظمة تستطيع أن تنتمي إلى سجلَي الأنثربولوجي (الإنسان) والسياسي (الملك) فلأنها تضم في مبدأها (في حقيقتها المعروفة، مثل كل المبادئ، «ليس فقط عن طريق العقل لكن كذلك عن طريق القلب»، (الشذرة 110) قاعدة تشتت وتراتب. إننا نعرف الشذرة الشهيرة حول «أنظمة العظمة»: عظمة الجسد، وعظمة الروح، وعظمة المحبة (الشذرة 308). لكل عظمة درجة رؤيتها، وأبهتها وبريقها، ويلتحق الملوك بالأغنياء والقادة ليكونوا جزءاً من بين «عظمة الجسد»[62].

---

(61) بحسب أحد «خطابات باسكال عن وضع العظماء»، إنَّ العظيم هو مالك لخيرات وممتلكات، «غني ملكه يحدد وجوده». (**بورتريه الملك**، مصدر سابق، ص265).

(62) لقد أغرت صورة الملك الغريق هذه لويس ماران حتى أنه ختم بها **بورتريه الملك**، =

تنبثق من هذه الاعتبارات المسألة التي أختم بها بحثنا حول هيبة الصورة الممتزجة بالتمثيل التاريخوي. ماذا يبقى من موضوع العظمة في سردية السلطة بعد إزالة صورة الملك المطلق السلطة؟ والحالة هذه، فإن التساؤل عن أبدية موضوع السلطة هو في الوقت عينه التساؤل عن ديمومة علم بلاغة المديح الذي يشكِّل لزومه الأدبي، مع كل موكبه من الصور المهيبة. هل هجرت العظمة الحقل السياسي؟ وهل على المؤرخين أو بالأحرى هل يستطيعون أن يتخلوا عن خطاب المديح وكل أبهته؟

أجيب عن السؤال الأول بملاحظتين أتركهما من دون تنظيم، إذ إن انهمامي يَنصَبّ على ألاَّ أُعالج بطريقة المعرفة الكاملة التي لا أملكها، قضية تتعلق بالفلسفة السياسية وتتعدى بالإضافة إلى ذلك صلاحية الإبستيمولوجيا العملية التاريخية. غير أننا في كل الأحوال لا نستطيع أن نتجنب القضية، إذ إن الدولة/ الأمة تظل القطب المنظم لكل المرجعيات العادية للخطاب التاريخي إذ يتعذر الوصول إلى وجهة نظر كوسموبوليتية cosmopolitique [تشمل العالم بأسره]. من أجل أن تبقى هذا القطب المنظم، هل على الدولة/ الأمة أن تستمر بأن يُحتفل بها بوصفها عظمة؟ إن إعادة صياغة السؤال هذه أدت إلى ملاحظتي الأولى. إني اقتبسها من الفلسفة الهيغلية للدولة في كتاب **مبادئ فلسفة الحق** [القانون]. يتساءل هيغل عن سلطة الأمير (الفقرة 275) فيميِّز بين ثلاثة عناصر تنتمي إلى الدستور بما هو شمولية عقلانية: إلى جانب كونية الدستور والقوانين، وسيرورة التداول هناك «لحظة القرار الأعلى بوصفها تعييناً للذات»، وفيها يكمن «المبدأ المتميِّز لسلطة الامير». (المصدر نفسه). هذه اللحظة تتجسد في فرد، وفي النظام الملكي، فإنها مكرَّسة لمنصب الملك منذ ولادته. مهما كانت هذه اللحظة عرضية، عرضية جاءت من الحق الوراثي، إلاَّ أنها وحدها مكوِّنة لسيادة الدولة. سيعترض عليَّ بعضهم بالقول إن الفكر السياسي لهيغل لم يخرج من دائرة مبدأ النظام الملكي، وبهذا المعنى من فضاء النظام السياسي المطلق السلطة، على الرغم من تعاطف المفكر مع النظام الملكي الليبرالي. غير أن هيغل هو مفكر

= في وضع تساوقي بالنسبة إلى «شذرات خواطر حول القوة والعدالة»، التي تشكِّل افتتاحية كتابه. أضف إلى ذلك أنَّ المؤلف يعود إليها في كتاب «سلطات الصورة»، مصدر سابق، الحواشي VI، **بورتريه الملك الغريق**، ص186 ـ 195.

الدولة الحديثة الآتية بعد الثورة (الفرنسية)، أي الدولة الدستورية بالتباين مع الدولة الأرستقراطية. في هذه الحدود تطرح مسألة معرفة إنْ كان السياسي في النظام الدستوري قد أُعفي من لحظة القرار الأعلى، ولكي نقول ذلك بكلمة، يمكنه أن يتخلص كلياً من شخصنة السلطة. يبدو أن التاريخ الحديث يؤيد مثل هذه الشبهة. إريك فيل (Éric Weil) في كتابه **الفلسفة السياسية** يقترح إطاراً معقولاً للمناقشة. إنه يُعرِّف بعبارات شكلية الدولة: «الدولة هي تنظيم جماعة تاريخية. بعد تنظيمها في دولة تقدر المجموعة أن تتخذ القرارات». (القضية 31). في مسيرة أخذ القرار، وفي إطار الدستور، ومع مساندة الإدارة في مرحلة التداول والتنفيذ، ومع مشاركة البرلمان من أجل المناقشة وإصدار القوانين، تطرح في النهاية قضية ممارسة السلطة السياسية، وبشكل خاص في الأوضاع المأساوية حيث يكون الوجود المادي للدولة وسيادتها المعنوية في خطر. وفي هذه اللحظة يتبدى رجل الدولة الحقيقي. مع هذا المفهوم لرجل الدولة، في قلب النظام الدستوري تعود المسألة الهيغلية المتعلقة بالأمير بما هو تجسيد هنا والآن hic et nunc «للحظة القرار الأعلى بوصفه تعييناً للذات». هذه هي كذلك لحظة العظمة.

هل يمكن الاعتراض أيضاً على أنه تحت غطاء شخصية رجل الدولة نحن نُدخل خلسةً وتهريباً بورتريه الملك؟ إني أقدم عندها ملاحظتي الثانية التي تعيد توزيع شخصيات العظمة في فضاء اجتماعي أوسع يليق بفضل اتساعه بتأصل باسكال حول تعددية أنظمة العظمة. لقد كان من الممكن في العقد الأخير من القرن العشرين أنْ يحمل كتابٌ عنواناً فرعياً «اقتصاديات العظمة»[63]، وأنْ يفتح أفقاً جديداً أمام فكرة العظمة المتصلة ليس مع فكرة السلطة السياسية لكن مع فكرة أشمل هي فكرة التبرير، طلب العدالة. في المواقف الخصامية، فإن اختبارات للتأهيل تحصل، وهمها تقييم الأشخاص فتلجأ إلى استراتيجيات جدالية موجَّهة نحو تبرير أعمال هؤلاء الناس أو مساندة الانتقادات الحاصلة في قلب الخصومات نفسها. إن اللافت ليس فقط أن فكرة العظمة تدخل لأول مرة في سوسيولوجيا العمل، بالتالي إذن في تاريخ التمثيل، ولكن أنها تعود بصيغة الجمع. هناك

(63) لوك بولتانسكي ولوران نيفيتو، **في التبرير: اقتصاديات العظمة**، مصدر سابق؛ انظر: تحليلي لهذا الكتاب أعلاه، ص335 ـ 336.

اقتصاديات للعظمة. تسمَّى عظمة الأشكال الشرعية للخير العام في الحالات النمطية للخلافات حين تكون مشرعنة بفضل حجج نمطية. لا يهم هنا بأي طريقة يحصل اختيار الحجج، على أساس أي نص قانوني من نصوص الفلسفة السياسية: إن تعدديتها غير القابلة لأي اختزال تجعل المرء يكون عظيماً بأشكال مختلفة بحسب مكان إقامة اختبارات التأهيل، هل تجري في المدينة الملهمة أو في المدينة العائلية، أو في مدينة الرأي أو في المدينة المدنية أو في المدينة الصناعية. بالنسبة إلى موضوعنا، فإن المهم هو أن تؤخذ العظمة في الحسبان من قِبل الفلسفة العملية وفي العلوم الإنسانية التي تتعامل مع فكرة التبرير بوصفها أحد أنظمة إدراك الخير المشترك داخل الوجود مع الآخرين. يتعلق الأمر مرَّةً أخرى «بالأشكال السياسية للعظمة» (**بورتريه الملك**، ص107 وما يليها) لكن بمفهوم واسع جداً لكلمة السياسة حتى أن هيبة الملك في البورتريه الخاصة به تتلاشى بسبب استبدال صورة الملك بصورة أشخاص وبمناداتهم بالعدالة. إن عودة موضوع العظمة يزيد من إدهاشنا.

إن هذه المقاومة المزدوجة التي يُظهرها موضوع العظمة في وجه التلاشي في فلسفة سياسية مركزة بالتتابع على الدولة وعلى سوسيولوجيا تأخذ بعين الاعتبار العمل المبرر، يسمح لنا بأن نطرح السؤال الذي يتوج بحثنا المتعلِّق بهيبة الصورة في مديح العظمة. إنْ كان موضوع العظمة منيع، فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى علم بلاغة المديح الذي انتشر في عصر الملكية المطلقة من دون حياء حتى أنه تجاوز الخط المرهف الذي يميِّز المديح عن التملق؟ لا تستطيع كتابة التاريخ أن تتجنب هذا السؤال المحرج، وهي التي طبعها الاسمان «العظيمان» لرانكِه وميشليه بطابعهما. بالطبع فإنَّ رانكِه، من أجل ألاَّ يصدر الأحكام أي ألاَّ يقول إن كانت أعمال الماضي عظيمة أم لا، فقد أعلن أنه سيكتفي بالأحداث «كما وقعت بالفعل». مثل هذا المبدأ حيث نقرأ طواعية زعماً بالأمانة والإخلاص كان في الواقع تعبيراً عن ضبط للنفس وانسحاب خارج منطقة التفضيلات الذاتية والتخلي عن المديح المختار. لكن ألا يختبئ المديح في الاعتراف الذي نقرأه في الخاتمة: «كل عصر هو تحت رعاية الله وقيمته لا تتوقف على ما سبقه ولكن من وجوده عينه، في الذات الخاصة به [...] كل أجيال البشرية مبرَّرة بالمقدار عينه في نظر الله: بهذه

الطريقة على التاريخ أن يرى الأشياء[64]»؟ إن فكرتَي العصر والجيل غامضتان أكثر من أفكار الفرديات التاريخية، غير أنهما تشكِّلان وحدات معنى يقدم لها المؤرخ احترامه، والتبرير في نظر الله يضع خاتم اللاهوت على تقدير المديح.

إن حالة ميشليه مدهشة أكثر: قليلون هم المؤرخون الذين عبَّروا مثله بكل حرية وبانشراح عن إعجابهم بالشخصيات العظيمة التي صنعت فرنسا. بل إن فرنسا نفسها لم تستحق في أي يوم أن تسمى باسمها الخاص بها كما حصل في المقدمات المتتالية لكتاب **تاريخ فرنسا**[65]. هل خرج مؤرخو الثورة الفرنسية من غيزو (Guizot) إلى فوريه (Furet) من حلقة المديح؟ وهل يكفي ألاَّ يكون المرء مبخراً thuriferaire معلناً عن نفسه كي لا يكون كذلك[66]؟ إن السحر الخفي للدولة/الأمة المحور المشترك في العصر الحديث للتاريخ الذي يُصنع وللتاريخ الذي يُروى، أَوَ

---

(64) ل. رنكه Ranke، «**في عصور التاريخ الحديث**»، طبعة م. هرفيلد، ص30. استشهاد ليونارد كريغر، «**معنى التاريخ**»، مطبوعات جامعة شيكاغو، شيكاغو ولندن، 1977، ص6. لقد بذل رانكه جهده في كتابه «**التاريخ الإنكليزي**» كي يطفئ ذاته الخاصة به [. . .] ولكي يترك الأشياء تتكلم، ويُظهر القوى المقتدرة التي ظهرت خلال القرون». (المصدر نفسه، ص5).

(65) لقد كتب ميشليه في «**تاريخ فرنسا**»، مقدِّمة عام 1869: «في هذه الأيام المشهودة، كان نور عظيم، وإني ألمح فرنسا [. . .] إني أول من رآها كنفس وكشخص. . .».

(66) نجد عند فرنان بروديل صدى ميشليه منذ الصفحة الأولى لكتاب **هوية فرنسا** (باريس، فلاماريون، 1990، طبعة ثانية، 2000): «إني أقول مرةً واحدة وأخيرة: إني أحب فرنسا بنفس الهوس المتطلب والمعقد، كما عند جول ميشليه. وذلك من دون أن أميِّز بين فضائلها وعيوبها، بين ما أفضله وبين ما أقبله بسهولة أقل. غير أنَّ هذا الهوس لا يتدخل إطلاقاً في صفحات هذا المصنَّف: سأدعه جانباً، باذلاً كل ما أُوتيت من أجل ذلك، وربما احتال معي وفاجأني، لذا فإني سأراقبه عن كثب». (ص9). كذلك حال بيير نورا بالنسبة إلى ميشليه وبروديل في كتابه «**مواقع الذاكرة**» خصوصاً في السلسلة الثالثة «الفرنساوات *Les France*». لقد ردَّ على تهمة التعصب القومي بأن وضع على ما جعله أقرب إلى اسم علم وهو «فرنساوية» الكينونة الوحيدة التي تشكِّل معاً صورة ثالوث علماني «الجمهورية. الأمة فرنسا (وات)»، ثم يضيف ما يلي، وهو يتظاهر أنه يتساءل: «هل لاحظتم أنَّ كل الكتب الكبرى لتاريخ فرنسا من إتيان باسكييه في القرن السادس عشر إلى ميشليه، ومن ميشليه إلى لافيس وبروديل إما أن تبدأ أو أن تنتهي باعتراف بالحب لفرنسا، كفعل إيمان؟ حب، إيمان، كلمتان تجنبتهما بعناية كي أستعيض عنهما بما يقتضيه العصر ووجهة النظر الإثنولوجية». («الأمة من دون القومية»، في «**الفضاءات والأزمنة**»، «**الدفاتر**»، أعداد 59 ـ 60 ـ 61، 1995، ص69).

ليس ذلك لولب مديح متحفظ، يعيد، حين نبعد كل مكر، الاستراتيجية المعلنة لِ **برنامج تاريخ لويس الرابع عشر**: «يجب مدح الملك في كل مكان، لكن إنْ جاز التعبير من دون مديح، عن طريق سرد قصة كل ما رأيناه يفعله أو يقوله أو يفكر فيه. . .»؟ أو لا يستمر بمتابعة الأمنية عينها بأن «ينتزع [الصفات والمدائح الرائعة التي يستحقها الملك] من فم القارئ، عن طريق الأشياء ذاتها»؟

إن المسألة تبدو أقل وقاحةً لو وضعنا بدل المديح الملامة وهي نقيضه في فئة الخطب اليقينية (البرهانية) بحسب تصنيف علم البلاغة (الخطابة) الذي تلقيناه من الأقدمين. أَلم تكن الملامة القصوى بصورتها التلطيفية غير المقبولة هي التي وصمت بالعار «الحل النهائي» وأثارت أعلاه أفكارنا حول «الحدود القصوى للتمثيل»؟ إن الأحداث الواقعة على الحدود القصوى التي تحدثنا عنها أَلا تحتل في خطابنا عينه القطب المقابل لقطب إشارات العظمة التي يذهب إليها المديح؟ تساوق مقلق في الحقيقة هو هذا التساوق الذي يضع ظهراً لظهر الملامة المطلقة التي ينزلها الضمير الأخلاقي بسياسة النازيين، والمديح المطلق الذي يوجِّهه الرعايا إلى مليكهم في البورتريه الخاصة به. . .

IV ـ التمثيل (الفعلي) [التمثيلانية]

تهدف هذه الفقرة الأخيرة إلى أن تكون في آنٍ واحد استعادةً للدرب الذي سرنا فيه في الفصل المعنون «التمثيل التاريخوي» وانفتاحاً لسؤال يتجاوز موارد الإبستيمولوجيا وكتابَة التاريخ ويقف على عتبة أنطولوجيا الوجود في التاريخ؛ ولهذه الأخيرة أحتفظ بالتعبير الوضع التاريخي.

إن كلمة التمثيل (الفعلي) أو تصور تختزن في ذاتها كل التوقعات، كل الالتزامات وكل الاستعصاءات المرتبطة بما نسميه في مكان آخر القصد أو القصدية التاريخوية: إنها تشير إلى الترقب المرتبط بالمعرفة التاريخية للبِنى التي تشكِّل إعادة بناء للمسار الماضي للأحداث. لقد أدخلنا أعلاه هذه الصلة تحت عنوان تحالف أو اتفاق بين الكاتب وبين القارئ. على خلاف التحالف بين مؤلف وبين قارئ لقصة خيالية الذي يقوم على الاتفاق المزدوج بتعليق انتظار أي وصف لواقع يتعدى اللغة، وفي المقابل المحافظة على اهتمام القارئ، إنَّ المؤلف والقارئ لنص

تاريخي يتفقان على أن المعالجة ستتناول أوضاعاً وأحداثاً وتشابكات وشخصيات قد كانت فعلاً في الماضي، أي قبل أن تكتب القصة، ولذا فإن اهتمام القارئ أو لذته تأتيان كعملية إضافية. أما المسألة المطروحة الآن فهي معرفة إن، وكيف، وإلى أي مدى يرضي المؤرخ التوقع والوعد، اللذين يحويهما هذا التحالف الاتفاق.

أود أن أشدد على ردَّين إضافيين. الرد الأول: إن الشبهة بأن الوعد لم يستوفَ ولم يكن في الإمكان الوفاء به، تبلغ ذروتها في مرحلة التمثيل، في اللحظة، وهذا من قبيل المفارقة، حتى يبدو المؤرخ أنه في أفضل حال كي يفي بقصد تمثيل الماضي: ألم يكن هذا القصد روح كل العمليات التي وضعت تحت عنوان التمثيل التاريخوي؟ أما الرد الثاني فهو أن الإجابة عن شبهة الخيانة لا تقوم فقط على لحظة التمثيل الأدبي، لكن في تمفصلها على اللحظتين السابقتين التفسير/الفهم والتوثيق، وإنْ نحن صعدنا إلى أعلى، في تمفصل التاريخ والذاكرة.

وبالفعل، فإن التوقع يبلغ ذروته في ما يخص مقدرة كتابة التاريخ في الوفاء لتحالف القراءة، مع مرحلة التمثيل التاريخوي. إن التمثيل يريد أن يكون تمثيلاً لِ . . . . إنْ كانت إنشاءات لمرحلة التفسير/الفهم تهدف إلى أن تشكِّل إعادة إنشاءات للماضي، فإن هذا القصد يبدو وكأنه قد قيل وكشف في المرحلة التمثيلية: أَوَ لسنا حين نروي وحين نخضع القصة المروية لمتطلبات الأسلوب، ولكي نتوج الكل، حين نضع أمام الأنظار، نصادق، أو لكي نستعمل تعبيراً لروجيه شارتييه، نعتمد الخطاب التاريخي[67]؟ يمكننا قول ذلك. ما كنت سمَّيته في كتابي **الزمان والسرد** «الاقتناع الصلب» الذي يحرك عمل المؤرخ هو نفسه يعرض أمام مرأى القارئ من طريق الكتابة الأدبية التي بفضل الدروب الثلاث التي تعبرها الواحدة بعد الأخرى وهي درب السردي والبلاغي والخيالي توقع العقود وتلتزم بشروطه. كيف يمكن للقصدية التاريخية ألاَّ تكون في ذروتها مع أنماط من الكتابة لا تكتفي بأن تعطي غطاء لسانياً لفهم الماضي الذي سبق له فتشكَّل واستعد قبل توظيفه في صور أدبية؟ بالفعل، فإن الأمر سيكون أسهل لو أن الشكل الكتابي لكتابة التاريخ لم يكن يساهم في قيمته المعرفية، لو أن عملية التفسير/الفهم كانت كاملة قبل أن تعرض

(67) ر. شارتييه، «التاريخ بين القصة والمعرفة»، في كتاب **على حافة الهاوية**، مصدر سابق، ص 93.

مكتوبة أمام جمهور من القراء. أما الآن وقد تخلينا عن اعتبار طريقة التعبير مجرد ثوب محايد وشفاف، موضوع على دلالة كاملة في معناها، كما استطاع هوسيرل أن يؤكده في مطلع كتابه **الأبحاث المنطقية**، الآن إذن وقد اعتدنا أن نعتبر الفكر واللغة لا ينفصلان، فإننا قد أصبحنا مستعدين أن نسمع تصريحات معارضة تماماً لهذا الإبعاد للغة، أي أنه في حالة الكتابة الأدبية للتاريخ تضيف السردية أنماط معقوليتها إلى أنماط عملية التفسير/الفهم، وبدورها فإن صور الأسلوب قد تبيَّنا أنها صور فكرية قابلة لأن تضيف بُعداً خاصاً بها من أجل توضيح المقروئية الخاصة بالقصص وسردها. باختصار، فإن كل الحركة التي كانت تحمل التفسير/الفهم نحو التمثيل الأدبي، وكل الحركة الداخلية إلى التمثيل الذي كان ينقل المقروئية نحو الرؤية، فإن هاتين الحركتين تريدان كما هو بيِّن أن تظلا في خدمة الطاقة العابرة للتمثيل التاريخوي. نعم، إن التمثيل التاريخوي بما هو كذلك كان عليه أن يشهد أن التحالف، الاتفاق مع القارئ يمكن للمؤرخ أن يفي به.

ومع ذلك. . .

ومع ذلك فإننا قد رأينا ازدياد المقاومة، تماماً مثل الغريزة الواقعية، التي يبديها الشكل الأدبي في اعتراضه على أي حمل خارجي في ما ليس ضمن حدود النص. إن الأشكال السردية حين أعطت للقصة سياجاً داخل الحبكة فقد حاولت أن تنتج معلولاً يشكل إغلاقاً، سياجاً لا يتناقص، حين يخدع الراوي توقع القارئ فيحاول أن يوهم هذا الأخير ببعض حيل اللاإغلاق. هكذا، فإن فعل السرد نفسه ينفصل عن هذا «الواقع» الذي قد وضع بين مزدوجين. مثل هذا الأثر ينبثق كما رأينا من لعبة صور الأسلوب حتى أنه يجعل الحد الفاصل بين القصة الخيالية وبين الواقع غير واضح المعالم، إذ إن هذه الصور تبدو مشاركة لكل ما هو مجرد حكاية استدلالية. تبلغ المفارقة ذروتها مع الاستراتيجيات التي تهدف إلى وضع الأمور أمام الأبصار، فبقدْر ما تحاول أن تظل ضمن الشبيه بالحقيقي تبقى قابلة لأن تجعل نقد رولان بارت مصيباً، هذا النقد الموجَّه ضد «مفعول الواقع». بهذا الصدد وحين يتعلق الأمر بالتاريخ الإفرادي الجزئي يمكننا أولاً أن نهنئ أنفسنا بمفعول التصديقية بالاقتراب التي تتولد بالفعل من قصص «قريبة من الناس»، ثم بعد التفكير، أن نتعجب من مفعول الغرابة الذي تثيره عمليات وصف دقتها نفسها

تجعلها غريبة بل أجنبية. هنا يجد القارئ نفسه في وضع فابريس (Fabrice)[*] في معركة واتِرلو (Waterloo)، حين كان غير قادر على تكوين فكرة عن المعركة نفسها، بل وأقل مقدرةً على إعطاء اسم لهذه المعركة يكون الاسم الذي سيحتفل به أولئك الذين يريدون استبدال «التفصيل» بلوحة رؤيويتها تشوِّش النظر إلى درجة العمى. وبحسب كلمة ج. روفيل «إن الصورة حين تقرأ من قريب جداً لا يكون من السهل تبيُّنها في السجادة[68]». هناك طريقة أخرى لوضع الأمور أمام الأبصار، مفعولها هو الإبعاد وفي الحد الأقصى النفي. إن الكتابة بمقاييس كبيرة، مثل الكتابة التي تتناول عهوداً تاريخية تخلق مفعولاً لا يمكن أن نسميه بصرياً، وهو مفعول الرؤية الإجمالية. إن سعة النظرة يحددها عندها امتدادها، كما نقول ذلك عن التِلِسْكُوب [مقراب الأجرام السماوية]. وهكذا تبرز إشكالية معاكسة للسابقة جاءت من التاريخ ذي السمات الكبرى. إغلاق جديد يهدد، وهو إغلاق القصص الكبرى الذي يميل إلى اللحاق بما يسمَّى les sagas والأساطير التأسيسية. منطق من نوع جديد يبرز بصمت، وقد حاول ف. ر. آنكرسميت أن يغلقه على نفسه[69]: إنه استعمال اسم العلم ـ الثورة الفرنسية، الحل النهائي إلخ هو أحد الإشارات المميَّزة لمنطلق الحلقة المفرغة الدائرية، وفي هذا المجال يعمل اسم العلم كفاعل منطقي لكل سلسلة الصفات التي تطوره إلى صيغ أحداث وبِنى

(*) Fabrice هو بطل رواية ستاندال Stendhal الشهيرة «ديربارما La Chartreuse de Parme» الصادرة عام 1839، فابريس لشدة إعجابه بنابليون التحق بجيشه وشارك في معركته الشهيرة واترلو (المترجم).

(68) جاك روفيل، «التاريخ الإفرادي والبناء الاجتماعي» في كتاب «**ألعاب المقاييس**»، مصدر سابق، ص 15 وما يليها، «مع مؤرخي التاريخ الإفرادي [. . .] لم يعد البحث عن شكل يقوم أساساً على خيار جمالي (حتى وإن لم يكن غائباً). يبدو لي أنه يتوقف على الاستكشافي وذلك بطريقة مزدوجة. إنه يدعو القارئ كي يشارك في بناء موضوع بحث، ويشركه في عملية تأويل». (المصدر السابق، ص 32 ـ 33). إنَّ المقارنة بالرواية بعد بروست وموزيل وجويس يدعونا إلى تفكير يتخطى الإطار الذي حددته الرواية الواقعية في القرن التاسع عشر: «إنَّ الصلة بين شكل للعرض وبين محتوى للمعارف قد صارت موضوع تساؤل علني». (المصدر نفسه، ص34). يثير المؤلف مفعول الشعور بالغربة بالنسبة إلى النموذج التأويلي للخطاب المهيمن: فابريس في واترلو «لا يدرك سوى الفوضى». (المصدر نفسه، ص35).

(69) ف. ر. آنكرسميت، **المنطق السردي**: **تحليل دلالي للغة المؤرخ**، مصدر سابق.

وشخصيات ومؤسسات. هذه الروايات، على ما يقوله آنكرسميت، تميل إلى المرجعية الذاتية إذ إن معنى اسم العلم لا يعطى في أي مكان آخر إلاً في سلسلة الصفات هذه. ينتج عن هذا عدم إمكانية مقارنة هذه الروايات في ما بينها مع أن من المفترض أنها تعالج الموضوع عينه، ومن ناحية ثانية تحويل الخصومة القائمة بين تواريخ مختلفة لهذه الروايات الكبيرة على المؤلفين بمفردهم. ألسنا نتكلم عن تاريخ الثورة الفرنسية بحسب ميشليه أو بحسب ماتييز (Mathiez) أو بحسب فوريه؟ وهكذا فإن المناقشة الإبستيمولوجية تجد نفسها وقد أبعدت إلى معسكر ما سنسميه في الفصل التالي التأويل، بمعنى محدود جداً حيث التشديد على التزام ذاتية المؤرخ: بالفعل ليس هناك سوى ميشليه واحد، وفوريه واحد في مواجهة الثورة الفرنسية الوحيدة[70].

هكذا تتقاطع بطريقة غير منتظرة شبهة الاغلاق المطبَّقة على القصص القصيرة والشبهة المطبَّقة على القصص ذات الأحجام الأكبر. في الحالة الأولى، تقيم الشبهة حاجزاً غير منظور بين الزوج الدال/المدلول وبين المُسند إليه (المرجع)، في الحالة الثانية، تحفر الشبهة هوة منطقية بين الواقع المزعوم وبين الحلقة التي يشكلها الفاعل المتشخصن Personnifié تقريباً وبين موكب الأحداث التي تصبغ عليه صفاته. وهكذا فإن الأنماط الأدبية التي كان من المفترض أن تُقنع القارئ

---

(70) إني أعالج بتوسع أكبر تحليل «**المنطق السردي: تحليل دلالي للغة المؤرخ**». وذلك في «الفلسفات النقدية للتاريخ: البحث، التفسير، الكتابة»، في كتاب «**المشاكل الفلسفية اليوم**»، مصدر سابق. هناك أشدد بالتتالي على دحض كل نظرية عن الحقيقة تقول بتوافق بين الرواية وبين شيء لا يمكننا إظهاره ـ التاكيد على التنافر بين الشكل السردي الراوي والحقيقة التي يُفترض أنها قد حصلت، وعلى القرابة بين الصلة القائمة بين النواة السردية والمفعول الذي يطور معناها والصلة التي يقول بها ليبنز بين «الجوهر» و «المحمولات» المعروفة بأنها ملازمة للجوهر؛ أخيراً، على اللجوء الإضافي إلى معايير محاولات بلوغ الدرجات القصوى للهدف في القصص الكبرى، مما يخفف من حدة المثالية التي ينادي بها المؤلف. وتبقى، في نظري، غير معالجة مسألة «الواقع الحقيقي» الذي تتواجه بسببه الروايات المتعددة بطريقة تجعلنا نقول عن إحداها إنها تعيد كتابة رواية سابقة تتعلق بالموضوع عينه. ماذا يعني الماضي، حين نعلن بأنَّ «الماضي نفسه لا يفرض الطرق التي يجب أن يكون فيها ممثلاً»؟ أَوَليس الخطأ هنا هو أننا نريد أن نلحق مباشرة بالروايات ذات الحجم الكبير عامل صدق، من دون الأخذ بعين الاعتبار بالمنظومات الجزئية التي تعود إلى العملية الوثائقية ولا التفسيرات المحدودة بفترات أقصر؟

بحقيقة واقع الظروف والبِنى والأحداث الممثَّلة أمامه تصبح موضوع شبهة في أنها تُسيءُ استعمال ثقة القارئ حين تلغي الحد الفاصل بين إقناع المرء وجعله يصدق. إن مثل هذه الإهانة لا يمكن إلاَّ أن تثير رداً قوياً يحوِّل إلى احتجاج الإقرار العفوي الذي يلصقه المؤرخ الصادق بعمل مصنوع جيداً. هذا الاحتجاج يلتقي بطريقة غير متوقعة الإعلان الهادئ لرانكِه حين اقترح أنه يقول الأحداث «كما قد وقعت بالفعل في الماضي».

لكن كيف يمكننا عندها أن نخلِّص مثل هذا الاحتجاج من السذاجة؟ يبدو لي أن الإجابة تكمن في الإقرار التالي: بعد وضع الأنماط التمثيلية التي تعطي للقصدية التاريخية شكلها الأدبي موضع التساؤل، فإن الطريقة الوحيدة المسؤولة كي يتغلب الإقرار بالواقع الحقيقي على شبهة عدم الملاءمة هي في وضع المرحلة الكتابية في مكانها بالنسبة إلى المرحلتين السابقتين، مرحلة التفسير والفهم ومرحلة البرهان الوثائقي. بعبارةٍ أخرى، فقط معاً الكتابة والتفسير ـ الفهم والبرهان الوثائقي يمكنها أن تعتمد طموح الخطاب التاريخي في بلوغ الحقيقة[71]. وحدها حركة إرجاع فن الكتابة إلى «تقنيات البحث» وإلى «العمليات النقدية» كفيلة بأن تقيِّد الاحتجاج إلى درجة الإقرار وقد أصبح نقدياً.

هل نعود من جديد إلى طرح قضية الشبهة متسلحين بجملة ر. بارت التي استعملها هـ. وايت كسخرية في كتابه **محتوى الشكل**: «الواقعة ليس لها على

(71) هذه هي الأطروحة التي ينادي بها ر. شارتييه في نهاية مناقشته لمصنَّفات هايدن وايت؛ هذا الأخير، كما نذكر، يعتقد بعدم القدرة على تخطي مقاربة سيميائية تضع موضع التساؤل يقينية الشهادات حول الأحداث بالتالي تسمح لنا بأن «نهمل مسألة أمانة النص، موضوعيته». (محتوى الشكل، مصدر سابق، ص 192، وقد ورد الاستشهاد في كتاب **على حافة الهاوية**، مصدر سابق، ص 123). وقد ردَّ ر. شارتييه: «إنَّ صنع تاريخ التاريخ لا يعني فهم كيف أنَّ المؤرخين، في كل تشكيل تاريخي معيَّن، يستعملون تقنيات أبحاث وعمليات نقدية تعطي بالضبط لخطابهم، وبطريقة غير متساوية، هذه «الأمانة» وهذه «الموضوعية»؟» (المصدر نفسه، ص 123). يعلن ر. شارتييه في مكانٍ آخر: «إنَّ اعتبار كتابة التاريخ، وهذا أمر محق، تنتمي إلى فئة القصص لا يعني اعتبار قصده ببلوغ الصدق والحقيقة مجرد وهم، هذه الحقيقة التي تفهم على أنها التمثيل المتطابق مع ما كان». (**الفلسفة والتاريخ: حوار**، في ف. بيداريدا، **التاريخ ومهنة المؤرخ في فرنسا**، 1945 ـ 1995، مصدر سابق، ص163).

الإطلاق سوى وجود لساني»؟ ألم اقترح أنا نفسي، حين عالجت الواقعة التاريخية، التمييز بين الجملة القائلة «واقعة أن. . .» من الحدث نفسه[72]؟ إن الواقعية النقدية المعلنة هنا مضطرة إلى أن تقوم بخطوة تسبق قضية الواقعة وأن تستحضر البُعد الشهادي للوثيقة. بالفعل، ففي قلب البرهان الوثائقي تتعرض قوة الشهادة للاختبار. وأنا لا أرى أنه يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من التصريح الثلاثي للشاهد: 1) كنت هناك؛ 2) صدقوني؛ 3) إن كنتم لا تصدقوني فاسألوا غيري. هل نسخر من الواقعية الساذجة للشهادة؟ يمكننا ذلك، غير أن ذلك يتناسى أن بذرة النقد تزرع في الشهادة الحية[73]، أن نقد الشهادة يشمل رويداً رويداً حلقة الوثائق بأكملها حتى الأحجية الأخيرة لما يُعطى تحت اسم الأثر، كما لو أنه المفعول ـ الإشارة لسببه. لقد حدث لي أن قلت إننا لا نملك أفضل من الذاكرة لنتأكد من صحة واقع ذكرياتنا. ونقول الآن: إننا لا نملك أفضل من الشهادة ونقد الشهادة من أجل اعتماد التمثيل التاريخوي للماضي.

إنني حتى الآن لم ألفظ كلمة «الحقيقة»، ولا أنا جازفت بقول أي تأكيد يتعلق بالحقيقة في التاريخ. وذلك على الرغم من أنني قد وعدت في مطلع هذا الكتاب أن أقارن الحقيقة المزعومة للتمثيل التاريخي للماضي بالأمانة المفترضة للتمثيل الذاكري.

ماذا تضيف كلمة «الحقيقة» إلى كلمة «التمثيل» (الفعلي)؟ تأكيد جسور يضع خطاب التاريخ ليس فقط في علاقة بالذاكرة، كما سنرى في الفصل المقبل، ولكن كذلك في علاقة بالعلوم الاخرى، العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة. إن معنى طموح التاريخ بالوصول إلى الحقيقة لا يتجلى إلاً بالمقارنة بطموح هذه العلوم الأخرى لبلوغ الحقيقة. هنا تبرز معايير للتأهل لمثل هذا الطموح. من الواضح أن الماضي نفسه هو موضوع الرهان المرجعي لمثل هذا الطموح. هل من الممكن تحديد هذا الرهان المرجعي بعبارات أخرى غير عبارات التناسب والتطابق؟ وأن نسمِّي واقعياً

(72) انظر أعلاه: ص 271 ـ 274.

(73) إننا لا نشدد كفايةً إطلاقاً على المنعطف النقدي الذي مثَّلته لكتابة التاريخ المشادة الشهيرة التي قامت حول **تقدمة قسطنطين**. كارلو جينزبورغ، تقديم لكتاب لورنزو فالا، **تقدمة قسطنطين**، مصدر سابق، صفحة XXI-IX.

حقيقياً ما يتطابق مع لحظة تأكيد التمثيل؟ لا يبدو أن الأمر كذلك، وإلاّ جازفنا بالتخلي عن مسألة الحقيقة نفسها. إن التمثيل له مقابل يقف في وجهه Gegenüber، وذلك بحسب تعبير اقتبسته في كتابي **الزمان والسرد** من ك. هويسي (Heussi)[74]. ولقد خاطرت كذلك بأن تكلمت عن النيابة lieutenance كي أعرف بدقة نمط الحقيقة الخاص بالتمثيل (الفعلي) représentance حتى أني اعتبرت هذين التعبيرين مرادفين[75]. غير أننا نرى بطريقة أفضل أي أفكار لمفهوم التطابق قد طرحت جانباً، من دون أن نرى ما الذي يميِّز هذا المفهوم بالنسبة إلى استعمالات الكلمة «تطابق» في مناطق أخرى من المعرفة. إن أول شيء مستبعد بشكلٍ ظاهر هو نظرية الصورة picture theory التي تجعل التطابق نوعاً من نسخة محاكاة. علينا أن نقول أيضاً إننا لم نتخلص إطلاقاً تماماً من هذا الشبح، إذ إن فكرة المشابهة تبدو من الصعب طردها من دون أن نترك بقايا: ألم يأخذ أفلاطون كل المناقشة حول الأيقونة إلى طريق تمييز داخل فن المحاكاة، حين ميَّز بين محاكاتَين، محاكاة أيقونية بالفعل ومحاكاة خيالية؟ ولكن من أجل أن تغطي المحاكاة الخيالي يجب أن تتميز عن تكرار العينه [ما هو عينه] بصيغة النسخة؛ على المحاكاة أن تتضمَّن حداً أدنى من المغايرة إن شاءت أن تغطي مساحات واسعة. على كل حال، فإن القصة لا تشبه الحدث الذي ترويه؛ ولقد كرر هذه الحقيقة مراراً أنصار المذهب السردي الأكثر إقناعاً. هذه المغايرة في حدها الأدنى هي التي يحترمها الاستعمال الأرسطي للمحاكاة كما وردت في كتاب **في الشعر**. واقتفاء لأثر أرسطو فقد حاولت أنا نفسي في الماضي أن أصوغ موارد المحاكاة في الخطاب السردي في القالب الثلاثي للمحاكاة: التصور السابق، والتصور، وإعادة التصور. ومع هذه الأخيرة تبلغ المسافة بين المحاكاة والتقليد ـ النسخة حدها الأكبر، يبقى لغز التطابق الخاص بالمحاكاة المتعلقة بإعادة التصوير. علينا أن نعترف بأن مفهومي المقابل والنيابة عن، يشكّلان بالأحرى اسم المشكلة أكثر مما

(74) ك. هويسي، «**أزمة التاريخانية**» توبنغن، موهر، 1932، انظر: «**الزمان والسرد**»، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص253. [ص212 في الترجمة العربية].

(75) لقد وجدت في المفردات الألمانية سنداً لي مع التمييز بين Vertretung «النيابة عن» وVorstellung [التمثُّل التصور] وكلمة Lieutenance تترجم الألمانية Vertretung [النيابة عن] (**الزمان والسرد**، مصدر سابق، ص253) [ص212 في الترجمة العربية].

يشكِّلان اسم الحل. لقد اكتفيت في **الزمان والسرد** الجزء الثالث باقتراح «تمفصل مفهومي» للغز التطابق بالنيابة عن[76]. بهذه المحاولة وهي جد ميتاتاريخية جربت أن أنقذ ما يجب إنقاذه من صيغة رانكِه التي تقول إنَّ مهمة التاريخ ليست «أن تحكم على التاريخ» ولكن أن تبيِّن الأحداث «كما جرت في الفعل». «كما» هنا في صيغة رانكِه لا تشير في الواقع إلى شيء آخرٍ إلاَّ ما أسميه وظيفة النيابة عن أن التعبير «حصل في الواقع» يبقى هكذا ملازماً للتعبير «كما» جرى بالفعل.

ليس عليَّ اليوم أن أغيِّر أي شيء من محاولة التفسير هذه المتعلقة بمفهوم التمثيل ـ النيابة عن. إني أرغب بالأحرى في أن أتعامل مع لغز آخر يبدو لي أنه يقيم في قلب علاقة التطابق المفترضة بين التمثيل التاريخوي وبين الماضي. إننا نتذكر أن أرسطو في نظريته حول الذاكرة يميز الذكرى عن الصورة بشكل عام (أيقونة) عن طريق علامة السبق (قبل). ويمكننا عند ذلك أن نتساءل عما حل بديالكتيك الحضور والغياب المكوِّن للصورة حين يطبَّق على نظام التاريخ مع شرط أسبقية الماضي بالنسبة إلى القصة التي تقام عنه.

يمكننا قول ما يلي: إن التمثيل التاريخوي هو فعلاً صورة حاضرة عن شيء غائب؛ غير أن الشيء الغائب يتضاعف هو نفسه فيصبح ثلاثياً ووجوداً للماضي. أشياء الماضي أُلغيت، غير أن أحداً لا يستطيع أن يفعل بحيث لا تكون قد وقعت. [أن يلغي أنها قد وقعت]. إن هذا الوضع المزدوج للماضي هو الذي يُعبِّر عنه العديد من اللغات عن طريق لعبة مرهفة لأزمنة الفعل وظرف الزمان. إننا نقول

(76) يلعب هذا التمفصل المفهومي على ديالكتيك منقول من ديالكتيك «الأجناس الكبرى» الموجود في الحوارات الأفلاطونية الأخيرة. ولقد اخترت منها «العين والغير (الآخر) والمثيل». وتحت إشارة العينه Du Même وضعت فكرة تكرار فعل الماضي بحسب كولنغوود. وتحت إشارة الآخر الدفاع عن الاختلاف والغياب، حيث تقاطعت مع بول فين وكتابه «**جردة الاختلافات**» وكذلك ميشال دو سيرتو وإلحاحه على الماضي بوصفه «غائباً عن التاريخ». وتحت إشارة المثيل، وضعت المقاربة المجازية لهايدن وايت. ولقد قرَّبت عندها تحليل «كما» من صيغة رانكه «كما حصل بالفعل»، من تحليل «بوصفه» في الفصل النهائي من كتابي «**الاستعارة الحية**» حيث وصلت «رؤيته بوصفه» على الصعيد الدلالي بِ «الوجود بوصفه» على الصعيد الأنطولوجي. وهكذا فقد أصبح من الحكمة الكلام عن «إعادة الوصف المجازي» للماضي عن طريق التاريخ.

بالفرنسية إن شيئاً ما لم يعد بعدُ، ولكنه قد كان سابقاً. وليس من غير المقبول القول إن « قد كان سابقاً» يشكل المرجع المستهدف من خلال «لم يعد بعدُ». وهكذا فإن الغياب يتضاعف بين الغياب كاستهداف للصورة الحاضرة وبين غياب أشياء الماضي بما هي أشياء مضت بالنسبة إلى «قد كانت سابقاً». وهكذا فإن سابقاً يعني «الواقع الحقيقي» ولكنه واقع الماضي. في هذه النقطة، تجاور إبستيمولوجيا التاريخ أنطولوجيا الوجود ـ في ـ العالم. إني أسمِّي الوضع التاريخي هذا النظام للوجود الموضوع تحت إشارة الماضي بوصفه لم يعد بعد اليوم، وقد كان سابقاً، إن الحماس الإثباتي للتمثيل التاريخوي بما هو تمثيل (فعلي) لا يستمد سلطته إلّا من إيجابية «قد كان سابقاً» المستهدفة من خلال سلبية «لم يعد بعد اليوم». علينا أن نعترف هنا أن إبستيمولوجيا عملية كتابة التاريخ تصل إلى حدها الأقصى الداخلي حين تشارف على حدودها حدود أنطولوجيا الوجود التاريخي[77].

---

(77) بعد إعادة القراءة فإنَّ المفهوم الأكثر إشكاليةً لكل الجزء الثاني هو مفهوم التمثيل الذي اختبرته مرة أولى في كتابي «**الزمان والسرد**». هل هو فقط اسم مشكلة أخذت على أنها الحل أو ما هو أسوأ مجرد ذريعة. على كل حال إنه ليس ثمرة ارتجال. إذ إنَّ له تاريخاً طويلاً معجمياً ودلالياً سابقاً لكتابة التاريخ.

(أ) إنَّ جده القديم المفهوم الروماني للتمثيل الذي كان يعني النيابة الشرعية التي يمارسها ممثلون بيِّنون لسلطة «ممثلة». المندوب هذا الذي ينوب يمارس حقوقه غير أنه يخضع للشخص الممثَّل. وحين التقى بالتصور المسيحي للتجسد [يسوع المسيح حين أصبح إنساناً] اكتسب المفهوم قوة جديدة، هي قوة حضور ممثَّل للالٰهي، ويجد هذا الحضور محيط تعبيره في الطقس الكنسي وفي المسرح الديني.

(ب) تمرُّ الكلمة من اللغة اللاتينية الكلاسكية إلى الألمانية عن طريق الكلمة Vertretung وهي ترجمة حرفية للكلمة اللاتينية Repraesentatio (إنَّ المترجمين الفرنسيين لكتاب «**الحقيقة والمنهج**» للألماني هـ.ج. غادامير، باريس، سوي، 1996 يترجمون كلمة Vertretung الألمانية و Repraesentatio اللاتينية بالتعبير Représentation - suppléance [ص146] [التمثيل ـ النيابة عن]. كان يمكننا أن نقول كذلك Représentation vicaire تمثيل ـ وكيل، كما يمكننا الاحتفاظ بالكلمة اللاتينية) [صدرت الطبعة العربية، تر: حسن ناظم وَعلي حاكم صالح، عن دار أويا، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2007] في سياق علم التأويل المطبَّق على الأعمال الأدبية، فإنَّ «النيابة عن» تكمل تحررها من وصاية التمثيل بمعنى التمثُّل الذاتي صاحب المظهر (أو بالأصح الظهور) في الروح وبها، كما هو الحال عند كانط وفي تقليد الفلسفة الترنسندنتالية. هنا تظل الظاهرة تتعارض مع «الشيء في ذاته» الذي لا يظهر. يعالج غادامير معالجة مطوَّلة فكرة النيابة عن أو الوكالة بأن يعيد لها «كفاءتها الأنطولوجية» =

= (ص139). هذه الكلمة تلحق هنا بإشكالية أوسع لكلمة Darstellung [التمثيل، التقديم] التي تترجم إلى الفرنسية بكلمة Présentation [تمثيل، تقديم] بمعنى العرض، الاستعراض الإظهار لكائن كان ضمناً. لهذا الموضوع تكرس كل علم التأويل عند غادامير الخاص بالعمل الفني. إنَّ الزوج استعراض/ تمثيل ينتقل بهذه الطريقة من اللعبة الطقوسية الدينية إلى اللعبة الجمالية حول المفهوم/النواة للصورة Bild (صورة، لوحة). إنَّ المفهومين مع ذلك لم يكتسبا الطابع الجمالي، على الأقل بالمعنى المحدد لانكفاءٍ على التجربة المعاشة Erlebnis. على عكس ذلك تماماً فإنَّ الحقل الجمالي بكامله تحت قيادة الصورة/ اللوحة Bild هو الذي يستعيد مرتبته الأنطولوجية مع المراهنة على «الوجود الحقيقي الصحيح للعمل الفني» (ص87 وما يليها). بالفعل، إنَّ الصورة/ اللوحة هي بحسب غادامير أكثر من مجرد نسخة Abbild، إنها المندوب لتمثيل «نموذج» (Ur-bild) مأخوذاً بالمعنى الواسع لمجموع أنماط الوجود في العالم بصورة صبغة عاطفية لأشخاص خيالية أو حقيقية، ولأعمال وحبكات إلخ. المهم في هذا «المسار الأنطولوجي» هو أنَّ تبعية الصورة نحو نموذجها قد عوَّض عنها «الزيادة في الوجود» التي تضفيها الصورة بالمقابل على النموذج: يلح غادامير على أنَّ «النموذج يدين للصورة وحدها في أنه قد تحول إلى صورة، على الرغم من أن الصورة ليست أي شيء آخر سوى تمظهر النموذج». (ص147).

ج) على هذه الخلفية يجب أن نضع محاولة نقل «التمثيل ـ النيابة عن» من الحلقة الجمالية إلى حلقة كتابة التاريخ، ومعها للإشكالية الكاملة للتمثيل ـ النيابة عن. هناك معلَّم قد وضع في هذا الاتجاه عن طريق المكوِّن الإيقوني للذكرى. هذه الأخيرة تنتمي بالطبع على كل حال، وبحسب غادامير إلى إشكالية الإشارة والدلالة، ص158: تشير الذكرى إلى الماضي، غير أنها تشير إليه بتصويره. أَوَلسنا هنا أمام المسلَّمة التي تحملها الأيقونة اليونانية؟ أَوَلسنا نتكلم مع برغسون عن الذكرى ـ الصورة؟ أَوَلسنا نعطي إلى القصة وإلى وضعها ضمن إطار تصويري السلطة بإضافة الرؤية إلى مقروئية الحبكة؟ هنا يصبح من الممكن أن نوسع إلى الذكرى ـ الصورة إشكالية التمثيل ـ النيابة عن وأن نضيف إليها فكرة «الوجود الإضافي» الذي منحناه في البداية للعمل الفني. ومع الذكرى كذلك «يتوصل الممثل إلى وجوده عينه: إنه يتلقى إضافة في الوجود». (ص158). إنَّ ما ازداد هنا بفضل التمثيل المصوَّر هو انتماء الحدث نفسه إلى الماضي.

د) بقي علينا أن نقطع ما تبقى من الطريق: من الذكرى إلى التمثيل التاريخوي. إنَّ الأطروحة هنا هي أنَّ الانتماء إلى الأدب وبالتالي إلى حقل الكتابة، لا يضع أي حد لتوسيع إشكالية التمثيل ـ النيابة عن. من الشفاهة إلى الكتابة تظل البِنية الأنطولوجية للتمثيل تطالب بحقها. إنَّ كل التأويلية النصية تصطف تحت موضوع زيادة الوجود المطبَّقة على العمل الفني. علينا في هذا الصدد أن نتخلى عن الفكرة المُغرية في الوهلة الأولى القائلة باستعادة الفكر الأصلي عن طريق التفسير، وهي فكرة بقيت، على ما يعتقد غادامير المسلَّمة الخفية لشلايرماخر (ص172). عكس ذلك، فإنَّ هيغل يعي تماماً عجز كل استعادة. ويكفي أن نشير إلى المقطع الشهير من كتاب «**فينومينولوجيا** =

= **الروح**» (الترجمة الفرنسية لهيبُّوليت، المجلد الثاني، 261) حول أُفول الحياة القديمة و«دين الفن»: «إنْ اعمال ربات الفنون [. . .] قد غدت بعد اليوم ما هي عليه بالنسبة لنا: ثمرات جميلة مقتلعة من الشجرة؛ هناك قدر صديق قدمها لنا، مثلما تقدم صبية هذه الثمرات: لم تعد هناك الحياة الفعلية لحضورها. . .» إنَّ أي استعادة أعجز من أن تعوِّض هذه الخسارة: حين نضع من جديد الأعمال في سياقها التاريخي نستعيد معها علاقة هي ليست علاقة حياة بل مجرد تمثُّل. والمهمة الحقيقية للروح المفكر مغايرة تماماً: أنْ تكون الروح ممثلاً على نمط أسمى. إنَّ الاستبطان قد بدأ بتنفيذ مثل هذه المهمة. ويختتم غادامير قائلاً: «هنا ينسف هيغل الإطار الذي طرحت فيه قضية الفهم عند شلايرماخر». («**الحقيقة والمنهج**»، مصدر سابق، ص173).

هـ) هذه هي القصة الطويلة للتمثيل ـ النيابة عن التي أميِّزها خلف مفهوم التمثيل (الفعلي) [التمثيلانية] [représentance] في التاريخ الذي أجعل من نفسي محاميه. لكن لماذا، على الرغم من وجود سلف لامع ظلت فكرة التمثيل ـ النيابة، التمثيل الفعلي [التمثيلانية] إشكالية؟ إنَّ سبباً أول لهذه الأزمة يكمن في أنها تأتي في نقطة تمفصل الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا. والحال فإنَّ استباقات أنطولوجيا الوضع التاريخي كما سنتناولها في الجزء الثالث، من الممكن التنديد بها على أنها تدخلات للميتافيزيقا في ميدان العلوم الإنسانية، يقوم بها مشتغلون بالتاريخ همهم إبعاد كل شبهة بالعودة إلى «فلسفة التاريخ». بالنسبة إليَّ، فإني أتحمل هذه المجازفة وفي فكري أنَّ الرفض يأخذ بعين الاعتبار في اللحظة المناسبة قضايا تعود إلى تأويلية الوضع التاريخي تحكم علينا أن نبقي من دون أي توضيح وضع ما يقول عن نفسه بحق أنه «مذهب واقعي نقدي» يمارس على حدود إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. وإذا نظرنا إلى ما هو أبعد من مشاحنات المنهج يبرز سبب أعمق يتعلَّق بطبيعة المعضلة المطروحة لتمثيل الماضي في التاريخ. لماذا يبدو مفهوم التمثيل غير شفاف إنْ لم يكن بسبب أنَّ ظاهرة التحقق التي تميِّز علاقة الذاكرة بالماضي عن كل علاقة أخرى ليس لها من مقابل على صعيد التاريخ؟ هذا الاختلاف الذي لا يمكن اختزاله يقع في دائرة عدم التعرف إليه حين يمتد التمثيل ـ النيابة الخاص بالعمل الفني إلى الذكرى وإلى كتابة التاريخ. والحال فإن هذا التباين يستمر قائماً بأفكارنا اللاحقة حول علاقات الذاكرة بالتاريخ: إن اللغز الماضي هو في النهاية لغز معرفة من دون تحقق وتعرف. هل يعني ذلك إذاً ان التمثيل التاريخوي يظل بكل بساطة ناقصاً بالنسبة إلى ما سأعتبره في فاتحة الخاتمة المعجزة الصغيرة للذاكرة؟ إن هذا يعني أن ننسى المنقلب الإيجابي للتمثيل ـ النيابة أي الزيادة في الوجود التي يمنحها لهذا الذي يمثِّله. بل إنه بالنسبة لي تبلغ هذه الزيادة في الدلالة ذروتها مع التمثيل التاريخوي، وذلك بالضبط بسبب عدم وجود حدسية. والحال أنَّ هذا الفائض في المعنى هو ثمرة مجموع عمليات كتابة التاريخ. لهذا علينا أن نسجله لصالح البُعد للتاريخ. إنَّ فكرة التمثيل (الفعلي) [التمثيلانية] تصبح عندها أقل الطرق سوءاً كي نُحْيي مبادرةً تعيد البناء وهي وحدها المتوفرة لخدمة الحقيقة في التاريخ.

III

الوضع التاريخي

إن فحص عملية كتابة التاريخ على الصعيد الإبستيمولوجي قد تمّت. لقد قمنا بها من خلال اللحظات الثلاث للأرشيف والتفسير/الفهم والتمثيل التاريخي. ونفتتح الآن تفكيراً من الدرجة الثانية يتعلق بشروط إمكانية هذا الخطاب. وهو تفكير مُعدٌّ لأن يحتل مكان الفلسفة التأملية للتاريخ بالمعنى المزدوج لتاريخ العالم وتاريخ العقل. ومجموع هذه الاعتبارات العائدة إلى هذا التفكير قد وضعناها تحت عنوان **علم التأويل** بالمعنى الأعم لفحص أنماط الفهم القائمة في المعارف ذات التوجه الموضوعي. ما معنى الفهم على النمط التاريخي؟ هذا هو السؤال الأشمل الذي يفتتح هذه الحلقة الجديدة للتحاليل.

وهو يميِّز نوعين من الاستقصاءات، وينقسم هذين إلى منقلبين، منقلب نقدي ومنقلب أنطولوجي.

على المنقلب النقدي يقوم التفكير على فرض حدود لكل ادعاء شمولاني متعلق بالمعرفة التاريخية؛ وهو يستهدف بعض أنماط الغرور التأملي الذي يحل خطاب التاريخ على الانكفاء على ذاته كي يُنَصِّب نفسه خطاباً للتاريخ في ذاته يعرف ذاته بذاته. وفي هذا الصدد عينه يعادل هذا الفحص النقدي التحقق من صحة العمليات المموضعة (التي تعود إلى الإبستيمولوجيا) التي تتحكم في كتابة التاريخ (الفصل الأول).

وعلى المنقلب الأنطولوجي يتعهد علم التأويل أن تكون مهمته ارتياد المسلَّمات التي يمكن أن نسميها وجودانية existentiales سواءٌ تعلَّقت بالمعرفة الفعلية لكتابة التاريخ أو بالخطاب النقدي السابق. إنها وجودانية بمعنى أنها تبني طريقة الوجود الخاصة، طريقة وجودنا في العالم وكوننا فيه، هذا الوجود الذي هو

كل واحد منا. وهي تهم بالدرجة الأولى الوضع التاريخي الذي لا يمكن تخطيه لهذا الكائن. ولكي نصف هذا الوضع التاريخي كان في إمكاننا أن نستعمل بصفة رمزية تعبير تاريخانية Historicité، لكن إن كنت لا أقترحه فذلك بسبب الالتباسات التي أحاطت بتاريخه الطويل نسبياً والتي سأوضحها. هناك سبب أعمق يجعلني أُفضِّل التعبير «الوضع التاريخي». وبكلمة وضع أقصد أمرين: من ناحية، أقصد ظرفاً يجد فيه كل واحد منا أنه متورط في كل مرة، هنا كان باسكال سيقول «إنه محبوس فيه»، ومن ناحية أخرى، أقصد شرطية، بمعنى شرط إمكانية منزلة أنطولوجية، أو كما قلنا لتونا منزلة وجودانية بالنسبة إلى مقولات علم التأويل النقدي. إننا نصنع التاريخ، ونعمل تاريخاً لأننا تاريخيون (الفصل 2).

إن تماسك مشروعنا يستند إلى ضرورة المرور المزدوج من المعرفة التاريخية إلى التأويلية النقدية ومن هذه إلى التأويلية الأنطولوجية. لا يمكن البرهنة على هذه الضرورة بطريقة قبْلية a priori: إنها لا تنبثق إلاَّ من خلال تحقيقها الذي يساوي وضعها في الاختبار. إن التمفصل المفترض يظل حتى النهاية مجرد فرضية عمل.

لقد فكرت في أن أُنهي الجزء الثالث من هذا الكتاب باستكشاف لظاهرة النسيان. والكلمة موجودة في عنوان هذا المصنّف على قدم المساواة مع الذاكرة والتاريخ. ولهذه الظاهرة بالفعل الاتساع الذي للفئتين الكبيرتين الخاصتين بالظواهر المتعلقة بالماضي: إنه الماضي في بُعده المزدوج الذاكري والتاريخي هو الذي نفقده في النسيان؛ إن هدم أرشيف أو متحف أو مدينة ـ وهي شهود التاريخ الماضي ـ يساوي النسيان. هناك نسيان حيث كان هناك أثر. غير أن النسيان ليس فقط عدو الذاكرة والتاريخ. إن واحدة من الأطروحات التي أتعلق بها كثيراً تقول إن هناك كذلك نسياناً احتياطياً يجعل منه مورداً للذاكرة وللتاريخ من دون أن يكون من الممكن إقامة جردة في حرب العمالقة هذه. هذا التكافؤ المزدوج للنسيان لا يُفهم إلاَّ إذا حملنا كل إشكالية النسيان إلى مستوى الوضع التاريخي الملازم لمجموع علاقتنا بالزمان. إن النسيان هو رمز هشاشة الوضع التاريخي بأكمله. إن هذا الاعتبار يبرِّر مكان الفصل حول النسيان في القسم التأويلي لهذا الكتاب وذلك بعد التأويلية الأنطولوجية. إن العبور من إشكالية إلى أخرى تحضِّرها مراجعة مجمل العلاقات بين الذاكرة وبين التاريخ في القسم الأخير من الفصل السابق. وهكذا تغلق مع الفصل الخاص بالنسيان الثلاثية الموضوعة في رأس هذا الكتاب (الفصل 3).

مع ذلك ينقصنا شريك في هذا البحث: الغفران. بمعنى ما، الغفران يشكّل زوجاً مع النسيان: أَوَليس هو نوعاً من النسيان السعيد؟ وبشكل أعمق، أَوَ ليس هو صورة ذاكرة متصالحة؟ بالطبع. غير أن هناك سببين دفعاني إلى أن أكمل البحث عنه بمعنى معيَّن خارج نص الكتاب، بصيغة خاتمة.

من جهة، يشير الغفران إلى الذنب والعقاب، والحالة هذه، إن مجمل تحاليلنا تجنبت هذه الإشكالية. إن قضية الذاكرة كانت بشكل أساسي قضية الوفاء للماضي؛ والحال إن الشعور بالذنب يظهر كمكوِّن إضافي بالنسبة إلى التحقق من صور الماضي. لذا كان يجب وضعه جانباً، كما فعلت سابقاً مع الخطيئة حين ألَّفت كتابي «**فلسفة الإرادة**». إن الأمر لا يختلف مع التاريخ: إن رهانه هو الحقيقة في علاقتها النقدية لوفاء الذاكرة. بالطبع، لم يكن في استطاعتنا ألاَّ نتكلم عن الجرائم الكبرى في القرن العشرين؛ غير أن المؤرخ ليس هو الذي يطلق عليها مثل هذا الوصف: إن التنديد الذي يقع عليها والذي يعتبرها غير مقبولة ـ أي تلطيف! ـ قد نطق به المواطن، والمؤرخ وهذا أمر حقيقي، لا يتوقف عن أن يكون مواطناً. غير أن الصعوبة تكمن بالضبط في ممارسة الحكم التاريخي بروح عدم التحيز وذلك باسم الإدانة الأخلاقية. أما بالنسبة إلى البحث حول الوضع التاريخي فإنه يجاور هو أيضاً ظاهرة الشعور بالذنب بالتالي الغفران. غير أنه يفرض على نفسه ألاَّ يتخطى هذه العتبة وأن يكوِّن فكرة المديونية بمعنى التبعية لإرث تلقاه، بغض النظر عن كل اتهام.

سبب آخر: إن كان هناك من ناحية شعور بالذنب يلقي بثقله على الوجود مديناً فهناك من ناحية ثانية الغفران الذي يعرض نفسه على أنه الأفق الإسكاتولوجي (المتعلق بالآخرة وبالمعاد) لكل إشكالية الذاكرة والتاريخ والنسيان. عدم التجانس في الأصل لا ينفي أن الغفران يطبع شاراته على كل هيئات الماضي: بهذا المعنى يعرض نفسه على أنه الأفق المشترك لتحقيقها. غير أن هذه المقاربة للإسكاتون Eskhaton (للآخرة، للمعاد، للحياة الأخرى) لا تضمن أي نهاية سعيدة (happy end) لمشروعنا برمته: لهذا فإننا لن نتناول إلاَّ الغفران الصعب (الخاتمة).

عبء التاريخ واللاتاريخي

لقد شئنا أن نضع على حدة، على هامش إبستيمولوجيا التاريخ وأنطولوجياه، مساهمة نيتشه في المناقشة. إن الاعتبار الثاني من كتاب **اعتبارات في غير زمانها** الذي نشره نيتشه عام 1872، حين كان أستاذ فقه اللغة الكلاسيكي في جامعة بال (Bâle) (بازل) لا يقدم شيئاً للفحص النقدي للعملية التاريخية، وكذلك لا شيء لفلسفة التاريخ السابقة لهيغل أو التي أتت بعده. هذا الاعتبار هو في غير زمانه بمعنى أنه لا يقدم شيئاً في مواجهة إرباكات ثقافة هي في مجملها تاريخية سوى مخرج من التاريخي موضوع تحت الاسم الغامض اللاتاريخي. ويمكننا أن نقرأ على هذا العلم اللاهب الشعار البرنامج: «في منفعة ومضار التاريخ بالنسبة إلى الحياة»[1]. إن القراءة التي اقترحها للاعتبار الثاني من **اعتبارات في غير زمانها** لنيتشه استوحيتها من الأسلوب عينه لهذه المقالة: إن لهجتها شديدة منتظمة مع موضوع متشدد هو تشدد التاريخ. وبهذه الصفة علينا مقارنته في مطلع هذا الجزء الثالث من كتابنا، مع أسطورة **فيدروس** التي تقدمت الجزء الثاني، وسماعٍ صداها. رسمت هنا حلقة: إن القراءة التي اقترحها للأسطورة الأفلاطونية تشكِل تشدداً وإفراطاً إذ إنها تضع صراحةً كتابة التاريخ من الجهة عينها التي تضع فيها أصناف الكتابات grammata، التي تستهدفها الأسطورة بالاسم. إن التأويل الحر الذي أقترحه الآن لنص نيتشه يجازف بأن يضع تشدد الثقافة التاريخية من جهة الكتابات المدانة، وأن يعامل مرافعة الدفاع لصالح اللاتاريخي على أنه المعادل إلى ما بعد

---

(1) نص حققه جورجو كولي ومازينو مونتيناري، ترجمة فرنسية بيير بوش، باريس غاليمار، 1990. غير أني وإن كنت قد تبيَّنت هنا هذه الترجمة للنص الذي اقتبسته إلاَّ أني أفضل العنوان «في غير زمانها intempestive» على العنوان «غير حالية inactuelle».

كتابة التاريخ والما بعد التاريخانوية الذي يضعها من الناحية عينها التي يقف عليها المديح الذي يكيله أفلاطون لذاكرة سابقة للدخول في الكتابة. حتى تردد نيتشه بخصوص الشفاء من «الداء التاريخي» هو صدى لالتباس (الدواء) المتردد بين السُم وبين العلاج في نص حوار **فيدروس**. أرجو من القارئ أن يقبل أن استعمل «اللعبة» التي طالب بها أفلاطون ليس فقط للمدافع عن أطروحته ولكن كذلك للديالكتيك الجدي جداً الذي يَسم خروج الأسطورة من الباب الواسع للخطاب الفلسفي.

ملاحظتان قبل الدخول في صميم التأويل: من ناحية، علينا ألاّ يغيب عن بالنا أن سوء الاستعمال الذي يحتج ضده أفلاطون كان سوء استعمال الخطاب المكتوب المنتشر في كل مدى علم البلاغة. أما في مقالة نيتشه فإن الثقافة التاريخية للمحدثين Modernes هي التي تحتل مكانة مشابهة لمكانة علم البلاغة عند الأقدمين كما دوَّن كتابةً. بالطبع إن السياقين مختلفان كثيراً حتى أنه من العبث وضع كلمة ذاكرة التي تسخر منها الكتابة إلى جانب القوة التشكيلية للحياة التي تريد مقالة نيتشه أن تبعدها عن مضاد الثقافة التاريخية. يحوي تأويلي إذن الحدود المعروفة لمثل هذه القراءة المقارنة. من ناحية ثانية، فإن هدف نيتشه ليس المنهج التاريخي النقدي أي كتابة التاريخ الفعلية، بل الثقافة التاريخية. وما يجابه هذه الثقافة بتعابير المنفعة والمساوئ هو الحياة وليس الذاكرة. سبب ثانٍ إذن كيلا نخلط بين المماثلة وبين المعادلة.

إن المسألة التي تثير مزاج نيتشه الخارج عن الزمان بسيطة: كيف يبقى الإنسان حياً أمام ثقافة تاريخية منتصرة؟ المقالة لا تأتي بَردٍّ لا لَبْس فيه. غير أن أفلاطون كذلك لم يقل في حواره **فيدروس** ماذا ستصبح الذاكرة بعد الخروج من أزمة البلاغة المكتوبة، حتى وإنْ قال ماذا يجب أن يكون الديالكتيك البرهاني. إن المرافعة دفاعاً عن اللاتاريخي وما فوق التاريخي قائمة بهذا الصدد في الموقع المنهجي عينه الذي كان فيه الديالكتيك المحتفى به في نهاية **فيدروس**. إن القوة الأساسية للنص هي من البداية حتى النهاية قوة التنديد. عند نيتشه نلمس نبرة التنديد هذه منذ العنوان : لقد أعلن أن الاعتبار هو Unzeitgemässe في غير زمانه، غير حالي على مستوى Unhistorisches [اللاتاريخي] والـ Suprahistorisches

[الفوق ـ تاريخي] المدعوين إلى إنقاذ الثقافة الألمانية من الداء التاريخي[2]. أضف إلى ذلك أن موضوع الضرر قد جاء منذ المقدمة[3]. ومنذ مطلع اللعبة نجدنا أمام تطبيب غير حالي هو أيضاً ويطالب به فقه اللغة الكلاسيكي[4].

إني أترك جانباً لمناقشة لاحقة الشرح الذي تستدعيه المقارنة التحريضية المقترحة بين نسيان البقر الذي يعيش «بطريقة غير تاريخية» (**الاعتبار الثاني غير الزماني**، ص95) و«قوة النسيان» (المصدر السابق، ص96) التي يتطلبها كل عمل، تلك القوة عينها التي ستسمح لإنسان الذاكرة والتاريخ «بأن يشفي جراحه، ويعوض خساراته، وبأن يعيد بناء الأشكال المحطمة على ما يملكه هو نفسه». (المصدر السابق، ص97). أَود هنا أن أشدِّد على الصلة التي بقيت قائمة طيلة المقالة بين الثقافة التاريخية وبين الحداثة. والحال، إن هذه الصلة التي شدد عليها كما رأينا سابقاً كوزويليك في شرحه، هي قوية جداً حتى أنه جعل من الاعتبار اللاحالي مرافعةً هي في الوقت عينه مضادة للتاريخانية وللحداثة على مستوى الموضوع وعلى مستوى النبرة. منذ الفقرة الأولى هناك تلهف قد تولّد وإبهام قد قام: «إن العنصر التاريخي والعنصر غير التاريخي هما ضروريان بالتساوي لصحة الفرد والشعب والحضارة» (المصدر السابق، ص98). إن التشديد الأساسي هو بالطبع على اللاتاريخي[5]: «كثير من التاريخ يقتل الإنسان». وحدها «الدولة اللاتاريخية

---

(2) «إن هذا الاعتبار هو غير حالي أيضاً لأني أحاول أن أفهم كمرض وكضرر وكنقص أمراً يفتخر به عصرنا عن حق، وهو ثقافته التاريخية، لأني أظن أننا جميعاً قد نهشتنا الحمى التاريخوية، وأن علينا على الأقل أن نعي ذلك». (المصدر نفسه، ص94)

(3) هنا نجدنا أمام باقة من المُعجم الطبي المناسبة لموضوع الحياة: إشباع، اشمئزاز، قرف، انحطاط، شحنة ساحقة، عبء، جرح، خسارة، كسر، موت، ومن ناحية ثانية، شفاء، خلاص، علاج...

(4) «إنَّ مهنتي كعالم في فقه اللغة الكلاسيكي تعطيني الحق في قوله: لأني لا أدري أي معنى يمكن أن يكون اليوم لفقه اللغة الكلاسيكي سوى أن يمارس تأثيراً غير حالي، أي أن يعمل ضد الزمان بالتالي على الزمان، وكذلك على ما نأمل، لصالح زمن سيأتي». (المصدر نفسه، ص94).

(5) بهذا الخصوص، ملاحظة حول الترجمة إلى الفرنسية، يجب عدم ترجمة das Unhistorisches [اللاتاريخية] بالكلمة الفرنسية Non-historicité [اللاتاريخانية] (المصدر نفسه، ص99)، لئلا نقع على إشكالية مختلفة تنتمي إلى Geschichtlichkeit =

بشكل مطلق والمعادية للتاريخية لا تولِّد فقط العمل الظالم بل كذلك كل عمل عادل». (المصدر السابق، ص99). اللا، هي التي تتكلم بشكل أقوى، ولهذا كان «الاعتبار الثاني في غير زمانه» مفرطاً ومتشدداً، كما قيل. والمؤلف يعرف ذلك ويقرُّ به: «ولكن إنْ كان صحيحاً، كما ستثبت ذلك أن إفراطاً في المعارف التاريخية يضر الكائن الحي، فإنه من الضروري أيضاً أن نفهم أن الحياة تحتاج إلى الخدمة الآتية من التاريخ». (المصدر السابق، ص103).

إني اقترح كي أبيِّن الالتباس الذي يوازن حماسة الهجوم أن أبدأ بالمعالجة المكرَّسة في مطلع المقالة «للأشكال الثلاثة للتاريخ» التي درسها المعلقون جيداً. وأنا هنا أضيف دراستي إلى ملف السُم والعلاج. هناك في الواقع تحاليل معتدلة مكرَّسة بالتتابع للتاريخ الصرحي والتاريخ التقليدي والتاريخ النقدي. من المهم بدايةً أن نحدد المستوى التفكيري الذي عولجت فيه هذه المقولات الثلاث: إنها لم تعد مقولات إبستيمولوجية، مثل المقولات التي قلنا بها أعلاه ـ البرهان الوثائقي، التفسير، التمثيل. غير أنها لا تنتمي كذلك إلى مستوى التفكرية الكلية الذي يقع فيه مفهوم السيرورة الذي يشكِّل الهدف بامتياز للضربات الموجَّهة ضد الوهم التاريخاني: «إن الأرواح التاريخية» ـ هكذا يقترح نيتشه تسميتهم ـ يعتقدون أن معنى الوجود ينكشف بالتدريج خلال سيرورة، وهم لا ينظرون إلى الوراء إلَّا من أجل أن يفهموا الحاضر على ضوء الطريق التي قطعناها، ولكي يتعلموا كيف يرغبون في المستقبل بجرأة أكبر، إنهم لا يعلمون، على الرغم من كل معارفهم التاريخية، إلى أي مدى يفكرون ويعملون بطريقة غير تاريخية، كذلك فإنهم لا يعلمون إلى أي حد نشاطهم نفسه كمؤرخين تتحكم فيه الحياة وليس البحث المحض عن المعرفة (المصدر السابق، ص101)، أي المستوى الذي يلتزم به هذا الاستقصاء التمهيدي هو براغماتي قصراً، إذ نجد فيه بشكل أساسي العلاقة بين التاريخ وبين الحياة وليس بينه وبين المعرفة: في كل مرة الكلام عن «الإنسان النشط والمقتدر» (المصدر السابق، ص103)، الذي هو مقياس المنفعة للحياة.

= (تاريخانية) والتي تأتي من أفق فلسفي آخر وتشكل محاولة مختلفة جداً للخروج من أزمة التاريخانية. سنعود إليها لاحقاً.

بعد قولنا هذا، من حقنا أن نتوقف أمام التمييز على مستوى كل واحد من المستويات الثلاثة التي قال بها نيتشه، وذلك بالنسبة إلى الالتباس الذي نجده مزروعاً في قلب المقالة.

وهكذا فإن التاريخ الصرحي لم يعرف بداية بالافراط ولكن بالمنفعة المتأتية من «النماذج الواجب تقليدها وتخطيها» (المصدر السابق، ص104)؛ بفضل هذا التاريخ «العظمة تدوم» (المصدر السابق، ص105). والحال أن العظمة بالضبط: «هي التي يخفض الداء التاريخي من مستواها إلى درجة اللامعنى. إذن إن الإفراط يطعم على المنفعة: وهو يقوم على سوء استعمال المماثلة، وهذا يجعل أقساماً بأكملها من الماضي تقع ضحية النسيان والاحتقار وتجري بتدفق باهت رتيب كئيب تخرج منه بعض الوقائع التي تُبرز مثل جزر معزولة». (المصدر السابق، ص107). العظمة تسيء عندها إلى الماضي. غير أنها تسيء إلى الحاضر كذلك: إن الإعجاب غير المحدود لعظماء الماضي وأقويائه يصبح القناع الذي يختفي خلفه كره عظماء الحاضر وأقويائه.

أما التباس التاريخ التقليدي فليس بأقل من ذلك. إن المحافظة على العادات والتقاليد واحترامها نافع للحياة، فمن دون الجذور ليس هناك من أزهار ولا من ثمار، لكن مرةً ثانيةً فإن الماضي نفسه يعاني، كل أشياء الماضي تنتهي بأن يغطيها حجاب رتيب من التكريم، «وما هو جديد ويولد لتوه يُرفض ويُهاجم». مثل هذا التاريخ لا يعرف سوى المحافظة وليس التوليد.

أما بالنسبة إلى التاريخ النقدي فإنه لا يتماهى مع وهم التاريخانية. فهو لا يشكِّل سوى لحظة الحكم، إذ إن كل ماضٍ يستحق أن يُدان (المصدر السابق، ص113)، وبهذا المعنى فإن التاريخ النقدي يشير إلى لحظة النسيان المُستحَق. هنا، يتطابق الخطر على الحياة مع منفعتها.

هناك إذن حاجة إلى التاريخ سواء أكان صرحياً أو تقليدياً أو نقدياً. والالتباس المتبقي والذي أقارنه بالتباس (الدواء) في حوار **فيدروس**، قد جاءنا من أن التاريخ يحوي على اللاإفراط في كل مستوى من مستوياته الثلاثة التي عالجناها، وباختصار هناك منفعة أكيدة للتاريخ بالنسبة إلى الحياة يُعبِّر عنها بكلمات محاكاة العظمة، وتكريم تقاليد الماضي، والممارسة النقدية للحكم. في واقع

الأمر، إن نيتشه لم يُقم حقاً في هذا النص الميزان بين المنفعة وبين الإضرار، إذ إن الإفراط يوجد في قلب التاريخي نفسه. إن نقطة التوازن تظل هي نفسها إشكالية، إذ يقول نيتشه: «بقدْر ما يخدم التاريخ الحياة، يخدم قوة غير تاريخية: إنه إذن لا يستطيع أن يكون ولا يجب أن يصبح، وهو في هذا الموقع التابع، علماً محضاً شأنه شأن الرياضيات مثلاً. أما بالنسبة إلى معرفة مدى حاجة الحياة إلى خدمات التاريخ فالأمر يتعلق بأحد الأسئلة والانهمامات الأخطر بالنسبة إلى صحة فرد أو شعب أو حضارة. لأن الكثير من التاريخ يهز الحياة ويفسدها وهذا الإفساد ينتهي بأن يضعه التاريخ نفسه في موقع الخطر» (المصدر السابق، ص103). لكن الجردة التي طلبها العنوان هل يمكن أن تنفذ؟ هذا هو السؤال الذي يظل مطروحاً في نهاية المقالة.

يبدأ الهجوم ضد الحداثة، من دون التحفظات السابقة، بفكرة دخول «نجم رائع براق» بين التاريخ وبين الحياة. وهذا النجم هو «إرادة جعل التاريخ علماً» (المصدر السابق، ص115). هذه الإرادة هي التي تميِّز «الإنسان الحديث». (المصدر نفسه). وهي عبارة عن عنف يُمارس على الذاكرة يعادل فيضاناً، غزواً. إن العارض الأول للمرض هو «التعارض اللافت ـ الذي جهلته الشعوب القديمة ـ بين داخلية لا تقابلها أي خارجية وبين خارجية لا تقابلها أي داخلية». (المصدر السابق، ص116). نحن هنا لسنا ببعيدين عن تنديد **فيدروس** «بالعلامات الخارجية» التي تجعل الذاكرة مستلبة. غير أن اللوم يتخذ شكلاً حديثاً، إذ إن التمييز بين مقولات الداخل والخارج هو نفسه أحد المكتسبات الحديثة ومكتسبات الألمان بالدرجة الأولى: «أَوَلسنا نحن الشعب الشهير للعمق الداخلي؟» (المصدر السابق، ص119). ومع ذلك فقد أصبحنا «موسوعات متنقلة»؛ وعلى كل واحدة منها علينا طبع الإهداء: «الموجز في الثقافة الداخلية من أجل برابرة خارجيين». (المصدر السابق، ص117).

ويستمر الهجوم المنظم فيحطم السدود التي ينوي نيتشه أن يجعلها تمرُّ عبرها (وجهات النظر الخمس في مطلع الفقرة الخامسة!): انتزاع الغرائز، الاختباء تحت الأقنعة، ثرثرات المسنين الشيب (أَلَم يحتفظ حوار **فيدروس** كذلك للمسنين بلذة الكتابات؟)، «حياد الخصيان، مضاعفة النقد بالنقد إلى ما لا نهاية، فقدان التعطش

إلى العدالة[6]» لصالح تساهلٍ لا مبال نحو «الموضوعية»[7]، انزواء كسول أمام «مسيرة الأشياء»، لجوء إلى «اللامبالاة الكئيبة»[8]. هنا يدوِّي صوت الإعلان الأهم لكل المقالة («فقط من أكبر قوة قائمة في الحاضر لكم الحق في تأويل الماضي» [المصدر السابق، ص134)] وكذلك تدوِّي النبوة الأخيرة («وحده ذلك الذي يبني المستقبل يملك الحق في أن يحكم على الماضي». [المصدر نفسه]). وتشق فكرة «العدالة التاريخية» طريقها وحكمها هو «دوماً هدام». (المصدر نفسه، ص136). هذا هو الثمن الذي علينا دفعه كي تولد من جديد غريزة البناء التي عليها أن تخلّص الاحتفال بالفن وحتى التقوى الدينية من براثن المعرفة العلمية الصرفة. (المصدر السابق، ص136 ـ 137). يأتي بعد ذلك من دون تحفظ مديح الوهم المعارض كليَّةً لتحقيق الذات الذي يقوم به المفهوم بحسب الفلسفة العظيمة الهيغلية للتاريخ[9]. ويستنجد نيتشه بأفلاطون نفسه، أفلاطون **الجمهورية** 404b, III وما يلي، لصالح «الكذبة الواسعة الضرورية» (المصدر السابق، ص164) على حساب الحقيقة الضرورية المزعومة. وهكذا فإن التناقض يصل قلب الحداثة: إن الأزمنة الجديدة التي يتحدث عنها تضعها الثقافة التاريخية تحت عنوان الشيخوخة.

---

(6) «فقط بقدْر ما أنَّ الإنسان المتعطش للحقيقة يغذي كذلك إرادته غير المشروطة بأن يكون عادلاً، يصبح هناك شيء ما عظيم في هذا التعطش للحقيقة الذي يُمجد في كل مكان من دون أي حساب». (المصدر نفسه، ص128).

(7) «هؤلاء المؤرخون السذَّج يسمون «موضوعية» عملية قياس أفكار وأعمال كانت في الماضي بأفكار سائدة في الوقت الحاضر، حيث يجدون قانون كل حقيقة، إنَّ عملهم هو تكييف الماضي مع التفاهة الحالية». (المصدر نفسه، ص130). ثم يكتب بعد ذلك: «وهكذا ينشر الإنسان لوحته على كل الماضي ويصبح سيده، وهكذا تتجلى غريزته الفنية ـ لكن ليس غريزته للحقيقة والعدالة. إنَّ الموضوعية وروح العدالة هما أمران مختلفان تماماً». (المصدر نفسه، ص131).

(8) إنَّ صرخة الحرب: «تقسيم العمل! شكِّلوا صفاً!» ألا تجد لها صدى في الاعتراف اليائس لبيير نورا: أرشفوا، أرشفوا، سيبقى دوماً شيءٌ من ذلك؟

(9) إنَّ نيتشه لا يتورع عن المغالاة بالقول إن هيغل قد طابق «السيرورة الكونية» مع حياته البرلينية نفسها (المصدر نفسه، ص147)، وكل ما سيأتي بعد ذلك يختزل «بخاتمة موسيقية لمعزوفة التاريخ الكوني أو بتعبير أدق بتكرار زائد. (المصدر نفسه). طبعاً هيغل «لم يقل ذلك» (المصدر نفسه)، يسلِّم نيتشه بهذا إلاَّ أنه أدخل إلى النفوس السبب لتصديق ذلك.

في نهاية هذا الهجوم الساحق يصعب القول ما هو اللاتاريخي والفوق ـ تاريخي. غير أن موضوعاً يقيم صلة بين هذين المفهومين المتطرفين والمرافعة دفاعاً عن الحياة: إنه موضوع الشباب. إنه يرنُّ في نهاية المقالة كما يرنُّ موضوع الولادة في نحو نهاية كتاب **وضع الإنسان الحديث** لحنّه آرندت. إن الهتاف ـ «حين أفكر هنا في الشباب، أصرخ الأرض! الأرض!» (المصدر السابق، ص161) ـ قد يبدو مخادعاً قليلاً: إنه يستمد معناه في إطار الزوج شباب/شيخوخة، الذي يمفصل من أسفل كل المقالة لصالح تفكير عام حول بلوغ سن الشيخوخة الذي لا يستطيع أن يتجنبه أي تأمل في الوضع التاريخي. إن الشباب ليس عمراً من الحياة، بل إنه استعارة للقوة التشكيلية للحياة.

في هالة ذكر الشباب يأتي ليأخذ مكانه في النهاية، التعبير المكرر المرض التاريخي الذي يستدعي بدوره تعبير العلاج الذي لا نعرف في نهاية المطاف إنْ لم يكن هو كذلك مجرد سُم، بسبب تحالفه السري مع العدالة التي تدين. بالفعل، فإن كل شيء يتقلص في الصفحات الأخيرة لمقالة كانت حتى الآن تطول وتمتد: «لن نتعجب إن كانت أسماء سموم ـ إن المضادات لسموم التاريخ هي القوى اللاتاريخية والفوق ـ تاريخية (المصدر السابق، ص166). في الواقع، فإن نيتشه بخيل في استعمال الكلمات كي يميِّز بين اللاتاريخي وبين الفوق تاريخي. «اللاتاريخي» يرتبط بِـ «الفن والقوة في النسيان» و «الانعزال في أفق محدود» (المصدر نفسه). هناك جسر قد أُقيم في اتجاه الاعتبارات الموجودة في بداية المقالة حول النسيانين، نسيان المُجتَر ونسيان الإنسان التاريخي. إننا نعرف الآن أن هذا النسيان ليس تاريخياً بل هو لا تاريخي. أما بالنسبة إلى «ما هو فوق ـ تاريخي»، فإنه يُبعد النظر عن الصيرورة وينقله نحو القوى المانحة للأبدية وهي الفن والدين. من هنا، فإن العلم هو الذي يتكلم هنا عن السُم، إذ إنه يكره جداً هذه القوى بقدْر ما يكره النسيان حيث لا يرى سوى موت المعرفة[10]. إن

(10) في هذا الصدد، أعاد كلٌّ من كولي ومونتيناري تحقيق نص آخر سابق لهذه الصفحة: «إنَّ العلم يعتبر كل واحد منهما سُماً، غير أنَّ النقص في العلم هو الذي يجعله لا يرى هناك سوى سُم ولا يرى علاجاً. ينقص العلم فرع، نوع من العلاج العالي يدرس مفاعيل العلم على الحياة ويحدد كمية العلم التي تسمح بالصحة الجيدة لشعب أو لحضارة. =

اللاتاريخي والفوق ـ تاريخي يشكِّلان الترياق الطبيعي لاجتياح التاريخ للحياة، للمرض التاريخي. «مما لا شك فيه أن هذا الترياق سيتسبب لنا ببعض الألم نحن مرضى التاريخ. غير أن هذا الأخير لا يبرهن عن أي شيء ضد العلاج المتَّبع». (المصدر السابق، ص167).

إن الشباب هو البشير لهذا العلاج: لأنه «سيقاسي أيضاً المرض والدواء». (المصدر نفسه).

الشباب ضد الوريث الأشيب: «هذا المثل ينطبق على كل واحد منا». (المصدر السابق، ص169).

= وصفة طبية: القوى اللاتاريخية تُعَلِّم النسيان، إنها تحدد المكان وتخلق جواً وأفقاً؛ إنَّ القوى الفوق ـ تاريخية تجعلنا أكثر لا مبالاة أمام إغراءات التاريخ، إنها تهدئ وتبعد. «الطبيعة والفلسفة والفن والتعاطف». (المصدر نفسه، ص113 ـ 114).

1

الفلسفة النقدية للتاريخ

ملاحظة توجيهية

إننا نبدأ المسار التأويلي بالفلسفة النقدية للتاريخ. من الخطأ الاعتقاد أنه في غياب فلسفة للتاريخ ذات طابع تأملي ليس هناك من مكان إلاّ لإبستيمولوجيا عملية تدوين التاريخ. هناك فضاء باقٍ للمعنى من أجل المفاهيم الميتاتاريخية (الما بعد تاريخية) التي تعود إلى نقد فلسفي قريب من النقد الذي مارسه كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم** والذي يستحق اسم **نقد الحكم التاريخي**. وأنا اعتبره الفرع الأول للتأويلية، بمعنى أنه يتساءل حول طبيعة الفهم الذي يعبر اللحظات الثلاث لعملية كتابة التاريخ. تتناول هذه التأويلية الأولى التفكير من الدرجة الثانية في مقلبه النقدي، بالمعنى المزدوج: عدم شرعنة ادعاءات معرفة الذات المتأتية من التاريخ في أن تُنصِّب نفسها معرفة مطلقة، وشرعنة المعرفة التاريخية ذات النزعة الموضوعية.

إن إبستيمولوجيا الجزء الثاني كانت قد بدأت باللجوء إلى مثل هذا النوع من التفكير بشكل أساسي بمناسبة فحص نماذج التعاقبات الزمنية التي قامت في هذا الميدان. غير أنه كانت تنقص عملية مختلفة تتناول شروط إمكانية وجود مقولات زمنية تستحق أن تعلن عن نفسها مستعملة تعابير زمن التاريخ. إن معجم النمذجة ـ النماذج الزمنية الشهيرة لتاريخ «الحوليات» ـ لم يكن على مستوى هذا المشروع النقدي. إني أدين إلى رينهارد كوزويليك بتحققي من البون القائم بين النماذج المستخدمة في عملية كتابة التاريخ وبين المقولات الزمنية للتاريخ. يتناول «تاريخ المفاهيم» الذي كرَّس له جزءاً مهماً من عَمَلِهِ المقولات التي تتحكم في المعالجة التاريخية للزمن، والأرخنة المعمِّمة للمعارف المتعلِّقة بالحقل العلمي بأكمله.

ويبرهن الفصل التالي على أن هذا الفحص يذهب بدوره في اتجاه تأويلية أنطولوجية للوضع التاريخي، إذ إن هذه الأرخنة تعود إلى تجربة، بالمعنى القوي للكلمة، «تجربة التاريخ» بحسب عنوان إحدى مجموعات مقالات [كوزويليك. إن الفصل الحالي سيلتزم حدود نقد لادعاء معرفة الذات التاريخية في أن تُنصِّب نفسها معرفةً مطلقةً، تفكيراً شمولياً.

سنتفحص الدلالتين الرئيستين للنقد الواحدة بعد الأخرى، وسيكون التشديد في القسمين الأولين على الناحية السلبية للنقد، أما في القسمين الأخيرين فسنأخذ بعين الاعتبار الديالكتيك الخارجي والداخلي لمعرفة الذات التاريخية اللذين يقرّان بطريقة إيجابية التحديدية الذاتية autolimitation التي تضطلع بها هذه المعرفة.

سنتعرف أولاً على مدى أقصى طموح مُناط بمعرفة الذات التاريخية في الفلسفة الرومنطيقية وما بعد الرومنطيقية الألمانية. سأقوم بهذا التحقيق تحت قيادة كوزويليك في مقاله الكبير «التاريخ» المكرَّس لإنشاء التاريخ كمفرد جَماعي يضم جميع التواريخ الخاصة. وسنستخدم علم دلالة المفاهيم التاريخية ككاشف بالنسبة إلى حلم الاكتفاء الذاتي autosuffisance الذي تعبِّر عنه الصيغة «التاريخ عينه» Geschichte selber التي يطالب بها المؤلفون المهتمون بالأمر. سنذهب في هذا الحلم إلى النقطة التي سيوجِّه فيها ضد نفسه سلاح «كل شيء تاريخ». (القسم I).

إن هذا النقد المطبَّق على الطموح الأقصى والمعلن لمعرفة الذات التاريخية سيطبَّق بعد ذلك على ادعاء يتعارض كليّة في الظاهر مع الادعاء السابق الذي يعتبر العصر الحالي، ليس فقط كمختلف ولكن كأفضل عصر من أي عصر آخر. إن هذا الاحتفال ـ الذاتي بالإضافة إلى التسمية الذاتية هو ما يميِّز الدفاع عن الحداثة. وبحسبي فإن التعبير «حداثتنا» يقود إلى استعصاء شبيه بالاستعصاء الآتي من التعبير «التاريخ عينه». هناك أولاً «التكرار التاريخي» لمرافعة الدفاع عن الحداثة من عصر النهضة [الأوروبية] إلى عصر الأنوار، إلى أيامنا، وهو الذي ينشر التشويش. غير أن من الواضح أن التنافس بين عدة مرافعات دفاعية تمزج التقييم بالتتابع الزمني، من مثل مرافعة جان أنطوان كوندورسيه (Jean Antoine Condorcet 1743-1794) ومرافعة بودلير، هو الذي يزعزع بالتأكيد تفضيل عصر معيَّن لذاته عينها ويضطلع بهذا الأمر. يبرز هنا سؤال يهمنا معرفته وهو إن كان في

استطاعة برهان يُصاغ بعبارات محضة للقيمة أن يتجنب التباس خطاب ينادي في آنٍ واحد بانتمائه إلى الكلّي الكوني وإلى وضعه في الحاضر التاريخي. ثم هناك سؤال آخر يتعلَّق بمعرفة استطاعة خطاب ما بعد الحداثة أن يتخلص من تناقضه الداخلي. بطريقة أو بأخرى فإن الفرادة التاريخية حين تفكر نفسها، تثير استعصاءً شبيهاً باستعصاء الشمولية التاريخية وقد عرفت ذاتها بشكل مطلق. (القسم الثاني).

لا تستنفد التأويلية النقدية مواردها في التنديد بالأشكال البيِّنة أو الخفية لادعاء معرفة الذات التاريخية بالتوصل إلى التفكير الشامل. إنها متنبهة للتوترات والديالكتيكات التي بفضلها تأخذ هذه المعرفة علماً بالقدْر الإيجابي لمحدوديتها.

إن القطبية بين الحكم القضائي وبين الحكم التاريخي تشكِّل أحد الديالكتيكات البارزة في الوقت الذي تظل فيه حداً خارجياً يخضع التاريخ له: إن الرغبة المشتركة لنمطي الحكم في عدم التحيز تخضع في ممارستها الفعلية لقيود متعارضة. إن استحالة احتلال موقع الثالث المحايد تبدو جلية حين نقارن المسارين في اتخاذ القرار، فمن جهة هناك محاكمة، ومن الجهة الأخرى هناك أرشيف، وهناك استعمال معيَّن للشهادة هنا وللبرهان هناك، وهناك غائية معيَّنة من الحكم النهائي من جهة كما من الأخرى. إن التشديد الأساسي يقع على تركيز الحكم القضائي على المسؤولية الفردية في حين أن هذا يتعارض مع الحكم التاريخي يمتد ليشمل السياقات العديدة المفتوحة للعمل الجماعي. تُستخدم هذه الاعتبارات حول مهنتَي المؤرخ والقاضي كمدخل للتساؤل الذي تطرحه حالة الجرائم الكبرى في القرن العشرين التي خضعت بالتتالي للقضاء الجنائي للمحاكمات الكبرى ولحكم المؤرخين. إن أحد الرهانات النظرية للمقارنة تتعلق بالوضع المنوط به بالفرادة الأخلاقية والتاريخية لجرائم القرن. على الصعيد العملي، فإن الممارسة العامة لأي من الحكمين هي المناسبة للإشارة إلى الدور العلاجي والتربوي «للانشقاق المدني» الذي يأتي من جرَّاء المشاحنات التي تحرِّك الفضاء العام للمناقشة حول نقاط تداخل التاريخ في حقل الذاكرة الجماعية. المواطن هنا هو بهذه الطريقة الثالث المحايد بين القاضي وبين المؤرخ (القسم الثالث).

إن قطبية أخيرة تشير إلى الحد الداخلي الذي تخضع له معرفة الذات التاريخية. إنها ليست بين التاريخ وبين الآخر غيره، كما هو الحال مع الحكم

القضائي؛ إنها في داخل عملية كتابة التاريخ بصورة الترابط بين مشروع الحقيقة وبين المكوِّن التأويلي لعملية كتابة التاريخ نفسها. والأمر يتعلق بأكثر من التزام المؤرخ الذاتي بصنع الموضوعية التاريخية: إنه يتعلق بلعبة الخيارات التي تغطي كل مراحل العملية، من الأرشيف إلى التمثيل التاريخوي. ويتبدى التأويل هكذا وله السعة عينها التي لمشروع الحقيقة. وهذا الاعتبار يبرر موقعه في نهاية مسار تفكري قمنا به في هذا الفصل. (القسم الرابع).

* * *

I - «التاريخ عينه»

إننا سنقوم مع ر. كوزويليك بالرحلة إلى ينابيع الطموح الكبير الذي غذَّى معرفة الذات المتأتية من التاريخ كي تتوصل إلى التفكير الشامل، وهو شكل سامٍ من أشكال المعرفة المطلقة. نحن ندين له بالتحقق من وجود بون بين النماذجِ الزمنية التي تعمل في كتابة التاريخ وبين المقولات الزمنية للتاريخ.

بالطبع كنت قد درست في كتابي **الزمان والسرد** الجزء الثالث المقال الشهير المعنون «حقل التجربة وأفق التوقع: مقولتان تاريخيتان»، والذي أُعيد نشره في كتاب **المستقبل الماضي**؛ غير أني لم أدرك الصلة القائمة بين هذا المقال وبين مجموع الأبحاث التي تعود إلى نمط من الخطاب أعلى تراتبياً من خطاب إبستيمولوجيا عملية كتابة التاريخ[1]. ويلاحظ كوزويليك حين يتكلم عن مفاهيم

(1) في كتابي **الزمان والسرد** الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 375 ـ 391 [ص315 ـ 327 في الترجمة العربية] أدخلت تحاليل ر. كوزويليك مباشرةً بعد مجابهتي للفلسفة الهيغلية للتاريخ («التخلي عن هيغل»، ص349 ـ 374) [ص291 ـ 312 في الترجمة العربية]، وقد حاولت أن أضعها تحت عنوان تأويلية للوعي التاريخي ومقولته الرئيسية التأثر بالماضي التي أدين بها إلى هانس ج. غادامير. وهكذا فقد وجد كوزويليك نفسه محشوراً بين هيغل الذي أتخلى عنه وبين غادامير الذي أتحالف معه. إنَّ ما كان ينقص ذلك المنظور هو الاعتراف بالبُعد الترنسندنتالي (المتعالي) للمقولات الميتاتاريخية. مثل هذا الاعتراف لم يكن ممكناً إلاً في نهاية إعادة بناء طويلة لعملية كتابة التاريخ بعد تحررها من حدود علم سردي مهيمن. إنَّ المقولات التي تفحصها كوزويليك تحدد وضعها الميتاتاريخي بالنسبة إلى «نماذج» عملية كتابة التاريخ. غير أني لا أتنكر لذلك للمقاربة التأويلية في =

حقل التجربة وأفق التوقع أن الأمر يخص «مقولات معرفة كفيلة بأن تؤسس إمكانية وجود تاريخ» (**المستقبل الماضي**، ص208). وبشكل جذري أكثر، فإن الأمر يتعلَّق بتحديد «زمن التاريخ» ويقال عن هذه المهمة في المقدِّمة «إنه من بين كل المسائل التي يطرحها العلم التاريخي تبدو أنها من بين الأصعب للحل». بالفعل، فحين يتعلَّق الأمر بمحتويات التاريخ فإن نظاماً موثوقاً لتدوين التواريخ يكفي؛ أما بالنسبة إلى الإيقاعات الزمنية للمجموعات التي يتعيَّن حدودها الخطاب التاريخي، فإنها تنفصل على خلفية «زمان للتاريخ» يرقم التاريخ المحض فقط، التاريخ وحده بكل بساطة.

من حق كوزويليك أن يصف هذه المقولات بأنها ميتاتاريخية. إن هذا التقييم لوضعها يثبته التماثل في التكوين بين مقولات الزمان ـ التاريخ عند كوزويليك، وبين مقولات الزمان الداخلي عند القِدِّيس أغسطين في كتابه **الاعترافات**. إن التوازي مذهل بين الثنائي أفق التوقع وفضاء التجربة والثنائي حاضر المستقبل وحاضر الماضي. إن الثنائيتين تنتميان إلى المستوى عينه من الخطاب. أضف إلى ذلك أنهما تتبادلان المساعدة: إن بِنى الزمن التاريخي لا تكتفي بأن تعطى بِنى الزمن الذاكري سعة أوسع، إنها تفتح فضاءً نقدياً يستطيع التاريخ فيه أن يمارس وظيفته التصحيحية بالنسبة إلى الذاكرة؛ في المقابل، فإن الديالكتيك الأغسطيني للحاضر الثلاثي يعيد فتح ماضي التاريخ على حاضر المبادرة ومستقبل الاستباق الذي علينا في اللحظة المناسبة أن نجد من جديد علامته في قلب المشروع التاريخوي. يبقى أن كوزويليك مخوَّل أن يقول «لا القديس أغسطين ولا هيدغر تناولا في تساؤلهما زمان التاريخ» (المصدر السابق، ص328) ـ وهذا القول أقل صحةً بالنسبة إلى غادامير، كما أقرُّ أنا بذلك في **الزمان والسرد** الجزء الثالث. إن مساهمة تحاليل كوزويليك تقوم على معالجة هذه المقولات بوصفها الشروط لتبيُّن التغييرات التي تصيب الزمن التاريخي نفسه، وبشكل أساسي السمات التفاضلية

= **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، ر. كوزويليك نفسه يشارك في مجموعة بحث تنشر تحت عنوان «فن الشعر وعلم التأويل» إلى جانب هارلد فاينريش وكارل هاينز ستيرلي. وفي المجلد الخامس من هذه السلسلة، وتحت عنوان «التاريخ والحدث والقصة» نُشر مقالان أُعيد نشرهما في كتاب **المستقبل الماضي**: **التاريخ والتواريخ والبِنى الزمنية الشكلية والتمثيل، والحدث والبِنية**.

لرؤية المحدثين للتغيير التاريخي[2]. إن الحداثة نفسها ـ وسنعود إليها لاحقاً ـ ظاهرة تاريخية إجمالية، إذ إنها تفهم «الأزمنة الحديثة» كأزمنة جديدة. والحالة هذه، فإن هذا الفهم لا يفكر إلَّا من خلال تعابير الابتعاد المتزايد للتوقعات بالنسبة إلى كل من التجارب التي حصلت إلى اليوم، ولم يكن هذا هو واقع الحال مع التوقعات الإسكاتولوجية (الأُخروية، المتعلقة بالحياة الأُخرى) في المسيحية التاريخية، وبسبب وضعها الخارج عن العالم [أبعد من الدنيا ultra-mondain] لم يكن من الممكن التنسيق بينها وبين التجربة المشتركة داخل سيرورة تاريخية واحدة. إن انفتاح أفق التوقع المُشار إليه بكلمة «تقدم» هو الشرط السابق لتصور الأزمنة الحديثة كأزمنة جديدة، وهذا ما يشكِّل التعريف الذي هو تحصيل حاصل للحداثة، على الأقل باللغة الألمانية. وفي هذا الصدد، يمكننا الكلام عن «تزمين temporalisation تجربة التاريخ» بما هي سيرورة للتحسين المستمر والإتقان المتزايد. هنا تُذكر تجارب متعددة إنْ على صعيد الترقب والأمل أو على صعيد التجربة المحفوظة في الذاكرة؛ بل إن هناك أنواعاً من التقدم غير المتساوية يميِّزها الناس. غير أن أمراً جيداً إجمالياً يزيد المسافة بين حقل التجربة وبين أفق الترقب والأمل[3]. إن مفهومَي التسريع والطابع المتوفر للتاريخ ينتميان إلى الحلقة عينها. إن التسريع هو الدليل الذي لا يخطئ أَنْ البون لا يبقى إلاَّ بتغيير ذاته باستمرار؛ التسريع هو ميتامقولة للإيقاعات الزمنية تصل التحسين بتقصير الفترات، وتعطي

---

(2) إنَّ العنوان **المستقبل الماضي** يمكن أن يُفهم بمعنى المستقبل كما لم يعد، المستقبل الذي مضى، المميِّز للعصر حين فكَّر في التاريخ بما هو كذلك.

(3) إن كان كانط لم يكتب نقد الحكم التاريخي الذي كان سيشكل الجزء الثالث من كتاب «**نقد ملكة الحكم**»، فإنه قد وضع خطوطه العريضة في كتابه «**صراع الكليات**». فنحن نقرأ فيه في القسم الثاني، الفقرة الخامسة ما يلي: «في الجنس البشري يجب أن تحصل تجربة معيَّنة، التي بما هي حدث، تشير في هذا الجنس إلى وجود استعداد ومهارة لأن يكون سبباً للتقدم نحو الأفضل، ولما كان هذا يجب أن يكون فعل كائن يمتلك الحرية، وأن يكون صانعها يمكننا أن نقول عن حدث إنه مفعول علة معيَّنة حين تحصل الظروف التي تساعد على ذلك». هذا «التاريخ النبوي للجنس البشري» يستند إلى الإشارات التي يعطيها التاريخ الفعلي عن المصير الكوسموبوليتي (الكوني) للجنس البشري. ولقد كانت الثورة الفرنسية إحدى هذه الإشارات، وهو يقول عنها: «إنَّ مثل هذه الظاهرة في تاريخ الإنسانية لا تُنسى أبداً بعد اليوم». («**صراع الكليات**»، القسم الثاني، الفقرة 7).

لمفهوم السرعة لمسةً تاريخية، وهي تسمح بالمقابل بأن نتكلم عن التخلف والتأخر والتقدم والمراوحة والنكوص. أما بالنسبة إلى الطابع المتوفر للتاريخ، إلى طابعه كونه يمكن عمله، فإنه يشير إلى مقدرة هي في آنٍ واحد مقدرة فاعلي التاريخ ومقدرة المؤرخين الذين يتصرفون في التاريخ حين يكتبونه[4]. إن قولنا إن أحداً يصنع التاريخ هو صيغة حديثة لم يكن في الإمكان التفكير فيها قبل نهاية القرن الثامن عشر، وقد صدَّقت عليها بمعنى ما الثورة الفرنسية ونابليون، ويتجلى المستوى الميتاتاريخي لهذا المفهوم في أنه استطاع أن يبقى بعد أن تلاشى الإيمان بالتقدم، كما يشهد على ذلك، خارج المجال الألماني[5]، الشعار الفخور المقتبس من ميشال دو سيرتو والذي استطاع جاك لوغوف وبيير نورا أن يجمعا تحته المؤرخين الفرنسيين في السبعينيات من القرن العشرين[6]. إنْ كان مفهوم قابلية صنع التاريخ عنيداً إلى هذا الحد فمما لا شك فيه أنه يطمح إلى أن يضع صلتنا المزدوجة بالتاريخ ـ عمل التاريخ [أي صنعه وخلقه] وعمل التاريخ [أي الاشتغال به وكتابته] ـ على خط واحد ـ الكفاءة التكوينية للحقل العملي لذلك الذي أدعوه بتعبير شمولي «الإنسان القادر».

لا شيء يشير بطريقة أفضل إلى الطابع الأُحادي الجانب لمفهوم إمكانية صنع

(4) يكرِّس كوزويليك تحليلاً منفصلاً لمفهوم الجهوزية، التوفر(تحت التصرف) (**المستقبل الماضي**، المصدر السابق، ص233 وما يليها).

(5) يستشهد العديدون مراراً بصيغة ترايتشكه التي يعيدها كوزويليك: «لو كان التملك علماً دقيقاً لكان علينا أن نكون قادرين على كشف مستقبل الدول. إننا لا نستطيع فعل ذلك، لأنَّ العلم التاريخي يصطدم في كل مكان بسر الشخصية. إنهم أفراد، رجال، بشر، هم الذين يصنعون التاريخ، رجال مثل لوثر وفريدريك الكبير وبسمارك. هذه الحقيقة العظيمة والبطولية ستبقى دوماً صحيحة؛ لكن أن يبدو هؤلاء الرجال أنهم الرجال الذين يناسبون في اللحظة المناسبة، فهذا أمر سيبقى إلى الأبد سراً غامضاً بالنسبة لنا نحن الفانين. إنَّ الزمن يعطي العبقرية شكلها ولكنه لا يخلقها». (اقتباس كوزويليك، المصدر نفسه، ص245).

(6) في نص تقديم المصنّف الجماعي «**عمل التاريخ**» [الاشتغال به وكتابته] هناك تشديد على الطابع الجديد للمشروع: «عمل جماعي ومتنوع غير أنَّ هذا المصنَّف يطمح مع ذلك إلى تبيان نمط جديد للتاريخ ومساندته». الجديد بصيغه الثلاث «قضايا جديدة»، «مفاهيم جديدة» «مواضيع جديدة» يردُّ على تشتت الحقل التاريخي في ذلك الحين. بهذا المعنى، فإنه يتماشى مع توحيد مفهوم التاريخ الذي سنتناوله بعد قليل.

التاريخ من صلته الوثيقة بالميتامقولة بامتياز التي يشكِّلها مفهوم التاريخ عينه بوصفه مفرداً جماعياً. إنها المقولة السيدة التي يمكن تحت شرطها أن نفكر في زمن التاريخ. هناك زمن للتاريخ بقدْر ما هناك تاريخ واحد. إنها الأطروحة السيدة عند كوزويليك في مقال أساسي نُشر في **المعجم التاريخي للغة السياسية ـ الاجتماعية في ألمانيا**، وذلك تحت عنوان بسيط هو «التاريخ»[7]. بهذا الصدد، فإن من الوهم الاعتقاد أن الرفض الصاخب للفلسفة الهيغلية للتاريخ، وإلى حد أقل، الاستغناء المتعالي عن التكهنات الجريئة لشخص مثل أوزفالد شبنغلر (Oswald Spengler) 1880-1936 أو مثل توينبي (Toynbee)، بل وحتى لاتباع أحدث ذوي طموحات عالمية، يعفي المؤرخين من مهمة تفسير السبب الذي يجعل كلمة «تاريخ» نفسها تُستخدم من دون أي اشتباه سهل للتنديد بالمفرد الجماعي لسلسلة الأحداث وإلى مجموع الخطابات التي تقال حول هذا المفرد الجماعي. إن المسألة تعود إلى المستوى المتعالي لخطاب نقدي حول التاريخ، يستخدم كوزويليك الأداة البارزة لعلم الدلالة المفهومي، وهي عبارة عن نوع من قاموس مختار من المعجم الأساسي للعلوم التاريخية. ولكن على خلاف من قاموس يكتفي بتفحص المفاهيم مشترطاً وضع المسند إليه (المرجع) بين هلالين، فإن الميتامقولات التي أبانها المشروع هي مثل المقولات الكانطية شروط إمكانية وجود تجربة نوعية خاصة. ويستند المعجم بهذه الطريقة إلى علامة ثلاثية: مفهوم مدير، الوظيفة اللغوية والتجربة. إن حقل تطبيق هذه المفاهيم الرئيسة قد تشكَّل بفضل ما يسميه المؤلف **تجربة التاريخ**[8]، أي بفضل شيء هو أكثر من أرض إبستيمولوجية، من علاقة أصلية صحيحة بالعالم تشبه العلاقة التي تحويها التجربة الفيزيائية (المادية). والحالة هذه، إن هذه التجربة هي خاصة بالعصر الحديث. يتحدث المؤلف عن «فضاء جديد للتجربة». إن هذا الإرجاع إلى الحداثة الذي سنعود إليه مطولاً لاحقاً، يسم منذ البداية الطابع المرحلي لعلم الدلالة المفهومي نفسه. علامة المرحلة هذه لن تتأخر عن وضع المشروع تحت

(7) مقال «التاريخ» في **المفاهيم التاريخية الأساسية** شتوتغارت، كليت ـ كوتا، 1975. المقدمة الفرنسية لهذا النص كتبها ميكائيل فيرنر، وهي على رأس مجموعة المقالات التي تؤلف كتاب **تجربة التاريخ**، مصدر سابق.

(8) هذا هو العنوان الذي تحمله مجموعة مقالات ينتمي إليها «مفهوم التاريخ»: ر. كوزويليك، **تجربة التاريخ**، مصدر سابق.

عنوان **التاريخانية**، وكأن المسار الطبيعي سيؤدي إلى ذلك من دون بحث مسبق عن هذا المخرج.

هناك توقع ساذج سيتأكد في بداية هذا التاريخ، وسيكشف المجرى اللاحق للأحداث مدى تعقيده المتزايد. يربط كوزويليك هذا التوقع «بحدثين ينتميان إلى حقبة طويلة ينتهيان بأن يتلاقيا، بالتالي بأن يفتحا فضاء تجربة لم يكن ممكناً تشكيلُهُ في السابق». («التاريخ» ص10). يتعلَّق الأمر من ناحية، بولادة مفهوم التاريخ بما هو مفرد جماعي يربط التواريخ الخاصة بمفهوم مشترك؛ ومن ناحية ثانية، «بالعدوى المتبادلة» لمفاهيم التاريخ Geschichte بما هو تجمُّع معقد لأحداث والتأريخ Historie بما هو معرفة وقصص وعلم تاريخي، وهذه العدوى تؤدي إلى امتصاص للثاني بواسطة الأول. إن الحدثين المفهومين، إنْ جاز التعبير، لا يشكِّلان في النهاية سوى حدث واحد هو إنتاج «مفهوم التاريخ بما هو كذلك»، مفهوم «التاريخ عينه» «histoire même» (Geschichte selber).

إن ولادة مفهوم التاريخ كمفرد جماعي تنضوي تحت لوائه مجموع التواريخ الخاصة تسم التغلب على أكبر بون يمكن تصوره بين التاريخ الواحد وبين التعددية التي لا حصر لها للذاكرات الفردية وتعددية الذاكرات الجماعية، الذي نوَّه إليه هالبفاكس. وتُكَلِّل هذا التغلب فكرة أن التاريخ يصبح هو نفسه فاعل نفسه. إنْ كان هناك من تجربة جديدة فهي تجربة التسمية الذاتية التي يقوم بها فاعل جديد ينسب إليه الأمر اسمه التاريخ.

يمكننا أن نفهم أن «الحدث» الثاني الذي أشار إليه كوزويليك وهو ابتلاع التأريخ Historie عن طريق التاريخ Geschichte، كان من الممكن أن يُخلط بينه وبين تكوين مفهوم التاريخ كمفرد جماعي. إن الاستقلال الذاتي للتاريخ كفاعل لنفسه يتحكم في النهاية في تنظيم تمثيله. إنْ التاريخ حين ينتج ذاته يمفصل خطابه نفسه. لقد حصل هذا الامتصاص على الرغم من المقاومات المتقطعة بين المؤلفين من أمثال نيبور (Niebuhr) المغرم بالدقة المنهجية. إن التعريف القديم العائد إلى شَيشَرون («التاريخ هو قصة حقيقية للأشياء الماضية»)، وكذلك العملية القديمة بإعطاء التاريخ وظيفة تعليمية (التاريخ معلم الحياة) تتملكهما التجربة الجديدة للتاريخ التي تفكر في ذاتها مع حدوثها. ومن هذه التفكيرية في التاريخ يخرج

مفهوم خاص للزمن التاريخي، تزمين تاريخي فعلاً[9]. في هذه المرحلة التي يمكن أن نسميها مرحلة السذاجة أو البراءة يتخذ التاريخ سمة واقعية تضمن للتاريخ بما هو تاريخ تطلعاً خاصاً بالحقيقة[10].

قبل أن نذهب أبعد من ذلك فإن ما يستحق التوقف عنده والتفكير فيه هو التعبير «تجربة التاريخ» الذي جعله كوزويليك عنوان المصنّف بأكمله، ويندرج داخله المقال موضع دراستنا. إنه يقول «إنَّ فضاءً جديداً للتجربة» قد افتتح «وتتغذى منه المدرسة التاريخية منذ ذلك الحين». (المقال السابق، ص51). والحالة هذه، فإن فضاء التجربة هذا يتطابق مع الحداثة. لذا يمكننا القول باختصار بتجربة حديثة للتاريخ. ويلاحظ القارئ بهذا الصدد تغييراً مهماً في معجم كوزويليك منذ «المستقبل الماضي» حيث كان فضاء التجربة يقف في مقابل أفق التجربة (انظر: **الزمان والسرد** الجزء الثالث، ص375 ـ 391 [ص313 ـ 327 في الترجمة العربية]. إن مفهوم التجربة الموصوف بالحداثة، المطبَّق بعد اليوم على التاريخ بما هو تاريخ يغطي من الآن فصاعداً الحالات الثلاث للزمان، فهو يقيم الصلة بين الماضي الذي حصل وبين المستقبل المنتظر المتوقع وبين الحاضر المعاش والمصنوع. ما أُعلن أنه حديث بامتياز هو هذا الطابع الكلي الزمن omnitempore للتاريخ. وفي الوقت عينه يكتسب مفهوم التاريخ، بالإضافة إلى دلالته الزمنية المتجددة، دلالة أنثربولوجية جديدة: التاريخ هو تاريخ البشرية، وبهذا المعنى هو تاريخ عالمي، تاريخ عالمي للشعوب، وتصبح الإنسانية في آنٍ واحد الموضوع الشامل والفاعل الوحيد للتاريخ، وفي الوقت عينه يتحول التاريخ إلى جماعي مفرد.

على هذه الخلفية من المسلَّمات علينا أن نضع ظهور مفاهيم «فلسفة التاريخ» مع فولتير و «فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية» مع كانط و«فلسفة

---

(9) «إنَّ استخلاص زمن تاريخي بطبيعته من داخل مفهوم التاريخ يتطابق مع تجربة الأزمنة الحديثة». (المصدر نفسه، ص21).

(10) «عالم التجربة هذا يملك تطلعاً محايثاً للحقيقة». (المصدر نفسه، ص22). ثم بعد ذلك: «كي نقود الأشياء بطريقة مبالغ فيها، إنَّ التاريخ هو نوع من المقولة المتعالية تستهدف شرط إمكانية التواريخ». (المصدر نفسه، ص27). وفي استطاعة درويسن أن يقول «إنه هو نفسه معرفته الخاصة به». (اقتباس، المصدر نفسه).

تاريخ البشرية» مع يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) 1744-1803 و«فلسفة العالم» (Weltgeschichte تاريخ العالم) التي جعل منها فردينان كاننغ سكوت شيلر (Ferdinand Canning Scott Schiller) 1864-1937 «محكمة العالم». ومع هذا التطور الأخير في تمدد المساحة السردية للتاريخ يأتي تفكيرٌ أخلاقيُّ الصبغة ذو طابع كوني حول دلالة التاريخ نفسه[11].

لم يعد ينقص سوى البُعد التأملي الذي قال عنه نوفاليس حين أعلن أن «التاريخ يولِّد نفسه» (استشهاد في «التاريخ» ص48). ومصنَّف هيغل **«العقل في التاريخ»** يتوج هذه الملحمة المفهومية. وتحت رعاية ديالكتيك الروح الموضوعي يوقع الحلف بين العقلاني وبين الواقعي الذي يقال إنه يعبِّر عن أعلى فكرة للفلسفة[12]. إن الصلة حيث يتجلى هذا التطابق في الهوية هي التاريخ نفسه. وفي الوقت عينه هناك مسافة قد اتخذت مع الميدان التاريخي العادي الذي عيب عليه أن يطوف في بيت الأموات. بهذا الصدد، علينا أن نعترف بفضل هيغل للنقد الذي

---

(11) إننا نقرأ في مقالة كوزويليك التي تحوي عدداً لا يصدق من المراجع والمساهمات المختلفة لمفكرين مهمين مثل كلادينيوس وفيلند وفون همبولدت وشليغل وف. فون شيلر ونوفاليس وخصوصاً هردر، هذا إذا لم نقل شيئاً عن كبار المدرسة التاريخية الألمانية: رانكه ودرويسن ونيبور وبوركهاردت.

(12) «غير أنَّ الفكرة الوحيدة التي تأتي بها الفلسفة هي الفكرة البحتة للعقل ـ فكرة أنَّ العقل يحكم العالم بالتالي فإنَّ التاريخ الكوني قد جرى هو نفسه عقلانياً. هذا الاقتناع، هذه الفكرة هي افتراض بالنسبة إلى التاريخ كتاريخ. غير أنها ليست كذلك بالنسبة إلى الفلسفة. ففي هذه قد قام البرهان على أنَّ العقل ـ وهنا نستطيع أن نكتفي بهذا التعبير من دون أن نشدد أكثر على العلاقة مع الله ـ هو جوهرها، والمقدرة اللامتناهية والمادة اللامتناهية لكل حياة طبيعية أو روحية ـ وكذلك الصورة اللامتناهية لتحقيق محتواها الخاص بها [. . .]. إنَّ الفكرة هي الحق والأبدي والقوة المطلقة. وهي تتجلى في العالم ولا شيء يتجلى فيه إن لم يكن الفكرة، جلالتها وعظمتها: هذا ما تبرهنه الفلسفة والذي نفترض هنا أنه مبرهن». (الترجمة الفرنسية هي لكوستاس بابايانو، باريس، منشورات 18/10 سلسلة «الفلسفة والمقالات». ص47 ـ 48). انظر: **«الزمان والسرد»**، الجزء الثالث، مصدر سابق، «التخلي عن هيغل» ص349 ـ 374 (ص291 ـ 311 في الترجمة العربية). في الحقيقة، فإنَّ كتاب **«العقل في التاريخ»** هو أضعف كتب هيغل ويزن قليلاً بالنسبة إلى **«موسوعة العلوم الفلسفية»** وكتابه الكبير **«المنطق»** اللذين يظلان جبال الهملايا التي على المرء أن يتسلَّقها ـ وأن ينتصر عليها.

يحمله على الفكرة المجردة لعالم لم يعد قوة الحياة التي يحملها الروح في قلب الحاضر. شيء ما يعلن هنا سيجد في مديح نيتشه للحياة مخرجه الحماسي، وكذلك في التعارض الذي يقيمه هيدغر بين ما سبق فكان للماضي الحقيقي والماضي الذي مرَّ ولم يعد لنا عليه أي سلطان. غير أنه لا يمكن كذلك أن نغفل ولادة مهمة جاءت تحت غطاء الفلسفة الهيغلية (الوارثة هنا لتوجُّه عصر الأنوار المعادي للاهوت أكثر مما هي وارثة للرومنطيقيين)، هذه الولادة هي ولادة دين دهري séculière مرتهن بالمعادلة بين التاريخ وبين العقل. التاريخ هو تطور الروح داخل الإنسانية. إن كان كوزويليك يستطيع أن يتكلم عن تجربة التاريخ فسبب ذلك أن مفهوم التاريخ يستطيع أن يدعي المقدرة على ملء الفضاء الذي كان يشغله الدين في السابق. وبفضل هذه القرابة وهذا الاستبدال استطاعت فلسفة التاريخ المثالية أن تسمو فوق التحاليل السببية البحتة، وأن تدمج أزمنة متعددة، وأن تنفتح على المستقبل أو بطريقة أفضل، أن تفتح مستقبلاً جديداً، وهكذا تمكنت من إعادة تأويل القول القديم عن التاريخ بأنه معلِّم الحياة، والقريب من وعود الخلاص التي صبَّتها على البشرية الآتية الثورة الفرنسية، أم كل قطيعة.

لكن مع كلمة قطيعة هناك إشارة تتجه نحو شرخ يشق من الداخل الفكرة التي يُفترض أنها المُجمِلة والشاملة لتاريخ العالم.

ونحن نستطيع أن نتبع أثر المفاعيل المدمرة أكثر فأكثر لهذا الشرخ. إن أقل مخالفة لفكرة التاريخ الواحد والبشرية الواحدة يجب أن توضع على حساب المقاومات المتعددة لما يمكن أن ندعوه بمعنى واسع مع حنّه آرندت، التعددية البشرية. وهذه الأخيرة تعمل من داخل مفهوم التاريخ كجماعي مفرد. هناك دوماً تواريخ خاصة يدَّعي التاريخ الكوني أو تاريخ العالم احتواءها. والحال أن هذه التواريخ الخاصة تصنَّف بحسب معايير متعددة: إنْ تعلَّق الأمر بالتوزيع الجغرافي أو تحقيب périodisation مجرى التاريخ أو بالتمييزات الموضوعاتية (التاريخ السياسي والدبلوماسي، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تاريخ الثقافات والعقليات). إن هذه الأشكال المختلفة للتعددية البشرية تأبى أن تُختزل إلى مفعول من مفاعيل التخصص الاحترافي لمهنة المؤرخ. إنها تعود إلى واقعة أولية هي تشظّي بل تشتُّت الظاهرة الإنسانية. هناك إنسانية واحدة ولكن هناك شعوب كثيرة

(العديد من فلاسفة القرن التاسع عشر يتكلمون عن «روح الشعوب»)، أي أن هناك لغات وعادات وتقاليد وثقافات وأدياناً، وعلى الصعيد السياسي الحقيقي هناك أمم منتظمة داخل دول. بل إن الإرجاع إلى الأمة كان قوياً جداً حتى أن ممثلي المدرسة الألمانية التاريخية الكبرى لم يتوقفوا عن كتابة التاريخ من وجهة نظر الأمة الألمانية. وليس الأمر مختلفاً في فرنسا مع ميشليه بشكل خاص. إن المفارقة هائلة: يعلن التاريخ أنه عالمي من قِبل مؤرخين وطنيين متحمسين. هنا تنشأ نقطة مناقشة تتعلق بمعرفتنا إن كان من الممكن كتابة تاريخ من وجهة نظر كوسموبوليتية (كونية).

إن هذه المقاومة التي تبديها التواريخ الخاصة نحو العولمة الشاملة ليست أخطر أمر: يمكننا أن ننسبها إما إلى محدودية الكفاية المتعلقة بمهنة المؤرخ، إذ إن المنهج التاريخي النقدي يتطلب اختصاصاً في البحث يزداد دقة باستمرار، أو أنْ ننسبها إلى سمة من سمات وضع المؤرخ الذي يجعل من الإنسان المؤرخ في آن واحدٍ عالماً ومواطناً، عالماً يصنع تاريخاً عن طريق كتابته، ومواطناً يعمل التاريخ بالتعاون مع الفاعلين الآخرين الموجودين على المسرح العام. يبقى أن التباساً معيَّناً ينتج عن ذلك بالنسبة إلى الوضع الإبستيمولوجي لفكرة التاريخ العالمي أو الكوني الكلي. هل يتعلق الأمر بفكرة منظمة بالمعنى الكانطي، تتطلب على الصعيد النظري توحيد علوم عديدة ومعارف متنوعة، وعلى الصعيد العملي والسياسي مهمة يمكن أن نقول عنها إنها كوسموبوليتية تستهدف إقامة السلام بين الدول ـ الأمم، وإلى نشر مُثُل الديمقراطية في العالم[13] ـ؟ أو هل يتعلّق الأمر بفكرة معيَّنة مُتَشكِّلة على طريقة الفكرة عند هيغل التي يتلاقى فيها العقلي والواقعي؟ بحسب المفهوم الأول على التاريخ أن يصبح كونياً، عالمياً؛ أما بحسب المفهوم الثاني، فإن التاريخ هو عالمي وكوني، بما هو الصيرورة السائرة قُدُماً لإنتاجه الخاص به عينه. وفي الحالين تشكِّل التعددية البشرية مفارقة وفي الحالة القصوى فضيحة. ولن يحترم مفهوم الجماعي المفرد إلاَّ إذا استطعنا أن نجدد مبدأ ليبنز في العلة

(13) ضمن نطاق هذه الصيغة المتحفظة فإنَّ فكرة التاريخ العالمي المدركة كعلم رئيسي تبدو جد غير مضمونة في نظر كانط حتى أن هذا يؤكد أنها لم تُكتب حتى اليوم، وأنها لم تجد بعدُ كبلرها Kepler أو نيوتنها (Newton).

الكافية القائل إن تشعب الظواهر وتنوعها وتعقيدها تشكِّل المكوِّنات المرحب بها لفكرة الكل. إن هذا التأويل الوسطي بين الفكرة المنظِّمة والفكرة المكوِّنة لا يبدو لي أنه خارج نطاق تصور ديالكتيك فعلي للتاريخ.

يبدو لي أنَّ فكرة التاريخ الكوني أو العالمي تُختبر بطريقة أشد على مستوى التزمين عينه لمسيرة التاريخ. تبيِّن الحداثة سمات جديدةً للتطورية الزمنية تعطي للتقسيم الثلاثي الأغسطيني القديم بين الماضي والحاضر والمستقبل وخصوصاً للفكرة المرافقة له بوجود تمدد وتبدد للنفس، مظهراً جديداً. لقد سبق لكوزويليك أن أشار في كتاب **المستقبل الماضي** إلى مفاعيل موضوع التقدم على تمثيل زمن التاريخ. غير أن فكرة التقدم لا تكتفي بالإيحاء بفكرة تفوق قبْلي للمستقبل ـ أو بالأحرى للأشياء التي ستأتي ـ على الأشياء الماضية. إن فكرة الجديد المرتبطة بفكرة الحداثة (الحداثة تقال في الألمانية «زمن جديد» ـ neuen zeiten ثم Neuzeit) تتضمن على الأقل خفضاً لقيمة الأزمنة السابقة التي توصف بالتقادم ومرور الزمن، وتتضمن في الحد الأقصى نكراناً يساوي القطيعة. لقد سبق أَنْ تحدثنا عن مفعول القطيعة التي نسبها إلى الثورة الفرنسية المثقفون الأوروبيون في القرن التاسع عشر. وكانت أنوار العقل قد أظهرت القرون الوسطى على أنها مظلمة؛ وأكمل الاندفاع الثوري الطريق فأظهر الأزمنة الماضية على أنها ميتة. إن المفارقة مخيفة بالنسبة إلى فكرة التاريخ العالمي الكوني: هل يمكن لوحدة التاريخ أن تولد من وهم ما يقطعها نفسه[14]؟ من أجل التغلب على المفارقة، على قوة الدمج التي تحررها طاقة الجديد، أن تكون أكبر من قوة القطيعة المتأتية من الحدث الذي يُعتبر مؤسس الأزمنة الحديثة. إن مجرى التاريخ الأحدث بعيد جداً عن تلبية مثل هذا التمني. إن ازدياد التعددية الثقافية يشكِّل بهذا الخصوص مصدراً لحيرة كبيرة.

إن ظاهرة خفض قيمة الماضي هذه ترتبط بعدة أمور بارزة. إننا نلاحظ أولاً

---

(14) يستشهد كوزويليك برسالة من روغي إلى ماركس مؤرخة عام 1843: «نحن لا نستطيع أن نُكمل ماضينا إلاَّ بقطعنا تماماً معه». (**تجربة التاريخ**، مصدر سابق، ص85). في كتاب **الإيديولوجيا الألمانية** يقول ماركس: إنَّ قيام الشيوعية لا يغيِّر التاريخ الجاري إلى تاريخ عالمي إلاَّ بإنزال درجة كل التاريخ السابق إلى درجة ما قبل التاريخ.

ازدياداً في شعور التماسف، وعلى مقياس سلسلة من أجيال متعددة فإن مثل هذا الشعور يميل إلى إلغاء شعور المعاصرين بدَينهم نحو من سبقهم، على ما قاله ألفرد شوتز؛ بل والأسوأ من ذلك فإن المعاصرين أنفسهم المنتمين إلى عدة أجيال تعيش معاً في وقت واحد، سيمرون باختبار المعاصر الذي يعيش اللامعاصرة، ثم سنلاحظ بعد ذلك شعور تسارع التاريخ الذي يؤوله كوزويليك بأنه مفعول من مفاعيل انفصال الصلة بين الترقب والتجربة، وكذلك حدوث العديد من ظواهر التغييرات التي لها دلالتها في فترة زمنية واحدة.

إن هذه التحولات العميقة في وحدة التاريخ على صعيد التزمين تعادل انتصار تشتت النفس بحسب أغسطين على «قصدية» المسار التاريخي. لكن، على صعيد الذاكرة كان هناك مجال لحل، هو هذا الشكل من التكرار الذي يقوم على التحقق من الماضي المحفوظ في الذاكرة في داخل الحاضر. أي معادل لهذا التحقق يقدمه لنا التاريخ إنْ كان محكوماً عليه بسبب جديد الأزمنة الآتية أن يعيد بناء ماضٍ ميت، من دون أن يترك لنا الأمل في التحقق من أنه ماضينا؟ إننا نلمح هنا موضوعاً لن يأخذ شكله النهائي إلاَّ مع نهاية الفصل التالي، وهو «الغرابة المقلقة للتاريخ».

إن خفض قيمة الماضي لا يكفي كي يهدم من الداخل تأكيد التاريخ بوصفه شمولية مكتفية ذاتياً لو لم ينضم إليه أثرٌ أشد فتكاً وهو تأرخة historisation [إضفاء الطابع التاريخي] كل التجربة الإنسانية. إن رفع قيمة المستقبل كان سيبقى أمراً أكيداً لو لم تصاحبه عملية إضفاء طابع النسبية على محتويات العقيدة التي كانت تُعتبر ثابتة لا تتحرك. ربما كان هذان المفعولان متناقضين بالقوة، إن الثاني ـ النسبية ـ يساهم في هدم الأول ـ التأرخة ـ التي بقيت حتى اليوم مرتبطة بترقب واثق من نفسه. وفي هذه النقلة بالذات يصل تاريخ مفهوم التاريخ إلى التباس ستحمله أزمة التاريخية إلى الصعيد الأول، غير أنه في الواقع تأثير سيِّئ لما يدعوه كوزويليك تأرخة الزمن.

إنّ المفعول المدمر كان بيِّناً بشكل خاص بالنسبة إلى الصيغة اللاهوتية لموضوع التقدم أي لفكرة Heilsgeschichte ـ «تاريخ الخلاص ـ Histoire du salut»، التي تعود إلى الإسكاتولوجيا (الأخروية ، الآخرة) المسيحية. في حقيقة الأمر، إن موضوع التقدم كان قد استفاد أولاً من اندفاع آتٍ من اللاهوت لصالح ترسيم

«الوعد» و «الاكتمال» الذي شكَّل الرحم الأصلي لتاريخ الخلاص داخل مدرسة غوتنغن (Göttingen)، منذ القرن الثامن عشر. والحال أن هذا الترسيم استمر في تغذية لاهوت التاريخ حتى منتصف القرن العشرين. إن الصدمة المعاكسة لموضوعة النسبية التاريخية على «تاريخ الخلاص» كانت قاسية جداً. إنْ كان الوحي الديني هو نفسه قد جاء تدريجياً فإن المقابل لذلك يفرض نفسه: إن قيام مملكة الله هو نفسه تطور تاريخي والأخروية المسيحية تتحلل في مسار. إن فكرة الخلاص الأبدي نفسها تفقد سندها، مرجعها الثابت. وهكذا، فإن مفهوم تاريخ الخلاص الذي أُقترح أولاً كخيار بديل للتأرخة، حتى وإنْ عمل كنسخة لاهوتية للمفهوم المدني التقدم، قد انقلب إلى عامل تأرخة شاملة.

بالفعل، فإن كل ميادين التجربة أُصيبت رويداً رويداً بالنسبية التاريخية. يشهد على ذلك انتصار أفكار وجهة النظر والمنظور. بقدْر ما هناك من مراقبين هناك وجهات نظر. بالطبع يمكننا أن ننسب إلى هذه الفكرة أصلاً لايبنزيّاً، ولكن ذلك يتمُّ على حساب التخلي عن المرجعية القوية التي تجمع كل وجهات النظر. إن فكرة تعددية وجهات النظر، حين تُحرم من كل نظرة مشرفة على الجميع تصبح بمثابة الفكرة المضادة للدوغماتية بامتياز. غير أن المسألة التي تُطرح عندها هي معرفة ما إذا كانت الأطروحة التي تؤكد نسبية كل تأكيد لا تدمر نفسها بنفسها عن طريق المرجعية الذاتية. فبعد أن تقول عن نفسها بالصيغة الجذرية التي تعطيها لها الشكوكية ـ «كل تأكيد، كل تقدير هو نسبي بالنظر إلى الظروف التاريخية القائمة عند نطقه» ـ هي مهدَّدة بأن تقع تحت اتهام «التناقض الإنشائي contradiction performative» الذي وجَّهه كارل أوتو آبل (Karl Otto Apel) لأنصار الشكوكية في مواجهة المفهوم الأخلاقي القضائي للتحقق من الصحة validité[15]. يمكننا أن نتساءل إنْ كانت فكرة الحقيقة وكذلك فكرة الخير والعدل تجد لها تأرختها بطريقة جذرية من دون أن تختفي. إن النسبية الناتجة عن تزمين التاريخ يمكن أن تغذي لفترة زمنية معيَّنة تهمة الإيديولوجيا التي يوجِّهها أحد الأشخاص إلى خصمه ـ بصورة السؤال الحاسم «من أين تتكلم؟» ـ وهي تعود في النهاية ضد الذي يتفوَّه

(15) إنَّ التناقض هو إنشائي بمعنى أنه لا يتعلّق بالمحتوى الدلالي للتأكيد، بل بالفعل الذي يقوله والذي يعتبر نفسه بما هو عليه صحيحاً وحقيقياً، وليس نسبياً.

بها وتُستبطن على شكل شبهة تشلُّ[16].

في نهاية هذه المقالة المميَّزة «التاريخ» يستسلم كوزويليك للاعتراف. فبعد أن يعرض لهواجس رانكِه المتعلِّقة بتعليق المؤرخ لأخذ أي موقف في نضاله الحاضر، يلاحظ ما يلي: «وكما هو الحال (وربما أكثر)، مع أخذ هذه المواقف المرتبطة بالمشاحنة القديمة، كذلك فإن ازدواجية التعبير «التاريخ بما هو تاريخ» (التاريخ عينه) لها خاصية معيَّنة وهي أنها تعطي في وقت واحد كل الاعتراضات التي يمكن أن تصاغ ضدها» (المقال السابق، ص80). إن التناقضات التي هدمت هذا المفهوم قد بيَّنت الطابع المستحيل لهذا الادعاء بالوصول إلى المعرفة المطلقة والغرور الذي كان يحرِّكه. هناك سؤال آخر عما إذا كان ما يدعوه كوزويليك «تجربة التاريخ» يتخطى أم لا، حدود تاريخ مفهومي أُنسبه إلى مستوى التأويلية النقدية، وعما إذا لم يكن يتلاعب بمقولات يمكن أن نسمِّيها وجودانية existentiales وتعود إلى تأويلية أنطولوجية. إن هذا ما يوحي إليه التفكير بالمعنى المزدوج لكلمة تاريخ، بوصفه مجموعة الأحداث التي وقعت ومجموعة العلاقات حول هذه الأحداث.

II ـ حداثتنا «نحن»

إن المهمة الرئيسية للفلسفة النقدية المطبَّقة على التاريخ هي، كما قلنا، التفكير في الحدود التي تحاول أن تنتهكها معرفة تاريخية للذات تريد أن تكون مطلقة. إن معاملة التاريخ كمفرد جماعي أُقيم كفاعل لذاته ـ التاريخ ـ هي التعبير الأوضح لهذا الادعاء. غير أن هذا الاختبار ليس وحده. هناك شكل آخر شبه

(16) بحسب كوزويليك فإنَّ ج. م. كلادينيوس قد رأى، منذ منتصف القرن الثامن عشر الأثر المدمر لفكرة وجهة النظر. (**تجربة التاريخ**، مصدر سابق، ص75). ويلاحظ كوزويليك: «يضع كلادينيوس إطاراً نظرياً لم يتجاوزه أحد حتى اليوم». (المصدر نفسه، ص76). غير أنَّ ف. شليغل في كتابه **في التواريخ الجديدة، قراءات** (1810 ـ 1811)، هو الذي صاغ ضد هيغل بوعي تام «الاستعصاء الذي ظهر بين واقع استهداف الحقيقة وبين التثبت من نسبيتها التاريخية». (ص79 والهامش 279). وأمر أخطر من ذلك فقد رأى في قلب المشروع الهيغلي نفسه تناقضاً مميتاً بين طموح تناول «مجموع وجهات النظر» (تعبير نقرأه عند هيغل نفسه في كتابه «**العقل في التاريخ**») وبين مرافعة الفيلسوف دفاعاً عن الحرية، العقل، الحق (القانون). بين التشميل وأخذ الموقف، بين العقل النظري وحكم المناضل، يندس تناقض مرهف.

خفي لهذا الادعاء يتعارض معه تماماً: إنه يُقدِّم على رفع الحاضر التاريخي إلى درجة المطلق بعد تنصيبه، مرصداً بل محكمة لكل الهيئات، وبشكل خاص للهيئات الثقافية التي سبقته. ويختفي هذا الادعاء تحت السمات المغرية لمفهوم بعيد عن كل رغبة في انتهاك الحدود: مفهوم الحداثة. ولا تتجلى هذه المطالبة المستحيلة المرتبطة بهذا المفهوم إلاَّ حين نعيد إليها صيغتها الصحيحة الكاملة وحين نقول ونكتب حداثتنا «نحن»: فالأمر لا يتعلق بأقل من «فكرة أن زماننا يعمل من تلقاء ذاته في اختلافه، ''جديده'' بالنسبة إلى الماضي»[17]. يتعلَّق الأمر بنا «نحن»، زماننا «نحن»، عصرنا «نحن»، حاضرنا «نحن»، وهذه كلها تعابير معادلة لفكرة الحداثة. السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن لزماننا أن يفكر ذاته بشكل مطلق؟ إن السؤال موازٍ تماماً للسؤال الذي شغلنا قبل قليل: كان الأمر يتعلق بالكل الخاص بالتاريخ بما هو مفرد جَماعي يحاول أن يتموضع بشكل مطلق كفاعل لذاته عينها: «التاريخ عينه». حين يُطرد من هذا الموضع المستحيل ينقض الادعاء بالتفكير المطلق على المقابل تماماً لهذا الجماعي المفرد، أي على اللحظة التاريخية المفردة، وهي لحظة الآن للتاريخ الحاضر. والحالة هذه، فإن هذا الادعاء هو اليوم حي جداً، إنْ كان الادعاء المقابل له قد تُرك بشكل عام. من دون شك إن المطالبة التي يحملها لا مفر منها، ربما مثل كل الباقي، على الرغم من النقد، فهناك الإرجاع العنيد إلى التاريخ الشامل، تحت كلمات تاريخ العالم أو التاريخ الكوني، وعلى خلفية مثل هذا التاريخ تُقسم العصور التاريخية التي يتعاطى معها المؤرخون. إن لا أدرية agnosticisme متشدِّدةً بالنسبة إلى فكرة الحداثة قد تكون غير ممكنة. بالفعل، كيف يمكننا ألاَّ نحاول أن نقول في أي زمن نعيش؟ وأن نقول اختلافنا وجديدنا بالنسبة إلى كل آخر؟ إن الأمر الواحد المكتسب المتوقع من النقد هو الاعتراف بالوضع المُتنازع فيه والسجالي وغير النهائي لكل المناقشات حول المعنى «الحقيقي» لحداثتنا «نحن».

إنني بدايةً سأستمد برهاني مما يدعوه هـ. ر. جوس (H. R. Jauss)

(17) هـ. ر. جوس، «الحداثة في التقليد الأدبي والوعي اليوم» في كتاب **من أجل علم جمال الاستقبال**، ترجمه إلى الفرنسية س. مايار C. Maillard، باريس، غاليمار، 1978، ص158 ـ 209.

«التكرارات التاريخية» للكلمة على العكس من ادعاء حداثتنا «نحن» بأنها تمثِّل استثناءً لهذا التكرار وتفكر ذاتها بذاتها بشكل مطلق[18]. يشهد على هذا التكرار خطاب يدخل تماماً في نظرية للتمثيل تعود، كما برهنَّا على ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب، إلى عملية كتابة التاريخ. مع فارقٍ واحد، وهو كبير جداً وهو أن الأمر لا يتعلَّق بتمثيل بين غيره، بل بالتمثُّل الذي تقيمه هذه العملية عن نفسها، لذا فإن شكلَي التمثيل ـ الموضوع والتمثيل ـ العملية يتداخلان ويتطابقان. هذا التمثيل الذاتي يدعي أنه يشهد للعصر كله الذي يدخل فيه خطابه الخاص به. والحال أن العديد من العصور قد وصفت نفسها كحديثة. ومن هذه الإعادة تنبثق المفارقة المتعلقة بموضوعة «عصرنا» عينها.

يمكننا أن نتتبع قصة المؤرخ وهو يجول في التكرارات المتتالية للعبارات التي تعود إلى الحقل الدلالي عينه، ويعيد الخيارات المعجمية التي أدَّت إلى حداثتنا نحن الفاعلين الحقيقيين للتاريخ الحالي. بل إننا نستطيع أن نعرف اللحظة التي أصبح فيها التقييم الضمني أو الصريح يعطي التعبير معنىً معيارياً.

يقوم جاك لوغوف بهذا المسار في كتابه **التاريخ والذاكرة**[19]. وهو يرتب التمايزات على الشكل التالي. هناك أولاً على الصعيد الصوري التمييز بين القَبل والبَعد الذي تتضمنه المفاهيم الملحقة بالتزامن والتتابع. ويُشاد على هذا التباين التعارض بين الماضي وبين الحاضر الذي يتحكم في سلسلة التمييزات التي يتلقاها المؤرخ على مستوى الوعي الاجتماعي التاريخي. (**التاريخ والذاكرة**، ص33). إن

(18) يلاحظ هـ. ر. جوس، في مطلع مقالته أنَّ كلمة حداثة نفسها «تمثِّل هذه المفارقة بأنها تكذب بشكل بيِّن في كل لحظة، عن طريق تكرارها التاريخي الادعاء الذي تؤكده». (المصدر نفسه، ص158). إنَّ نسبية شبيهة بتلك التي ضربت ادعاء «التاريخ عينه» بأنه يستطيع أن ينكر ذاته بشكل مطلق تصيب في الصميم ادعاء حداثتنا نحن في أن تتمايز بشكل مطلق عن كل حداثات الماضي. إنَّ المشاحنات التي لا مفرَّ منها والتي تصيب الخطاب حول الحداثة لن أتحدث عنها باقتضاب إلاَّ بصفتها أعراضاً إضافية تدل على عدم مقدرة وعي اللحظة الحالية بأن ينكر ذاته بشكل شمولي.

(19) جاك لوغوف، «**التاريخ والذاكرة**»، باريس، غاليمار، 1996. المؤلف (ص33 ـ 58) يسأل بالتتالي علماء النفس (بياجيه، فريس) ثم علماء اللسانيات (فاينريش، بنفينيست) وعلماء الأنثربولوجيا (ليفي ستروس، هوبسباوم) ومؤرخي التاريخ (شاتليه، دوبرون، بلوك).

التمييز الحاسم الذي يقود إلى عتبة فكرة الحداثة قد نشأ بفضل التعارض بين القديم وبين «الحديث»[20]. وكما قيل، فإن هذا التعارض «قد تطور في سياق مبهم ومعقد» (المصدر السابق، ص59). بالفعل فإن التعبير «حديث» قد غيَّر مراراً عديدة شريكه (القديم، العتيق، التقليدي) وكذلك فإنه قد ربط مصيره بمرادفات مختلفة (قريب العهد، جديد). أضف إلى ذلك أن كل تعبير من الثنائي لم يتوقف عن أن تصاحبه دلالات مادحة أو محتقِرة أو محايدة. إن أول استعمال لكلمة «حديث» في اللاتينية المتأخرة كان محايداً (كلمة modo كانت تعني قريب العهد)، كذلك كان استعمال كلمة «القديم» (بمعنى ما ينتمي إلى الماضي). أما الاستعمالات اللاحقة فكانت أقل حياداً حين أشارت كلمة قديم إلى العالم اليوناني ـ الروماني السابق لانتصار المسيحية. وسيُشار إلى هذا العالم بعد ذلك بكلمة «antiquité» العصر القديم[21]. وسيذهب الحياد حين ستضاف إلى كلمة «حديث» الصفة «جديد»، وهذا تعبير مدحي بامتياز، ابتداءً من القرن السادس عشر، عندما لم يعد له مقابل واحد هو القديم بل مقابل آخر هو «العصر الوسيط» [القرون الوسطى]، بحسب تقسيم للتاريخ إلى ثلاثة عصور، عصر قديم ووسيط وحديث (neuere بالألمانية). وسيزداد الإبهام حين سيصبح العصر القديم الذي كان قد تمَّ تخطيه زمنياً، عصراً مثالياً في نظر النهضة الكبرى في القرن السادس عشر[22].

في ذلك الحين يلتقي السرد التاريخي التقييمات المحقرة أو المادحة التي تراكمت مع التقسيم إلى حقبات على طريقة التسلسل الزمني التقييمي الحكمي

---

(20) المصدر نفسه، ص59 ـ 103.

(21) إننا ندين لِ ا. ر. كورتيوس بالتحقيق الجهبذي الكبير «**الأدب الأوروبي والعصر الوسيط اللاتيني**»، بيرن، 1948، ترجمة فرنسية. جان بريجو، جزءان، باريس، بوكيت، سلسلة أغورا 1986. يشدِّد جوس على أصالة مفهومية العصر الوسيط عكس كورتيوس الذي اعتقد أن ليس فيها سوى تكرار لنموذج آتٍ من العصر القديم نفسه («الحداثة» مقال سابق، ص159). إنَّ اللجوء إلى التصنيف الخطي بشكل خاص، يشكل صيغة تسلسلية أصيلة. ويبدو أنَّ فكرة «التجاوز النمطي» كانت مفتاح الغموض الشهير الذي يحويه المديح الذي ينسبه جان دوسالسبُري إلى برنار دوشارتر: «نحن أقزام يقفون على اكتاف عمالقة». ما الأعظم والأشرف، صلابة عملاق أو حداقة نظر القزم؟

(22) حول عصر النهضة Renaissance، انظر: جوس: «**من أجل علم جمال الاستقبال**»، مصدر سابق، ص170 ـ 175.

chronosophies الذي درسه بوميان (حكم، عهد، عصر، حقبة بل قرن كما في التعابير القرن العظيم [القرن السابع عشر الفرنسي]، قرن لويس الرابع عشر، قرن الأنوار). المؤرخ هنا شاهد على هذه الإضافة في المعنى التي تجعل من تفوق «عصرنا نحن» تأكيداً نضالياً. ويتخطى المرء هذه العتبة حين تواجَه فكرة الجدة بضد لها هو فكرة التقليد، فهذه الأخيرة بعد أن كانت مجرد نقل للتراث أصبحت مرادفاً لمقاومة الأفكار والعادات الجديدة. وتتعقد الأمور مع المفهوم الدائري للنهضة Renaissance [حرفياً تعني الكلمة الولادة الثانية]، المديح يذهب هنا إلى ماضٍ مستعاد العصر القديم اليوناني الروماني الوثني ـ وذلك من وراء مفعول القطيعة الحاصل عن طريق انبثاق الجديد. على هذا المفترق للخطي المستقيم وللدائري، جرى تحديد مصير مفهوم المحاكاة المتوارث هو نفسه من التقليد أو المحاكاة mimēsis عند اليونانيين: أنْ تحاكي هل يعني الإعادة بمعنى النسخ عن الآخر، أو يعني الإعادة بمعنى إعادته إلى الحياة؟ إن المشاحنة الشهيرة بين الأقدمين وبين المحدثين التي جرت في القرن السابع عشر الفرنسي والإنكليزي تدور حول هذه التقييمات المتعارضة عن المثالية المزعومة للنماذج القديمة[23]. إن نظرية الخطيَّة المستقيمة ستفوز بشكل نهائي مع فكرة التقدم التي تستحق صفة «الموضع» topos، إذ في هذا «الموقع المشترك» يختم تحالف المحدث والجديد في مواجهة قِدَم التقليد.

إن التسلسل «حديث» و «جديد» و «تقدم»، يعمل على طريقة تركيب في نصين بارزين سيوجهان بقية مناقشتنا: كتاب **أفكار حول تاريخ تقدم الروح الإنسانية** لمؤلفه تورغو (عام 1749)، وكتاب **خلاصة لوح لتقدم الروح الإنسانية** لمؤلفه كوندورسيه (عام 1749). تاريخ أو لوح، إنها جردة لمكتسب الوعي الغربي الذي يُنَصِّب نفسه كمرشد للبشرية كلها. إن مديح الحداثة يطابق، على مستوى الميتاتاريخي التفكير الشمولي المزعوم في التاريخ حول ذاته مع التفكير في اللحظة

(23) حول المناقشة بين القدماء وبين المحدثين، انظر: جوس، المصدر نفسه، ص175 ـ 180. يلاحظ جوس أنَّ «المشاحنة» تسمح لنا بأن نؤرخ بداية عصر الأنوار في فرنسا (المصدر السابق، ص175) (كما أعلن عن ذلك في الواقع ديدرو ودلمبير في **الموسوعة**)، إنَّ موضوع الرهان كان المثالية المزعومة للنماذج القديمة.

التاريخية المتميِّزة. إن المهم بعد اليوم هو أن اسقاط المستقبل متكافل مع استعادة الأزمنة الغابرة. يمكن بعد اليوم رؤية القرن بأعين المستقبل. وبهذا المعنى، فإن مستقبل الأجيال الذي يختلف عن حداثتنا نفسها يبدو كمستقبل تجاوزه المرء، بحسب العنوان الجميل لكتاب كوزويليك **المستقبل الماضي** *Die Vergangene Zukunft*، الذي يتحدث عن المستقبل كما لم يعد، بمعنى أنه لم يعد مستقبلنا. غير أن فكرة الحداثة تستمر قائمة إلى ما بعد عصر الأنوار الأوروبية [القرن الثامن عشر]، وتتراكم ارتباكات المعجم المستعمل. فلقد استبدلت كلمة سابق «ancien» بكلمة قديم «antique» للدلالة على البُعد التاريخي بين الأزمنة الحديثة وبين العصر القديم L'Antiquité. واستُبدلت كلمة «الحديث» بكلمة «الرومنطيقي»، في الوقت عينه استبدلت كلمة «قديم» بكلمة «كلاسيكي»، بمعنى ما لا يُمحى، النموذجي المثالي بل الكامل. ومع الرومنطيقية يكتشف الحديث ماضياً مزدوجاً «قوطياً»، «قديماً»، في حين أن تفوق زماننا تخفف منه الفكرة العزيزة على شارل دي مونتسكيو (Charles de Montesquieu) 1689-1755 والقائلة إن كل عصر وكل أمة لها عبقريتها. وربما كان أغرب ما في هذه القصة المصير الذي لقيته كلمة «رواية roman» وكلمة «رومنطيقية romantisme»[(24)]: وكما في روايات الفروسية ـ هذه القصائد في اللغة الشعبية ـ فإن القصة الخيالية تطغى على صورة العالم، وما يتجاوز كل واقع يفتح صورة لاستقبال شعر الحياة إلى ما يتخطى حدود كل توصيف؛ وذلك كما كان أرسطو قد قاله في نصه الشهير في كتابه **في الشعر** حين أكد تفوق الملحمي والتراجيدي على القصة المحضة، بالنسبة إلى الحقيقة. ولكن عندها فإن ما يسود في فكرة الحداثة لم يعد التوافق مع أفكار الزمن، بل هو عدم الرضى وعدم الاتفاق مع الزمان الحاضر. لقد أخذت الحداثة تقترب من تعريف نفسها عن طريق تعارضها مع نفسها عينها. وعلى هذه الدرب تحتل ألمانيا وفرنسا مواقع متغايرة، إذ إن القطيعة الكبرى للثورة الفرنسية استمرت بعملية كسر على

---

(24) يستشهد جوس في كتابه **من أجل علم جمال الاستقبال**، مصدر سابق، ص187 ـ 197 بنص من **«معجم الأكاديمية»** لعام 1798: رومنطيقي «تقال عادةً عن الأماكن والمشاهد التي تذكِّر الخيال بوصف أو بقصائد أو بروايات». لقد ذكرنا أعلاه مع إ. كاسي دور المشهد في الوعي الذي نأخذه عن الفضاء المأهول. من الجانب الألماني، فإن هردر ومن بعده الرومنطيقية الألمانية هما اللذان رفعا القوطي إلى رتبة الحقيقة الشعرية.

مستوى العادات والأخلاق والذوق. لم يعد هنري بيلي (ستاندال) (Henri Beyle dit stendhal 1783-1842)، الذي لا نستطيع أن نفهم بودلير بدونه، بحاجة إلى التباين مع العصر القديم من أجل أن يعطي للزمن الحالي في الحاضر هيبة خارج كل مقارنة[25].

فجأةً في هذه النقطة يغيِّر خطابنا حول الحداثة نظامه. إذ نترك تاريخ الاستعمالات الماضية لكلمة «حديث»، هذا التاريخ المعامل على طريقة تاريخ تمثلات، وتتجه المناقشة نحو الدلالات المرتبطة بحداثتنا نحن، أي نحن الذين نتكلم عنها اليوم. إننا نصرُّ عندها على أن نميِّز بين حداثتنا وبين حداثة «الآخرين»، أي أولئك الذين أعلنوا عن أنفسهم قبلنا أنهم محدثون. يتحول خطاب الحداثة بعد اليوم في خطابنا من مفهوم مُعاد وتكراري إلى مؤشر على فرادة شبيهة بفرادة هنا والآن الخاصة بوضعنا الجسدي. بتعبير آخر، فإن الضمير المتصل «نا» في كلمة حضارتنا يعمل على طريقة إشاري déictique وقد رُفع إلى بُعد عصر بكامله: الأمر يتعلَّق بزمان «نا». إنه يتميَّز عن بقية الأزمنة كما تتعارض الآن وهنا التجربة الحية مع «سابقاً» و «هناك». إن مطلقاً بمعنى غير نسبي يتموضع ويسمي نفسه بنفسه. يبدأ فنسان ديكومب (Vincent Descombes) مقالاً مكرَّساً للاستعمالات المعاصرة للتعبير «حديث»[26]: «في أزمنة أخرى. فإن الكلمات المشحونة جداً من مثل ''الزمن الحاضر''، ''العالم الحديث''، ''الحداثة'' كانت ستدل على ظواهر تجديد وقطيعة». «في أزمنة أخرى؟». إن هذا التعبير لم يعد ينتمي إلى تاريخ موضوعي للتمثلات، إنه يشير إلى الأزمنة التي لم تعد أزمنتنا نحن. ويكمل

---

(25) يلاحظ جوس أنه مع ستاندال فإنَّ «الرومنطيقية لم تعد الجاذب الذي يتفوق على الحاضر، التعارض القطبي بين الواقع اليومي وبين البعيد جداً في الماضي؛ إنها الحالي، جمال يومنا هذا الذي حين يصبح جمال الأمس يفقد حتماً جاذبيته الحية، ولا يعود يقدم سوى نفع تاريخي»: إنَّ الرومنطيقية هي «فن تقديم الأعمال الأدبية إلى الشعوب الذين في الحالة الحاضرة لعاداتهم ومعتقداتهم سيجدون فيها أقصى ما يمكن من اللذة والمتعة. أما الكلاسيكية فعلى العكس من ذلك، إذ إنها تقدم لهم الأدب الذي كان يعطي أقصى درجات المتعة لأجداد أجدادهم». (استشهاد في المصدر نفسه، ص196).

(26) فنسان ديكومب، «مسألة تسلسل زمني» في كتاب جاك بولان، **التفكير في الحاضر**، باريس، مطبوعات لارماتّان L'Harmattan، 1998، ص43 ـ 79.

المؤلف مقاله بهذه العبارات: «منذ عشرين سنة [محسوبة انطلاقاً من زمن كتابة المقال]، هذه الموضوعات عينها المتعلِّقة بالمحدث والحاضر هي بالنسبة إلى الفلاسفة فرصةً للالتفات نحو ماضيهم. إن ما يُشار إليه على أنه حديث يبدو أنه قد أصبح خلفنا» (مسألة تسلسل زمني» في كتاب **«التفكير في الحاضر»** ص43). ونحن لم نعد نتكلم عنها كمجرد مراقب أو مدوِّن لتمثُّلات مضت. إننا نتكلم عنها بوصفنا ورثة. بالفعل فإن الأمر يتعلَّق بمصير ميراث عصر الأنوار بالنسبة لنا نحن الذين نتكلم عنه اليوم. لقد بدأت لهجة التنازع: «إن المسلَّمة عندها هي أنه ليس هناك سوى ميراث واحد للأنوار». (المصدر السابق، ص44). مسلَّمة ممن؟ لم يقم المؤلف بتسمية أولئك الذين يخاطبوننا بلسان مؤلف المقال بصيغة المخاطب: «أنتم لا تستطيعون أن تقسموا هذا الأرث». (المصدر نفسه). التفكير ترك لهجة الاسترجاع والاستعادة، بل أصبح نضالياً. وفي الوقت عينه أصبح محلياً أكثر: «إن عصر الأنوار الفرنسية هو بالنسبة لنا غير منفصل عن الثورة الفرنسية وتداعياتها التاريخية. إن تفكيرنا حول فلسفة الأنوار لم يعد في الإمكان أن يظل بالضبط هو عينه تفكير أولئك الذين يأخذون نقطة انطلاقهم الثورة الأميركية أو أولئك الذين بالنسبة لهم الأنوار Les Lumières هي Aufklärung [تنوير بالألمانية] من دون ترجمة سياسية مباشرة تماماً (المصدر السابق، ص44 ـ 45). لهذا فإننا لا نعرف كيف نترجم إلى الفرنسية الكلمة الإنكليزية Modernity التي استعملها مثلاً ليو شتراوس الذي ينسب إلى روسو **«الأزمة الأولى في الحداثة** *The first crisis of modernity*»، والذي يلعب في آنٍ واحد على التسلسل الزمني وعلى المرافعة التي تقابل الرجعي بالراديكالي. في حقيقة الأمر، فإن الحداثة التي لم تعد حداثتنا تدخل ضمن تسلسل زمني لم يعد محايداً أو لا مبالياً بالنسبة إلى ما ينظمه: «والحال أن التسلسل الزمني الذي يهم الفلاسفة [فلاسفة العشرين سنة الأخيرة] ليس تسلسلاً لامبالياً، لكنه تسلسل تاريخ الأفكار والوقائع يتطابق مع دلالتها لا مع التقويم (الروزنامة) (المصدر السابق، ص48). والحال أن هذا التسلسل الزمني الموصوف، هذا «التسلسل الزمني الفلسفي» (المصدر السابق، ص50) هو نفسه موضع اعتراض، إذ إن مفكري عصر الأنوار كانوا قد اعتمدوا في ادعاءات تفوقهم على فلسفة للتاريخ جديرة بالتصنيفات الزمنية التراتبية الحكمية التقييمية للماضي التي قام بدراستها بوميان. وتلك كانت حال «العصور» في لوح كوندورسيه الذي

تحدثنا عنه سابقاً والذي كُتب بنبرة كتابة التاريخ الموضوعية. وهذه العصور ترضي المفهوم الذي استعرضناه هنا وهو مفهوم التسلسل الزمني الفلسفي: العصر الحديث لا يشير فقط إلى العصر الحالي، بل إلى عصر انتصار العقل. إن التحقيب [التوزيع إلى حقبات أو عصور] هو فلسفي. فهل يمكننا بعدُ أن نسميه تسلسلاً زمنياً؟ في الواقع، إن الحداثة هي في آنٍ واحد مقيمة لذاتها وذاتية المرجعية autoréférentielle. إنها تصف نفسها كعصر متفوق حين تسمي نفسها كحاضرة لهذا اللقب الفريد. لهذا، وكما يلاحظ ديكومب فإن استعمالات أخرى لكلمة «حداثة» بقيت غريبة بالنسبة إلى كوندورسيه، مثل الاستعمال الذي يأخذ بعين الاعتبار التباين بين التجريد وبين الممارسة، مع كل موكبها من التقاليد والأحكام المسبقة، بل وقبل ذلك الاستعمال الذي يُظهر النسبية التاريخية للنماذج المقترحة أمام الناس، بالتالي لا يرى في روائع العصر القديم أعمالاً فاشلة لكنه يرى فيها روائع عصر آخر[27]. هل أن النسبية التي رحب بها المؤرخ قد أصبحت مباشرةً حداثةَ اليوم؟ على كل حال فإن المحدث بحسب كوندورسيه لن يكون محدثنا نحن.

لكن لماذا؟ لأنه كان هناك بودلير الذي بفضله دخلت كلمة «حداثة» في اللغة الفرنسية بنبرة أخرى غير كلمة حديث أو محدث «moderne»، لأن هذه تظل مطبوعة في تصور معياري للعقل التجريدي. إنها تشير الآن إلى «وعي تاريخي للذات». «ليس هناك من حداثة هناك حداثتنا». (المصدر السابق، ص62). وفي جذر إشارة زمنية محضة تدل على تباين الوضع في الزمن الحديث أو القديم، هناك حركة استخلاص من الحاضر كل ما هو جدير بأن يبقى وبأن يصبح عصراً قديماً، أي الحيوية والفردية، وتنوع العالم ـ «جمال الحياة ـ العالَم»، بحسب التعبير الذي يمكننا أن نقرأه في كتاب بودلير **رسام الحياة الحديثة**. من العادات والأخلاق، وبشكل أدق من هذا الفضاء الاجتماعي الجديد الذي هو الشارع والصالون يستمد الرسام أشكاله. إن هذا الإرجاع إلى العادات والأخلاق يردد صدى مونتسكيو من خلال ستاندال وربما هردر الذي اعتبر أن كل الثقافات تتمتع

(27) «لا يؤمن كوندورسيه إطلاقاً بأنَّ هناك مراحل لتطور الروح أو بوجود ترسيمات للمرجعية غير قابلة للقياس. كل فكرة عن النسبية غريبة بالنسبة له». (المصدر نفسه، ص61).

بحق متساوٍ، وهو يسمح للناقد بهذا الاعتراف: «كل القرون وكل الشعوب عرفت جمالها الخاص بها، ونحن نملك بشكل لا مفر منه جمالنا الخاص بنا». (استشهاد من ف. ديكومب، المصدر السابق، ص68). وبَعْدُ: «هناك أنواع من الجمال بقدْر ما هناك طرق معتادة للبحث عن السعادة». (المصدر السابق، ص69). ويمكننا الكلام عن «أخلاق القرن» (المصدر نفسه)، كما يشدد ديكومب، بمعنى غير تسلسلي للكلمة، بحسب تسلسل زماني مستخلص من محتوى ما ينظمه بحسب القديم والمحدث. زمان وعصر، إن هذا يعني طريقة لفهم الأخلاق والحب والدين إلخ. (المصدر السابق، ص72). إننا نرى جيداً أن نوعاً من الكوسموبوليتية (الكونية) يمكن أن يخرج من ذلك، إذ إن كل الاستعمالات لها شرعيتها بل لها تماسكها الخاص الذي يمفصل «أسباب الاستعمالات» (المصدر السابق، ص73) وهي متنوعة تنوع اللغات. لكن ماذا تعني مرجعية بودلير إلى **متعالية** transcendance لا توصف (المصدر نفسه، ص74)، التي نقرأها في المقالة بخصوص «المعرض الكوني لعام 1855» والتي تعالج الكوسموبوليتية؟ يبدأ الناقد بالمقارنة بين الأمم وبين إنتاجات كل واحدة منها» فيعترف «بمنفعتها المتساوية بالنسبة إلى «ذلك» الذي لا يمكن تحديده» (استشهاد ورد في المصدر نفسه). هل يمكننا الاحتفال بالتنوع من دون اللجوء إلى حاضر لا يمكن تحديده؟

إننا نرى في نهاية هذا المطاف لماذا لم تعد حداثة بودلير هي الحديث في عصر الأنوار[28]. لكن هل مازالت هي حداثتنا؟ أم أن حداثتنا قد ابتعدت كذلك عن هذه الحداثة؟

إن كان مفهوم الحداثة بالنسبة إلى تاريخ التمثُّلات هو مفهوم تكراري، فإن ما ندعوه «زماننا» يتميَّز عن زمن الآخرين، عن الأزمان الأخرى حتى أننا في وضع

---

(28) إنَّ مقالة ف. ديكومب لا تذهب إلى أبعد من هذه الخاتمة: «لقد حاولت أن أدافع عما يلي: إنَّ مفهوم الحداثة يعبِّر، من جانب كاتب فرنسي، عن قبول (مسلَّم به بصعوبة) على أنه لا يستطيع أن يمثِّل سوى جزء من الإنسانية. إنَّ الكلام عن حداثتنا، هو قبول عدم التجسيد المباشر، في لغتنا، وفي مؤسساتنا وفي روائعنا، للتطلعات الأسمى للجنس البشري». (المصدر نفسه، ص77). يمكننا مطالعة كتابٍ لهذا المؤلف، كي نتابع هذا الفكر، هو كتاب بعنوان «**فلسفة في الأزمنة الضخمة**»، باريس، منشورات مينوي، 1989.

يمكّننا من أن نميِّز حداثتنا عن الحداثات السابقة. وهكذا فإن هناك تنافساً بين استعمالين للمفردة «حداثة» بحسب ما تشير إليه إنْ كان ظاهرة تكررية يجتازها تاريخ التمثُّلات، أو كان الفهم الذاتي لاختلافنا نحن بالضبط هؤلاء الناس أو أولئك الذين يُدل عليهم بالأشاري الضمير المنفصل «نحن» الذي يتميَّز من الآن فصاعداً عن «هم».

يغيِّر خطاب الحداثة نظامه مرَّةً أخرى، حين تغيب عنه المفارقة المرتبطة بادعاء تمييز عصرنا باختلافه بالنسبة إلى كل عصر آخر، فيتعاطى بالقيم التي من المفروض أن حداثتنا تمثِّلها وتدافع عنها. وفي غياب تفكير مسبق حول شروط مثل هذا التقييم، فإن المديح واللوم محكوم عليهما أن يتعاقبا في مشاحنة لا تنتهي أبداً. ولا يعود أحد يهتم، كما فعل فنسان ديكومب، بالتمييز بين تسلسل عن طريق المحتوى وبين تسلسل زمني عن طريق التواريخ. اذ يعتبر أن من المكتسب والمسلَّم به إمكانية وصف عصرنا بطريقة معقولة عن طريق اختلافه مع كل عصر آخر. إننا نذهب مباشرةً إلى حسناته وسيئاته. وإنْ كانت هذه المناقشة تُستكمل بطريقة جيدة، كما هو رأيي، في كتاب صغير ألفه تشارلز تايلور بعنوان **أزمة الحداثة**[29]، فإن غرابة القول بحداثتنا قد أمكن تجنبها عن طريق القرار الحذر بالتطابق بين المحدث وبين المعاصر. إن مصنّف تايلور يبدأ بالكلمات التالية: «إن كلامي يتعلق ببعض أزمات الحداثة. وأعني بذلك سمات مميَّزة للثقافة المعاصرة والمجتمع المعاصر يراها الناس على أنها تراجع أو انحدار، على الرغم من ''تقدم حضارتنا''» (**أزمة الحداثة**، ص9). من الواضح، وهذا أمر مشروع، أن المشادة ما كانت لتحدث لو لم يكن تطور العادات والتقاليد والأفكار والممارسات والعواطف يحصل بدون أي رجوع إلى الوراء. على الرغم من عدم التراجع هذا، فإن سؤال التقدم أو التأخر، التحسن أو التخلف يُطرح، وهو يسم عصرنا. إن ما يجب حمله إلى مستوى المناقشة هو السمات المميَّزة التي لا يحددها وضعها الزمني ـ اليوم ـ لكن مكانها على مقياس أخلاقي. وتتم هنا بسرعة عملية تحييد كل تسلسل زمني. إنْ كان «البعض يعتبرون كل العصر الحديث منذ القرن السابع عشر كانحطاط ممتد» (المصدر نفسه)، فليس التسلسل الزمني هو ما

(29) تشارلز تايلور، **أزمة الحداثة**، باريس، منشورات Cerf، 1994.

يهم بل «التنوعات حول بعض الدوافع الأساسية». (المصدر نفسه). إن الأمر سيتعلق «بموضعة الانحطاط». (المصدر نفسه). عندها من هم عاملو التقييم؟ أولئك الذين يدعوهم المؤلف طيلة الكتاب «الناس»، ليس من المستغرب بالتالي أن تكون المشاحنة من دون محام محدد، غير أنها في الوقت عينه تترك حقل التفكير في حدود كل اعتبار يتعلق بدلالة العصر الحالي، بما هو مكوِّن للآن التاريخية. في الواقع، إن الموضوعات الثلاث التي ناقشها تايلور تعود إلى تقييم أخلاقي كان في البداية من دون توصيف زمني خاص، لكنه موسوم من دون انقطاع بسمات تحمل علامات العصر. وهذه هي حال «الأزمات» الثلاث التي تفحصها تايلور. الأولى، تتعلَّق بأجمل مكتسب للحداثة (المصدر السابق، ص10)، الذي تشكله الفردية. إن رهان المناقشة هو أخلاقي بشكل صريح. إن الأزمة «تتعلق بما يمكن أن نسمِّيه فقدان المعنى: اختفاء الآفاق الأخلاقية». (المصدر السابق، ص18). أما الأزمة الثانية، المتأتية من الهيمنة التكنولوجية، فتتعلق بالتهديدات التي تحيق بحريتنا والقادمة من سيطرة العقل الأداتي. أما الأزمة الثالثة، فهي تتعلَّق بالاستبداد «الناعم» بحسب تعبير توكفيل، والذي تفرضه الدولة الحديثة على مواطنين وضعوا تحت الوصاية. إن فحص هذه الأزمات الثلاث يواجه معادي الحداثة وأنصارها. غير أن الوضع الحاضر لكل المتواجهين قد فقد كل ملاءمة له. وهكذا فإن الأزمة الأولى، التي دُرست وحدها مع بعض التفصيل، تثير مناقشة تتعلق «بالقوة الأخلاقية الأعلى للأصالة». (المصدر السابق، ص25). إن أهمية موقف تايلور تكمن في أنه لا يحاول أن يهرب من الاختيار بين الكراهية أو الدفاع، حتى من إغراء الحل الوسط، إلاَّ عن طريق «جهد لتدفق جديد بفضله يمكن لهذا المثل الأعلى أن يساعدنا على إصلاح تصرفاتنا». (المصدر السابق، ص31). والحال أن فحص «مصادر الأصالة» (المصدر السابق، ص33 وما يليها) لا يتوقف عن التأرجح بين اعتبارات تاريخية وأخرى لا تاريخية، فالمؤلف يؤكد منذ البدء أن «أخلاقيات الأصالة، وهي حديثة نسبياً، تنتمي إلى الثقافة الحديثة». (المصدر السابق، ص33). بهذا المعنى فإنها تحمل تاريخاً: لها «نبعها» في الرومنطيقية، و «نبع» هنا تعني «المصدر» بالمعنى التاريخي. غير أن الكلمة تعني كذلك «الأساس»، أضف إلى ذلك فإن التشديد يتحول تدريجياً من مسألة الينابيع نحو «أفق المسائل الجوهرية» (المصدر السابق، ص48)، من مثل «الحاجة إلى

الاعتراف والتحقق (المصدر السابق، ص51). إن هذه المناقشة الممتدة للمثل الأعلى الفرداني لتحقيق الذات تُستخدم كنموذج للمناقشتين الأخريين. وليس هناك أي قول حول موقع المشاركين في النقاش بالنسبة إلى الحاضر. وإذا كان على هذا اللامقول أن يُرفع، فإن ذلك يكون لصالح توضيح عن العلاقة بين الكوني وبين الحاضر. فمن ناحية، هناك كوني أخلاقي سياسي مفترض بسبب الدفاع والتوضيح لبعض الموضوعات المنسوبة إلى الحداثة. من ناحية ثانية، فإن المحامي الذي يقول هذا الخطاب يتعرف إلى ذاته في قلب تغييرات اجتماعية ضخمة. إنْ كان في مقدور الحاضر التاريخي أن يدّعي أنه يستطيع تفكير نفسه، فلن يكون ذلك إلّا كنقطة نواة للكوني وللتاريخي. إن أي مناقشة معقولة حول محاسن «الحداثة» ومساوئها يجب أن تذهب في هذا الاتجاه.

ونحن نبلغ مرحلة رابعة في النقاش حول الحداثة مع ظهور التعبير «ما بعد الحداثة «postmoderne» المستعمل غالباً من قِبل المؤلفين في اللغة الإنكليزية كمرادف لمحدث. إنه يدل بصفة سلبية على إنكار كل دلالة مقبولة للمحدث وللحداثة. إذ إن الاستعمال القريب العهد لمفهوم الحداثة يحوي درجة من شرعية اختلافه، وكذلك من تفضيله لذاته، وإنكار كل أطروحة معيارية يُبعد بالضرورة المواقف المؤيدة لما بعد الحداثة عن كل تبرير مقبول أو محتمل.

مثل هذا الموقف يحتمله بكل وعي ويحلله جان ـ فرنسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) في كتابه **وضع ما بعد الحداثة**[30]: «إن فرضية عملنا هي أن المعرفة تُغيِّر وضعها في الوقت عينه مع المجتمعات في عصر ما بعد العصر الصناعي والثقافات في عصر ما بعد الحداثة». (ص11). لكن ما هو وضع الخطاب حيث يقال هذا الافتراض؟ ما بعد الصناعي له معالمه السوسيولوجية ويقبل تعداداً دقيقاً لسماته المتميِّزة: «ها هي ذي شهادات بيِّنة واللائحة ليست جامعة لكل شيء». (المصدر السابق، ص12). إن هيمنة المعلوماتية والمنطق الذي تفرضه يقعان كذلك تحت معيار يمكن معرفة نسبته إلى مَنْ، وكذلك حال مركنتيلية المعرفة وطغيان المعلوماتية على المجتمع اللذين ينتجان عن ذلك.

(30) جان ـ فرنسوا ليوتار، **وضع ما بعد الحداثة**، باريس، منشورات مينوي، 1979.

وبحسب ليوتار فإن ما أفلس تماماً هو خطابات الشرعنة، سواء أكانت خطابات الوضعية positivisme التي رأينا التعبير عنها في التاريخ في المدرسة المنهجية التي سبقت مدرسة «الحوليات»، أو كانت هذه خطابات التأويلية مع غادامير وتلامذته الألمان والفرنسيين. إن الفكرة الأصلية هنا هي التوصل من خلف خطابات الشرعنة هذه إلى القوة البلاغية الموظفة في «القصص الكبرى» من مثل القصص التي تعرضها علينا الأشكال المدهرنة sécularisées للاهوت المسيحي، في ماركسية القرن العشرين بنوع خاص. إن هذه القصص الكبرى هي التي فقدت ربما كل صدقية. ولقد سرنا، شئنا أم أبينا، في خطاب نزع الشرعنة délégitimation[31]. وسو يضع مقابل هابرماس الذي يقول إن الحداثة تبقى مشروعاً غير مكتمل[32]، معنىً حاداً للطابع غير القابل لأي تصالح للخطب التي تقال وعجزَ أمنية الإجماع عن أن تكون حكماً في المناظرات[33]. إن بصيص الأمل الوحيد الظاهر: ممارسة للعدالة تصاحبها أشكال محلية لاتفاقات مصنوعة من النزاعات التي لا يمكن التغلب عليها، تساندها قصص صغيرة.

ولكن كيف يمكن لمناظرة مثل تلك التي تابعها مع هابرماز أن تتوصل إلى حل إنْ كانت فكرة معيار للاتفاق هي نفسها موضع خلاف؟ وبشكل أساسي أكثر، كيف يمكن بكل بساطة أن ندخل في مناظرة تتجنب السؤال السابق الخاص بإمكانية توصيف العصر الذي نعيش فيه؟ هذه الصعوبة مشتركة للمطالبة المؤيدة لحداثتنا نحن وللتسمية الذاتية لعصرنا على أنه ما بعد حداثي، أو على الأقل لتيار معاصر. هذا المفهوم ما بعد الحداثة ـ إنْ كان فعلاً كذلك يحوي شحنة سجالية

(31) «القصة الكبرى فقدت كل مصداقية، مهما كان طابع التصوير المنسوب إليها، قصة تأملية نظرية، قصة تحرر» (المصدر نفسه، ص63).

(32) يورغن هابرماس، «الحداثة مشروع غير مكتمل» (خطاب أُلقي بمناسبة توزيع جائزة أدورنو لمدينة فرانكفورت في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 1960. ترجمة فرنسية، جيرار روليه، مجلة Critique أكتوبر/تشرين الأول 1981، ص950 ـ 967). يندد المؤلف بالطابع الجمالي لخطابات ما بعد الحداثة وبخطر التيار المحافظ وبالانتهازية المرتبطة بالتخلي عن القضايا الكبرى للسياسة الليبرالية.

(33) «إنَّ الإجماع ليس سوى مرحلة للمناقشات وليس نهايتها». («وضع ما بعد الحداثة»، مصدر سابق، ص106).

قوية وقوة بلاغية تنويرية لا شك فيها. غير أن شكلاً خفياً للتناقض الإنشائي الذي تحدثنا عنه سابقاً يحكم عليه من دون شك على أن يعلن عن ذاته أنه لم يُفكر فيه ولا يمكن التفكير فيه[34].

III ـ المؤرخ والقاضي

إن المقارنة بين مهمة المؤرخ وبين مهمة القاضي هي من دون شك عملية منتظرة. لماذا إظهارها في هذه اللحظة من استقصائنا، ضمن إطار تفكيرٍ نقدي حول حدود المعرفة التاريخية؟ السبب هو أن دور كلٍّ من المؤرخ والقاضي وهو قصد التوصل إلى الحقيقة وقصد بلوغ العدالة، يتطلب من كل واحد منهما أن يشغل مكان الشخص الثالث بالنسبة إلى الأمكنة التي شغلها في الفضاء العام المشاركون في العمل الاجتماعي. وترتبط بموقع الشخص الثالث هذا أمنية التجرد. ومثل هذا الطموح هو بدون شك متواضع أكثر من الطموحين اللذين ناقشناهما أعلاه. كذلك فإن كون هذه الأمنية يحملها شخصان مختلفان مثل المؤرخ والقاضي يشهد منذ الآن على المحدودية الداخلية لهذه الأمنية المشتركة. وعلينا أن نضيف إلى هذا أن أشخاصاً آخرين يمكن أن يقولوا إنهم في موقع

(34) إنَّ الكتاب الأكثر دلالةً بين مؤلفات ليوتار هو في الواقع **الخلاف**، باريس، منشورات مينوي، 1983. بعد مدخل من دون تنازل («على عكس النزاع فإنَّ الخلاف هو حال صراع بين متخاصمين [على الأقل] لا يمكن حلُّه بإنصاف، لغياب قاعدة للحكم يمكن أن تطبَّق على الحجتين» [ص9])، وبعد المرور بقضية «الالتزام» (ص159 ـ 186) بنبرة تذكرنا بليفيناس Lévinas («إنَّ السببية المتأتية من الحرية تعطي إشارات لكنها لا تعطي أبداً معلومات يمكن التحقق منها، ولا سلسلة من المعلومات» [ص186])، ينتهي الكتاب باستعراض للصور السردية الموضوعة تحت عنوان الفصل الأخير، «إشارة التاريخ»، (ص218 ـ 260). ألا تقودنا النهاية الغامضة للكتاب من الخلاف إلى النزاع؟ أوَلَيس النزاع هو نظام الخطاب المستعمل هنا لتحليل انواع الخطابات؟ إنَّ المؤلف يقوم بنفسه بالاعتراض على نفسه. «حين أعلنتُ عن وجود النزاع فقد حكمتُ انطلاقاً من وجهة نظر «كونية» هي وجهة نظر تحليل أنواع الخطاب. إنَّ المنفعة موضوعة في مثل هذا النوع من وجهة النظر ليست منفعة السرديات. أنت أيضاً تسيء إليها...». (المصدر نفسه، ص227). إني أدافع لاحقاً في القسم الخاص بالقاضي والمؤرخ عن الاستعمال العلاجي والتربوي لعدم الإجماع القريب مما يدعوه ليوتار نزاعاً. وسنلتقي كذلك في «الخاتمة» حول الغفران الصعب المفهومين المتقاربين، اللافكاك له والذي لا يعوَّض.

التجرد هذا: المربي الذي ينقل المعارف والقيم في دولة ديمقراطية، الدولة وإدارتها القائمة في موقع التحكيم، وأخيراً وقبل كل شيء المواطن بالذات الذي يجد نفسه في موقف قريب من موقف **العقد الاجتماعي** بحسب روسو أو بالموقف الذي يصفه جون رولز (John Rawls) «حاجب عدم المعرفة» في كتابه **نظرية العدالة**. إن أمنية التجرد المرتبطة بموقع الشخص الثالث في شتى تنوع صيغها، تعود بالضبط إلى فلسفة نقدية للتاريخ، إذ إن طموح التوصل إلى الحقيقة والعدالة هو موضوع تيقظ ضمن الحدود التي تظل فيها شرعيتها كاملة. ولذا فعلينا وضع أمنية التجرد تحت عنوان استحالة وجود شخص ثالث مطلق.

كلمة حول التجرد بوصفه فضيلة عقلية وأخلاقية مشتركة لكل الطامحين إلى وظيفة الشخص الثالث المحايد. يتكلم توماس ناجل (Thomas Nagel) جيداً عن هذا الأمر في كتابه **المساواة والتحيز**[35]. يحدد المؤلف، تحت عنوان «وجهتَي نظر» شروط حكم تجرد نزيه بشكل عام بهذه العبارات: «إن تجربتنا في العالم وكل رغباتنا تقريباً تعود إلى وجهات نظرنا الفردية: إننا نرى الأشياء من هنا بمعنى ما. نحن قادرون كذلك على أن نفكر العالم بطريقة مجردة، انطلاقاً من الموقع الخاص بنا، بغض النظر عما نحن عليه. من الممكن لنا أن نبعد أنفسنا بطريقة أكثر جذريةً عن عوارض العالم [...] كل واحد منا ينطلق من مجموعة من الانشغالات ومن الرغبات والمصالح الخاصة به، ويعترف أن الأمر كذلك بالنسبة للآخرين. نستطيع بعد ذلك أن ننفصل فكرياً من الموقع الخاص الذي نشغله في العالم، وأن نهتم بكل شيء من دون أن نميِّز بشكل خاص ما نجد أننا عليه». (**المساواة والتحيُز**، ص9). يمكننا أن نسمِّي وجهة النظر هذه غير شخصية، وهي عبارة عن نوع من لا وجهة نظر. إنها بشكل مترابط علمية وأخلاقية. ويمكننا أن نتكلم بخصوصها عن فضيلة عقلانية. المظهر العلمي يتمثَّل في المضاعفة الداخلية لوجهة النظر، أما المظهر الاخلاقي فيتمثَّل في التأكيد الضمني للمساواة في القيمة والكرامة لوجهات النظر، بما أن وجهة النظر الأخرى هي وجهة نظر الآخر: «في المرحلة الأولى، فإن الحدس الأساسي الذي يخرج من وجهة النظر اللاشخصية

(35) توماس ناجل، **المساواة والتحيُز** (1991)، ترجمة فرنسية كلير بوفيار، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1994.

هو التالي: «كل حياة تحسب، وليس من أحد أهم من الآخر». (المصدر السابق، ص10). وكذلك: «علينا أن نعيش، في الواقع، كما لو كنا قد وُجدنا تحت إدارة متفرج خيِّر ومتجرد في هذا العالم الذي لسنا فيه سوى واحد بين بضعة مليارات». (المصدر السابق، ص14). ولقد كرَّس توماس ناجل بقية كتابه لقضية مساهمة فكرة التجرد في نظرية العدالة من خلال فكرة المساواة. وسنعود إلى الموضوع حين سنزن الحسنات المتعددة الواحدة بعد الأخرى للتجرد الذي يقول به القاضي والمؤرخ. كل واحد منهما يشارك الآخر في نفس الأخلاقيات المهنية التي تختصر القول الشائع الشهير لا محاباة، ولا غضب. لا مجاملة، ولا روح الانتقام.

كيف وإلى أي حد يفي المؤرخ والقاضي بهذه القاعدة للتجرد والمسجلة في الأخلاقيات المهنية لكل منهما؟ وأي قوى اجتماعية أو سياسية أو شخصية أو نقابية تساعدهما؟ هذه الأسئلة هي امتداد للأسئلة الموجَّهة إلى ادعاء التاريخ بأنه يقف خارج كل وجهة نظر، وإلى أسئلة العصر الحاضر لأن يحكم على كل الأشكال الغابرة للحداثة. إن المقارنة بين دور المؤرخ وبين دور القاضي يشكِّل من نواحٍ عدة قضية كلاسيكية. غير أني أود أن أضيف إلى جردة الاعتبارات التي تحظى باتفاق واسع بين الناطقين باسم هذين العلمين، تقديماً مثيراً للجدل يختص بالأفكار التي أُثيرت في نهاية القرن العشرين، بسبب الظهور المباغت في التاريخ لمآسٍ على درجة كبيرة من العنف والقساوة والظلم. والحال فقد أثارت هذه الأحداث في حقل ممارسة هاتين المهنتين أزمةً كبيرة تركت بدورها على مستوى الرأي العام آثاراً مسجلةً كفيلةً بإغناء المناقشة وتجديدها، هذه المناقشة التي يميل إجماع قوي بين الاختصاصيين إلى إغلاقها.

حين يتعلَّق الأمر بالقيود العامة والثابتة التي تُثقل مهنة القاضي ومهنة المؤرخ ـ على الأقل في المنطقة الجغرافية السياسية الغربية، وفي العصرين اللذين يسمِّيهما المؤرخون «العصر الحديث» و«الزمن المعاصر»، ويضيفون إليهما «تاريخ الزمن الحاضر» ـ فإن نقطة انطلاق المقارنة الاضطرارية واضحة: إنها تقوم على الاختلاف البنيوي الذي يفصل المحاكمة التي تجري داخل المحكمة والنقد الخاص بالكتابة التاريخية والذي يبدأ ضمن إطار الأرشيف. في الوضعين هناك التزام ببِنية لغوية واحدة هي بِنية الشهادة التي درسناها سابقاً منذ تجذيرها في الذاكرة الإخبارية

في المرحلة الشفهية إلى حين تسجيلها داخل كتلة الوثائق المحفوظة والمشفرة في الإطار المؤسساتي للأرشيف، وهذه هي الطريقة المتبعة كي تحافظ المؤسسة على أثر نشاطها الماضي من أجل أي استشارة لاحقة. لقد أخذنا بعين الاعتبار بمناسبة هذا الفحص تشعب الطرق التي تتبعها الشهادة حين تمرُّ من استعمالها في المحادثة العادية إلى استعمالها التاريخي أو القضائي. وقبل أن نشير إلى التعارضات الأوضح التي تميز استعمال الشهادة في المحكمة واستعمالها في الأرشيف، من حقنا أن نتوقف عند السمتين المشتركتين للاستعمالين: الانهمام بالبرهان والفحص النقدي لمصداقية الشهود. هاتان السمتان تسيران معاً. يحب كارلو جينزبورغ[36] في مقالة عنوانها بالضبط «القاضي والمؤرخ» أن يستشهد بكلمة لويجي فيراجيولي: «إن المحاكمة هي بمعنى معين الحالة الوحيدة التي تجري فيها عملية «تجريب خاص بكتابة التاريخ» ـ ففيها تلعب المصادر التي لا تزال على قيد الحياة دورها، إذ إنها تستقبل مباشرة، وتتواجه في ما بينها، وتخضع لفحوصات متقاطعة وتحث على أن تنتج، تماماً كما هو الأمر في الدراما النفسية[*]، القضية الماثلة أمام القضاء للحكم»[37]. في حقيقة الأمر، إن هذا النموذج المثالي في استعمال البرهان على الصعيد القضائي لا يعمل كليَّةً إلاَّ في المرحلة التحضيرية، مرحلة التحقيق، حين تكون هذه المرحلة مختلفة عن المرحلة المركزية للمحاكمة، وليس الحال كذلك في كل الأنظمة القضائية. ضمن هذا الإطار المحدود يُطرح سؤال البرهان وسؤال

---

(36) كارلو جينزبورغ: **القاضي والمؤرخ**، ترجمة فرنسية لمجموعة من المترجمين، مع تذييل للمؤلف، باريس، فرديبه 1997 (الكتاب صدر بأصله الإيطالي في تورينو، إيناودي، 1991).

(*) Psychodrame أو تمثيل نفسي، طريقة علاجية تقوم على ترك الشخص يمثِّل ما جرى معه من حدث صادم أو ما يريد، كي يتخطى حالته (المترجم).

(37) كارلو جينزبورغ، المصدر نفسه، ص24. إنَّ ظروف كتابة هذه المقالة ليست بعيدة عن موضوعنا، فالمؤرخ الكبير يطور مجموعة براهين متراصة لصالح صديق حكم عليه بالسجن مدة طويلة بسبب وقائع إرهاب تعود إلى ثمانية عشر عاماً، وقت الخريف الساخن عام 1969. ولقد استندت الإدانة، بشكل أساسي، إلى اعترافات متهم آخر «تائب». إنَّ مفارقة المقالة تكمن في أنَّ المؤرخ هو الذي يبذل جهده هنا ليدحض القاضي، على الرغم من الصدقية المبدئية المعطاة إلى كلٍّ منهما في التعاطي مع البرهان.

الصدق، وبشكل خاص بمناسبة صياغة الاعترافات ونحن نعرف أن مصداقيتها وعلى الأخص صدقها ليسا فوق أي اعتراض. بالطبع، فإن تطبيق معيار التطابق واللجوء إلى تحققات مستقلة حول الاعتراف، توضحان تماماً أطروحات جينزبورغ، المهتم بكتابة التاريخ، بخصوص «النموذج المؤشري paradigme indiciaire»[38]: التكملة عينها بين شفهية الشهادة وبين مادية المؤشرات التي تمَّ التحقق منها عن طريق الخبراء المعتمدين، الملاءمة عينها «للأخطاء الصغيرة»، إشارة محتملة للزيف؛ الأولية عينها المعطاة للاستجواب وللعب الخيال في استعراض الاحتمالات الممكنة؛ حدة الذهن عينها المطبَّقة من أجل كشف التناقضات والتشوش والأمور غير المعقولة؛ الانتباه عينه المعطى للصمت والسهو الطوعي أو غير الطوعي؛ وأخيراً الأُلفة عينها مع موارد تزوير اللغة، ومع كلمات الخطأ والكذب، والإفساد الذاتي، والأوهام. بهذا الخصوص، فقد أصبح القاضي والمؤرخ خبيرين في كشف المزور، وبهذا المعنى فقد أصبحا سيدين في التعاطي مع الشبهة[39].

بالطبع، إن الفرصة جيدة للتذكير مع جينزبورغ بأن كلمة تاريخ قد نتجت في آنٍ واحد، مع اللغة الطبية ومن الحجة البلاغية في المحيط القضائي ومن فن الإقناع الممارس أمام المحاكم. ألا يتصرف المؤرخ أحياناً كثيرة مثل محامي إحدى القضايا، كما فعل المؤرخون الفرنسيون للثورة الفرنسية، قبل عصر «الحوليات» فترافعوا دفاعاً عن جورج جاك دانتون (Georges Jacques Danton) 1759-1794 أو ضده، أو دفاعاً عن الجرونديين (Girondins) أو ضدهم وعن اليعقوبيين (Jacobins) أو ضدهم؟ لكن وقبل كل شيء هناك الحاح جينزبورغ الأوحد تقريباً على البرهان الذي يعتبر أنَّ معرفة التصرف فيه مشتركة عند القضاة

(38) انظر أعلاه: ص263 ـ 265 وص325.

(39) يستشهد جينزبورغ «بالدرس الافتتاحي للوسيان فيفر في الكوليج دو فرانس» تأييداً لملاحظاته حول دور الفرضية، ثم يشير بإعجاب إلى المصنّف المثالي لمارك بلوك، «**الملوك العجائبيين**»، الذي أبرز آلية الاعتقاد الذي أدى إلى منح بعض الملوك القدرة على شفاء المصابين بداء الخنازير عن طريق وضع اليد. إننا نعثر هنا على جينزبورغ الذي يعرف جيداً محاكمات السحرة والتي شهدت بعض رؤساء محاكم التفتيش يقنعون المتهمين بأنهم يتعاطون أعمال الشيطان.

والمؤرخين. يرتبط هذا الإلحاح بالمعركة التي يخوضها المؤلف ضد الشك الذي أدخله إلى مهنة كتابة التاريخ بعض المؤلفين من مثل هايدن وايت، المتربصين دوماً للجانب البلاغي في الخطاب التاريخوي: «بالنسبة إليَّ، يلح جينزبورغ، كما بالنسبة إلى العديد من الآخرين فإن مفاهيم البرهان والحقيقة هي، على عكس ذلك، جزء لا يتجزأ من مهنة المؤرخ. [. . .] إن تحليل التمثلات لا يمكن أن يُغفل مبدأ الواقع». (**القاضي والمؤرخ**، ص23). «إن مهنة [المؤرخين والقضاة] تتأسس على إمكانية البرهنة، انطلاقاً من قواعد معيَّنة أن «س» من الناس قد فعل «ص»؛ «س» يمكن أن يشير إلى الشخص، المغفل أحياناً، الذي قام بحدث تاريخي أو الشخص المتورط في قضية جنائية؛ أما «ص» فَتُشير إلى عمل معيَّن». (المصدر نفسه).

غير أن الأطروحة التي تقول إن وضع المحاكمة يجعلنا نرى مصادر الحكم وهو مشترك، بين المؤرخ وبين القاضي، أحياءً أمامنا، لها حدودها على المستوى عينه حيث تثبت براهينها: على صعيد التحقيق الخاص بالبحث. ألم تبقَ الافتراضات الأكثر خياليةً التي سيطرت على محاكمات السحر غير قابلة للدحض إلى أن طلب المجمع الروماني للفاتيكان من القضاة البراهين، عن «الإثباتات الموضوعية»؟ ألا تشارك بعض المحاكمات الحديثة عن الخيانة والتآمر والإرهاب الروح المنحرفة التي كانت تسيطر في الزمن الغابر على محاكمات محاكم التفتيش؟ ولكن وقبل كل شيء فإن أفكارنا السابقة حول تعقيدات التمثُّل التاريخوي يمكن أن تكون بمثابة تحذير ضد اللجوء المتسرع إلى «مبدأ الواقع».

من المهم إذن أخذ فحص نموذج المحاكمة من بدايته والسير به إلى ما بعد مرحلة الاستقصاء التمهيدي ـ التحقيق إنْ كان الأمر يتعلق بذلك ـ وثم جعله يتخطى مرحلة المناظرة التي تشكِّل بالفعل المحاكمة، والوصول به إلى نهايته، وهي النطق بالحكم.

لنتذكَّر أن المحاكمة تقوم على شبكة من العلاقات التي تمفصل بطرقٍ مختلفة الموقف النمطي للمحاكمة ـ وهو موقف تتعارض فيه المصالح والحقوق والمقتنيات الرمزية المُتنازع عليها. بهذا الصدد، فإن محاكمات الخيانة والانقلاب والتآمر والإرهاب ليست نموذجية، إذ إنها تتعلَّق مباشرةً بالأمن، الشرط الأولي للعيش

معاً. إن الاحتجاج على توزيع الثروات الفردية هو أكثر دلالةً لمناقشتنا الحالية: بهذا الصدد، إن المخالفات والجنح وحتى الجرائم تضع أمامنا ادعاءات يمكن مقارنتها في ما بينها والمقابلة بينها ـ وهذا ما لن يكون من جديد مع المحاكم الجنائية الكبرى التي سنتحدث عنها لاحقاً. إن المخالفة عندها هي نوع من العمل المتبادل، وهو بالطبع عمل عنيف تشارك فيه مجموعة من الفاعلين.

تبدأ المحاكمة بأن توضح الوقائع موضوع الجريمة كي تعيد تقديمها خارج الإطار المحض الذي وقعت فيه، ولكي تضع أمام بصرنا المخالفة التي ارتُكبت بالنسبة إلى قواعد حقوق يُفترض أن الجميع يعرفها، وكان المرتكب فاعلاً بمفرده، وذلك على حساب ضحية مخول أن يطلب أن يتحقق القضاء من شكواه وأن الضرر الفردي الذي لحق به سيصحح أو يعوَّض[40]. إن الوقائع الماضية لا يُعاد تقديمها إلاَّ تحت صفة المخالفة المختارة سلفاً قبل إجراء المحاكمة نفسها. وهي تقدم بصيغة الحاضر في ظل أفق الحكم الذي يبتُّ الحالةَ التي أمامه. إن للعلاقة مع الزمن هنا على قدْر كبير من الأهمية: إن التقديم بصيغة الحاضر يقوم هنا على نوع من الإخراج المسرحي الذي كان قد أثار سخرية كلٍّ من باسكال وموليير (Molière)، وخطاباً معتدلاً دفاعاً عن شرعيته وعملانيته على مستوى الدرجة الثانية؛ إن هذا الحضور الحي للمَشاهد التي تُمثَّل على مستوى الخطاب وحده يظهر أمام الأنظار، وقد تحدثنا عن لعبة الرؤية وعلاقتها بالقول على صعيد التمثُّل الأدبي للماضي[41]. هذا الحضور يكتسب فقط هيبة تأتيه من الطقوس الاجتماعية المتعلقة بإجراءات المحاكمة الجنائية، كي يكتسب الحكم القضائي بِنية عامة وموقعاً عاماً متميِّزاً. ذلك أن الأمر يتعلَّق في الواقع بالرد على التلف الذي يُلحقه الزمان بكل أنواع الآثار المُتبقيَّة المادية والعاطفية والاجتماعية التي تركها الفعل الشنيع. يتحدث غارابون عن أفكار جان أمِري الذي يتكلم بهذا الصدد عن «عملية قلب أخلاقي للزمان»، وهو يعني هذا الزمان الذي يكاد يكون بيولوجياً والذي سنتحدث عنه مباشرةً في الفصل

---

(40) أُدين بالملاحظات التي تلي إلى أنطوان غارابون، «العدالة والقلب الأخلاقي للزمان»، في كتاب **لماذا التذكر؟**، باريس، غراسيه، «الأكاديمية الكونية للثقافات»، المؤتمر الدولي الذاكرة والتاريخ، 1999.

(41) انظر أعلاه: الجزء الثاني، الفصل الثالث، بشكل خاص، ص394 ـ 415.

عن النسيان. إن الفيلسوف ـ القاضي يستشهد كذلك بتعبير إمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) الذي يتكلم عن «تشارك في الحضور بوجود شخص ثالث من العدالة». إن تمثيل الوقائع، بالإضافة إلى صفته الأخلاقية المضافة وعلى صلةٍ مباشرةٍ بها، وهو تمثيل بين خصوم يقفون بين مشاركين، ومثول للجميع، يمكننا أن نقابله بعزلة قارئ الأرشيف التي لا يستطيع أن يقطع صحتها سوى المؤرخ. إن المحاكمة تضع بهذه الطريقة أمامنا مشهد زمن ماض أُعيد تركيبه يستهدف وقائع تشكِّل هي نفسها امتحاناً للذاكرة: هناك أولاً الأضرار المادية التي تلحق بكيانات يحددها تاريخها الخاص بها، فسخ العقود، الاحتجاجات بالنسبة إلى منح الثروات، مواقع السلطة والتسلط وكل بقية الجنح والجرائم التي تشكِّل جراحاً في الذاكرة تستدعي عمل ذاكرة لا ينفصل عن عمل علاج حزن الحِداد من أجل إعادة تملك الفرقاء للجنحة وللجريمة على الرغم من غرابتها الجوهرية. من المشهد الصادم إلى المشهد الرمزي، كما نستطيع أن نقول. على مثل هذه الخلفية يجب وضع المحاكمات الجزائية الكبرى لاحقاً، تلك التي حصلت في النصف الثاني من القرن العشرين، ومرورها عبر الطرق غير المألوفة لعدم الإجماع.

لما كان هذا هو مشهد المحاكمة فإن السمات التي تسمح لهذه الأخيرة بأن تكون هناك مقارنة بينها وبين الاستقصاء الخاص بكتابة التاريخ هي من نوعين. الأولى، تتعلق بمرحلة التداول؛ أما الثانية، فتتعلق بالمرحلة الأخيرة النهائية للحكم. تقوم المحاكمة بشكل أساسي في مرحلتها التداولية على احتفال لغوي يضع أمامنا عدة مشاركين، وهي تستند إلى هجوم بالحجج يكون أمام الأفرقاء المتقابلين فرصةً متساوية بالكلام؛ هذه المساجلة المنظمة تحاول أن تكون في شكلها نفسه نموذجاً للمناقشة حيث تحوِّل الأهواء التي غذَّت النزاع إلى حلبة اللغة. تُمفصل هذه السلسلة من الخطابات المتقاطعة لحظات الحجج والبراهين مع قياساتها العملية، ولحظات التأويل المتعلقة تزامنياً بتماسك الجزء السردي للوقائع موضع الاتهام، ومطابقة القاعدة القانونية المستخدمة لتوصيف الوقائع جزائياً[42]. في نقطة تلاقي هذين الخطين للتأويل يقع الحكم، «القرار» كما يسمى جيداً، لا

---

(42) بول ريكور، «فعل الحكم» و «التأويل و/أو المحاججة»، في كتاب **العادل**، مصدر سابق.

يوقف العملية. بهذا الصدد، فإن الوجه الجزائي للعقاب بما هو معاقبة لا يمكنه أن يحجب الوظيفة الأساسية للحكم وهي قول القانون (الحق) في موقف معيَّن. من هنا، فإن وظيفة إنزال الحكم يجب أن تعتبر خاضعة إلى الوظيفة الترميمية الإحيائية للنظام العام وكذلك لكرامة الضحايا الذين أعادت العدالة حقهم إليهم.

يبقى أن إصدار الحكم وبسبب طابعه النهائي يشير إلى الاختلاف الأوضح بين المقاربة القضائية وبين مقاربة كتابة التاريخ للوقائع عينها: إن الشيء الذي حُكم فيه يمكن للرأي العام أن يعترض عليه لكن لا يمكن الحكم فيه من جديد، non bis idem «الشيء عينه لا يحكم فيه مرتين»؛ أما بالنسبة إلى إعادة المحاكمة فهي سلاح بطلقة واحدة» (أ. غارابون). على عكس ذلك، فإن الإطالة في إصدار الحكم أو في إنهاء محاكمة تضيف ضرراً جديداً يضاف إلى الضرر الذي سببته الجنحة أو الجريمة. كما أن عدم الحكم يترك الكلمة الأخيرة إلى هذا الضرر ويضيف عدم الاعتراف والإهمال إلى الأضرار التي تلقتها الضحية. ومن بعد الحكم يبدأ بالنسبة للمُدان عصر زمني آخر، أفق توقع آخر، فيه الخيارات التي سنبحثها لاحقاً تحت عنوانَي النسيان والغفران. إن كان الأمر كذلك فلأن العقاب الصادر الذي أنهى مرحلة الحكم مع تداعياته الحسنة بالنسبة إلى القانون والنظام العام وكرامة الضحايا، قد ترك من ناحية المُدان، وخصوصاً في وضع السجين، ذاكرة لم تهدأ ولم تطهر، ويترك للصدفة مريضاً عرضةً لأعمال عنف جديدة محتملة.

وماذا بأمر المواجهة بين مهمة القاضي وبين مهمة المؤرخ؟ إن ظروف النطق بالحكم داخل المحكمة قد فتحت، كما رأينا، ثغرة في الجبهة المشتركة التي يحتفظ بها المؤرخ في وجه الخطأ والظلم. على القاضي أن يقضي ـ إنها وظيفته. عليه أن ينهي. عليه أن يبتَّ. عليه أن يضع على مسافة عادلة الجاني والضحية بحسب تصنيف ثنائي حتماً. كل هذا لا يقوم به المؤرخ، ولا يستطيع أن يقوم به، ولا يرغب في أن يقوم به، وإن حاول وجازف بأن ينصِّب نفسه وحده محكمة للتاريخ، فإن ذلك سيكون على حساب الاعتراف بالطابع المؤقت لحكم يعترف بتحيُّزه، بل حتى بطابعه النضالي. لكن عندها فإن حكمه الجسور يخضع لنقد جماعة العاملين بكتابة التاريخ، ولنقد الجمهور المستنير، وسيكون مصنَّفه عرضةً لسيرورة لا تنتهي من المراجعات تجعل من كتابة التاريخ إعادة كتابة مستديمة. هذا

الانفتاح على إعادة الكتابة هو علامة الاختلاف بين حكم تاريخي مؤقت وبين حكم قضائي نهائي. إن الثغرة التي تفتح بهذه الطريقة في الجبهة الصقيلة لفارسي التجرد لا تتوقف عن الاتساع من خلف المرحلة النهائية للحكم. إن الحكم الجنائي الذي يحكمه مبدأ الذنب الفردي، لا يعرف بطبيعته سوى مذنبين يحملون اسم علم يُطلب إليهم أن يُفصحوا عن هويتهم عند افتتاح المحاكمة.

إن الأفعال المحددة بدقة، أو على الأقل المساهمات المختلفة والتي يمكن التحقق منها للأشخاص المتورطين في عمل جماعي ـ وينطبق هذا حتى على حالة الجنح التي ارتُكبت «من قِبل مجموعة مجتمعة معاً» ـ هي التي تخضع إلى فحص القضاة سواءً أكان ذلك على المستوى السردي أو على المستوى المعياري. إن التلاؤم الذي يقيمه الحكم بين الحقيقة المفترضة للجزء السردي وبين المسؤولية التي يتحملها المُدان ـ هذا التوافق الذي يلتقي فيه التفسير والتأويل على عتبة النطق بالحكم ـ لا يقوم بعمله إلاً ضمن الحدود التي يرسمها الانتقاء المسبق للأشخاص المشاركين وللوقائع المُدانة. أما بالنسبة إلى عملية الإخراج التي تميِّز الجلسات العامة للمحاكمة، مع مثول جميع المشاركين، فإنها تبين أمام النظر هذه الحدود المرسومة للأفعال والأشخاص المشاركين. إن المشهد القضائي محدود مبدئياً. بالطبع، إن المحكمة لا تمنع نفسها من أن توسع التحقيق مع الجهات القريبة من العمل المُدان، على صعيد المكان والزمان وإلى ما هو أبعد من سيرة المتهمين. وستبدو بين ظروف الفعل التأثيرات والضغوطات والقيود، وفي الخلفية شتى أنواع الفوضى الاجتماعية وعملها الدافع إلى ارتكاب الجنح والذي سيصبح مجرد عارض من العوارض الكثيرة الأخرى. وقبل كل شيء علينا ألاً ننسى أن قاضياً هو الذي ألَّف كتاب **متورط في قفص**. كل شيء يجري كما لو أن التحقيق يفتح من جديد مع المحاكمة العلنية التي كان من المفترض أن تنهيه. غير أنه شئنا أم أبينا تبرئة متهم بتواطؤ مبالغ فيه بحجة الظروف ودوائرها ذات المركز الواحد والمفتوحة بلا حدود، ستتوقف في النهاية بالتذكير في الوقت المناسب بالقاعدة المطبَّقة في المحكمة، وهي محاكمة ذلك الشخص المعيَّن وهذه الأعمال المعيَّنة التي يتحمل مسؤوليتها ويُحاسب عليها، حتى وإنْ صاحَبَ الحكم إشارة إلى الظروف المخففة ووزنها النسبي الذي يمكن للقاضي أن يأخذه في الحسبان في تنفيذ العقوبة، إنْ كانت هناك واحدة. إن حلقة التفسير اللامحدودة بالقوة تنغلق بالفعل حتماً على

الحكم الصادر والذي لا يمكن أن يكون في النهاية سوى الإدانة أو التبرئة. وعندها نحس بالقوة الحاسمة لكلمة العدالة.

إن هذه الدوائر التي يغلقها القاضي بعد أن افتتحها بكل حذر، يعود المؤرخ فيفتحها من جديد. إن حلقة الأعمال التي يقوم بها فاعلون فرديون مسؤولون عنها لا يمكن أن تدخل إلاَّ في حقل التاريخ الوقائعي، وهو كما رأينا واحد فقط من المستويات العديدة في تكديس الحقبات والعلل. إن الواقعة موضع الإدانة تقف عندها، بوصفها حدثاً بين أحداث عديدة، في خط واحد مع الظروف والبِنى التي تشكِّل معها سلسلة واحدة. لقد بدت كتابة التاريخ أكثر اهتماماً بتدخل الفاعلين التاريخيين، بعد عصر «الحوليات» العظيم، وقد أعطت إلى التمثُّلات مكاناً مميَّزاً متصلاً بالأعمال الفردية والجماعية التي تنبثق منها العلاقة الاجتماعية، وقد وضعت التمثُّلات بطريقة منهجية على مقياس فعاليتها ولم تعد تهم المؤرخ إلاَّ باعتبارها ظاهرات جماعية. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى التاريخ الإفرادي الذي يمكننا مقارنته بالتحقيق حول الشخصية الذي يحصل في المحاكمة. إن الأمر الوحيد الذي يكتسب دلالة تاريخية هو الأثر الباقي الواضح على المجتمع الأصغر والذي تتركه التدخلات الفردية.

وهكذا فإن الاختلاف بين الحكم التاريخي وبين الحكم القضائي البيِّن في المرحلة النهائية يتضاعف خلف هذه النقطة الأخيرة، فهو يؤثِّر على كل مراحل العملية القضائية وعملية كتابة التاريخ، حتى أنه من الممكن أن نتساءل إنْ كان القاضي والمؤرخ يسمعان بالأذن عينها الشهادة التي هي البِنية الأولية المشتركة لدورها.

قد تضيع المواجهة بين مهنتَي القاضي المؤرخ في الملل الذي تسببه مناظرة أكاديمية إنْ نحن لم نُسمع صوت أولئك كان عليهم أن يحكموا، بصفات مختلفة في قضايا مختلفة في قضايا جرائم ارتكبتها في أماكن عديدة من العالم أنظمة توتاليتارية (شمولية) ومتسلطة، في أواسط القرن العشرين. وتنتمي هذه الأصوات إلى الفترة الانتقالية التي شهدت إعادة بناء أو بناء الأنظمة الديمقراطية الدستورية. إنها الأصوات المتقاطعة للحكام والمؤرخين الذين تشكِّل أحكامهم جزءاً لا ينفصل من عملية التشييد. سأتحدث من جهة، عن الدور الذي لعبته المحاكمات الجزائية

الكبرى التي عقدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بالنسبة إلى عدة قارّات، ولكن بشكل خاص بالنسبة إلى أوروبا على أثر حدوث المحرقة، ومن جهة ثانية، المشادة التي حصلت بين مؤرخين ألمان يعالجون بوصفهم مؤرخين مسؤولين الأحداث عينها المرتبطة بهذه الكارثة. ها نحن من جهة، أمام محاكم وقضاة وقد دخلوا بمحض إرادتهم أو من دونها إلى أرض المؤرخ قبل أن تحفر أحكامهم في جسد التاريخ الذي يصنع ـ ومن جهة ثانية، هناك مؤرخون يحاولون أن يقوموا بمهنتهم كمؤرخين تحت تهديد إدانة أخلاقية وقضائية وسياسية خرجت من الهيئة القضائية عينها التي أصدرت حكم المحاكم الجزائية، وهم بدورهم يجازفون أمام هذا الحكم بأن يتشددوا فيه أو أن يخففوه أو أن ينقلوه إلى مكان آخر، بل وحتى أن يهدموه لأنهم لا يستطيعون أن يتجاهلوه.

هناك وضع نزاعي صامت بين المقاربة القضائية وبين المقاربة التاريخية للأحداث نفسها، يتطلب منا إن لم يكن حله فتوضيحه على الأقل.

لقد اخترت كي أبيِّن الشق الأول من المناظرة كتاب مارك أوسيل (Mark Osiel) **الفظاعة الجماهيرية، والذاكرة الجماعية والقانون**[43]. يفاخر المؤلف بأنه قد قرَّب بين عائلتين روحيتين كانتا تجهل كل منهما الأخرى، على الأقل في الولايات المتحدة وهما عائلة علماء الاجتماع وعائلة رجال القانون، وهو يقترح تقدير التأثير الذي أوقعته على الذاكرة الجماعية للشعوب صاحبة الشأن الملاحقات القضائية والأحكام التي أصدرتها المحاكم في محاكمات جرائم النصف الثاني من القرن العشرين في نورنبرغ وطوكيو والأرجنتين وفرنسا. إن الموضوع المبحثي للاستقصاء ـ استقصاء المحاكم أولاً ثم استقصاء عالم الاجتماع ـ القاضي ـ يشير إليه المؤلف بالتعبير «الفظاعة الجماهيرية» (أو «المذبحة الإدارية») وهو تعبير محايد في الظاهر بالنسبة إلى افتراض وحدة المحرقة (المسماة الـ holocauste عند المؤلفين الأنكلوساكسونيين)، غير أن هذا تعبير تكفي دقته لتحدَّ من جرائم الدولة التي ارتكبتها أنظمة مختلفة في ما بينها مثل النظام النازي، والنظام العسكري الياباني، ونظام جنرالات الأرجنتين، والمتعاونين (العملاء) الفرنسيين في عهد فيشي [حكم المارشال بيتان لفرنسا 1940 ـ 1944]. إن الخط العام للكتاب هو

(43) م. أوسيل، **الفظاعة الجماهيرية والذاكرة الجماعية والقانون**، مصدر سابق.

التالي: على العكس من دوركهايم الذي يرى في الإدانة الإجماعية للجريمة العادية وسيلةً مباشرةً، ميكانيكية، آلية لتقوية الإجماع الاجتماعي يركِّز أوسيل على عدم التوافق الناتج من علنية المحاكمات، وعلى الوظيفة التربوية التي يمارسها عدم التوافق هذا حتى على الرأي العام وعلى الذاكرة الجماعية التي تعبِّر عن نفسها وتتشكَّل على هذا المستوى. إن الثقة الموضوعة في المحاسن المتوقعة لمثل هذه الثقافة من السجال تعود إلى فعل إيمان المؤلف الأخلاقي والسياسي بالنسبة إلى شروط إقامة مجتمع ليبرالي ـ بالمعنى السياسي الذي يعطيه المؤلفون الأنكلوساكسون لكلمة «ليبرالي»: يكون ليبرالياً (تقريباً بطريقة تحصيل الحاصل) كل مجتمع يستمد من المداولة العامة، ومن الطابع المنفتح لمناقشاته ومما تتركه هذه من اختلافات شرعيته النضالية. أضف إلى ذلك، وبما أن الذاكرة الجماعية هي الهدف المقصود لهذا الدرس القاسي الذي يبني بواسطته مجتمعٌ معيَّن تضامنه، لذا فإن الكتاب كان مناسبةً للقيام بتفكير حول الذاكرة نفسها[44].

ويبني المؤلف كتابه، وهو الأمين لموضوعه ـ التربية المدنية للذاكرة الجماعية عن طريق الخلاف ـ على ما كان من اعتراضات موجهة ضد ادعاء المحاكم بأنها تنطق بكلمة عادلة ومصيبة، وهي بالتالي نموذجية، على الرغم من الطابع الخارق للعادة سواءً أكان ذلك بالنسبة إلى الوقائع المُدانة أو إلى انعقاد المحكمة نفسه. هناك «موانع ستة» لن أتحدث إلاّ عن تلك التي تختص مباشرةً بالعلاقات بين المقاربة القضائية وبين مقاربة كتابة التاريخ[45]. وهذه الأخيرة يرد ذكرها مرتين: مرة أولى، أثناء المحاكمة بصفتها حجة بين يدي الاتهام والدفاع؛ ومرة ثانية، على الدرب التي توصل من محكمة العدل إلى الساحة العامة. في واقع الحال، فإن هاتين اللحظتين لا تشكِّلان سوى لحظة واحدة إذ إنه كما قلنا، المحكمة تعطينا رؤية حسية للأحداث التي تجعلها تُلعب ثانيةً على خشبة مسرح يصل إليه الجمهور. في المقابل، فإن المحاكمة نفسها التي تدخل بهذه الطريقة في

(44) إنَّ الفصل الثاني «التضامن عبر الخلاف المدني» يختصر بامتياز الأطروحات. (المصدر نفسه، ص36 ـ 55). ونحن نتوقف عند التعبير الجريء «شاعرية السردية القانونية» (المصدر نفسه، ص3) الذي يغطي المشروع بأكمله.

(45) الفصل الرابع، «فقدان المنظور ولوي التاريخ» (المصدر نفسه، ص79 ـ 141)؛ الفصل الثامن، «صنع الذاكرة العامة، الدعاية». (المصدر نفسه، ص240 ـ 292).

رؤوس الناس وإلى بيوتهم بفضل المناقشة العامة وتزرع هناك خلافها الخاص بها. لقد اضطر المؤلف، عندما بدأ معالجة القضية من ناحية «العقبات» الموضوعة ضد ادعاء القضاة بكتابة تاريخ صحيح وعادل، إلى أن يضخم إلى أقصى الحدود الاعتراضات الآتية من خصوصية مقاربة الكتابة التاريخية التي تهملها حتماً الحجة القضائية. وهكذا فإننا نجد الاختلافات التي تحدثنا عنها أعلاه بطريقة مجردة وقد تضخمت بشكل خبيث وتوضحت بوقائع عينيَّة من محاكمات أُخذت الواحدة بعد الأخرى. إن كل التوترات بين المقاربتين تأتي نتيجة واقع هو أن الملاحقة الجنائية القضائية تستند إلى مبدأ الذنب الفردي: ويحصل نتيجة ذلك أن تركيز كل انتباه القضاة ينحصر في عدد محدود من فاعلي التاريخ، وهم أولئك الذين في قمة الدولة، وعلى المدى الفعلي الذي يمكنهم أن يمارسوه على مجرى الأشياء. لا يستطيع المؤرخ أن يقبل مثلَ هذا الحد من النظرة؛ فهو يمد استقصاءه إلى عدد أكبر من الفاعلين وإلى المنفذين في المنطقة الثانية أولئك الواقفين خلف الأحداث، أولئك الشهود الذين ظلوا سلبيين كثيراً أو قليلاً وهم السكان الصامتون والمتواطئون. وهو يضع القرارات الدقيقة للقادة وتدخلاتهم، داخل إطار سلاسل أوسع وأعقد. فحيث لا تريد محكمة الجنايات أن تعرف سوى مشاركين فرديين، فإن الاستقصاء التاريخي لا يتوقف عن ربط الشخصيات بالجماهير وبالتيارات، وبالقوى الخفية المُغْفلة. من اللافت تماماً هو أن محامي متهمي المحاكمات الكبرى قد قلبوا بشكل منتظم لصالح زبائنهم هذا التوسع في حقل الاستقصاء، سواء أكان ذلك من ناحية التدخل بين الأحداث، أو من ناحية تشابك المبادرات والتدخلات الفردية.

التباين الثاني: إن المحاكمات الجنائية للجرائم هي أفعال عدالة سياسية تهدف إلى إقامة صيغة ثابتة للوقائع المُدانة بفضل الطابع النهائي للحكم بالطبع. إن القضاة يعرفون أن المهم ليس المعاقبة، بل قول كلمة عدل. غير أن هذه الكلمة تغلق المناظرة و «تُوقف» المشاحنة. وهذا القيد يتأتى من الغائية القصيرة المدى للمحاكمة الجنائية: الحكم الآن وبشكل نهائي. وبهذا الثمن يستطيع حكم محاكمات الجرائم أن يدعي أنه يربِّي الرأي العام بفضل الاضطراب الضميري الذي يبدأ بإثارته. أما المعترض فإنه يدفع بهذه الحجة إلى نهايتها فيندد بالخطر المرتبط بفكرة الرواية الرسمية للوقائع، بل حتى بفكرة تاريخ رسمي للأحداث. هنا تلعب

تهمة «التحريف». ما يُذهل من جانب المناقشين هو عدم مقدرتهم، من دون أن يناقضوا أنفسهم، على تقديم رواية صحيحة مقابل الرواية التي يقال إنها مخطئة. وحده يمكن اعتباره تحريفاً مشروع اقتراح بل فرض رواية صحيحة لمساندة إدانة الموقوفين. بحسب مثل هذه الحجة، فإن كل ذاكرة تخضع للتحريف لأنها انتقائية؛ وفي مثل هذه الحال، فإن المرء لا يستطيع أن يعارض رواية جزئية للأحداث إلاً برواية هشة هي نفسها. غير أن هناك وجهاً آخر تثبت فيه المحاكمة، من قبيل المفارقة، وبالأحرى عن طريق سيرها نفسه، الشكوكية المفترضة للمؤرخين المتأثرين «بالبلاغيين» القريبين كثيراً أو قليلاً من هايدن وايت[46]. ألا تشجع الهيئة القضائية، حين توزع الكلام بالتساوي بين محامي الفريقين، وحين تسمح بتطبيق هذه القاعدة لعمليات السرد والمحاججة المتخاصمة بأن تعبِّر عن نفسها، وممارسة حكم «متوازن» تاريخياً قادر على أن ينقلب إلى جهة التعادل الأخلاقي، وفي الحالة القصوى، إلى جهة التبرئة؟ ولقد عرف محامو المجرمين أن يستغلوا مثل هذه الاستراتيجية على طريقة قول التعجب الشهير: حتى أنت!! Tu quoque[*].

إن معالجة أوسيل لمثل هذا النمط من الاعتراض مُثيرة للاهتمام. إن كل جهده يَنصَبّ في إدخاله ضمن رؤيته «الليبرالية» للمناقشة العامة تحت خانة الاختلاف التربوي. غير أنه إن شاء أن ينجح فعليه أن ينزع من اعتراضه سمة الشكوكي. ومن أجل هذا عليه أولاً أن يؤكد أن ممارسة السجال التي يحاول أن يستغلها المحامي الأقل أمانةً والخالي من أي هواجس أخلاقية من المجرمين المؤكدين، تشكِّل برهاناً عملياً على التفوق الأخلاقي للقيم الليبرالية التي تُعقد المحاكمات في ظل شعاراتها. وتشهد المحكمة بهذا المعنى لهذا التفوق الذي تستفيد منه حرية كلمة محامي المجرمين. غير أن عليه كذلك أن يؤكد أن كل الروايات لا تتساوى، وأن من الممكن النطق برواية أصدق وأكثر احتمالاً، ولو مؤقتاً، ولا يستطيع محامي الدفاع عن المتهمين أن يفنّدها ويدحضها. بتعبير آخر،

(46) انظر أعلاه: الجزء الثاني، الفصل 3، ص379 ـ 387.

(*) قول شهير يُنسب إلى يوليوس قيصر يوم اغتياله طعناً في المجلس، وقد وجَّهه إلى ابنه بالتبني مرقس يوليوس بروتُس (85-42 ق.م.) حين شارك طاعنيه فعلتهم (المترجم).

إن من الممكن تصديق رواية بغض النظر عن القيمة التربوية التي تملكها بالنسبة إلى قيم مجتمع ديمقراطي في طور الانتقال.

إني أجد هنا من جديد مرافعتي للدفاع عن تمفصل دقيق بين المراحل الثلاث لعملية كتابة التاريخ، بين البرهان الوثائقي، وبين التفسير/الفهم وبين التمثيل التاريخوي. إن المحكمة تقوم بعملية إخراج للفعل الذي حصل، غير أن ذلك لا يعني أن عليها ألاَّ تحتفظ من عملية كتابة التاريخ سوى مرحلتها «التمثيلية» التي تطبعها بشكل قوي الصور البيانية التي يغرف منها علم البلاغة غذاءه المفضل. لكننا عندها يجب أن نعترف بأنه في لحظة توسيع حقل المشاركين والأعمال المروية وزيادة مستويات التحليل يعطي القاضي الكلمة للمؤرخ. وتقضي الحكمة بالقول إن على القاضي ألاَّ يلعب دور المؤرخ، عليه أن يحكم في حدود صلاحياته؛ عليه أن يحكم بعد الاستماع إلى صوت عقله وضميره. بهذا المعنى، يستطيع أوسيل أن يلجأ إلى تعبير «الرواية الليبرالية»، بل وحتى **الذاكرة الليبرالية** (كتاب **الفظاعة الجماهيرية، الذاكرة الجماعية والقانون**، ص238). غير أن المؤرخين أنفسهم كذلك لا يملكون الوسائل كي يكتبوا التاريخ الوحيد الذي يضم في ثناياه تاريخ المنفذين وتاريخ الضحايا وتاريخ الشهود. لا يعني هذا أنهم لا يستطيعون أن يبحثوا عن إجماع جزئي حول تاريخ جزئي، يستطيعون فيه، على خلاف القضاة، أن يملكوا إمكانية تجاوز الحدود إلى ما شاؤوا بل إن من واجبهم فعل ذلك. فليلعب كل واحد وحده!

إنْ كنت أُثير هنا «السجال بين المؤرخين» الذي حصل سنة 1986 وما بعدها في ألمانيا[47]، فإن ذلك لم يكن من أجل أن أُغطي مجموع الوقائع الخاصة بهذه المشاجرة. بعض أوجه القضية سأعود إليها في حديثي عن النسيان والغفران. في تفكيرنا حول العلاقات القائمة بين القاضي وبين المؤرخ تصبح المسألة بالضبط

---

(47) **أمام التاريخ**، مصدر سابق، هذه هي المرة الثانية التي أعالج فيها القضايا المتصلة بالمُحرَقة الـ Holocauste بالإنكليزية)؛ وكانت المرة الأولى في إطار الإبستيمولوجيا المطبَّقة على قضية التمثيل التاريخي، وكانت المسألة هي الحدود القائمة على التمثيل سواء بما يخص العرض اللغوي أو غيره للأحداث وما يخص الصفة «الواقعية» للتمثيل. إنَّ الوقائع عينها قد وُضعت هنا تحت الأشعة المتقاطعة للحكم المعياري والحكم التاريخي.

متناظرة ومعاكسة مع المسألة التي يطرحها كتاب م. أوسيل: إننا نتساءل إلى أي مدى يمكن لحجج مستقاة من كتابة التاريخ أن تساهم بطريقة مشروعة في صياغة حكم جزائي يصيب كبار مجرمي القرن العشرين يغذي بالتالي اختلافاً ذا مهمة تربوية؟ إن المسألة المعاكسة هي الآتية: إلى أي مدى يمكن لمناظرة أن تحصل بين مؤرخين محترفين تحت إشراف حكم إدانة قد حصل وتكون ليس فقط على مستوى الرأي العام العالمي والوطني، بل كذلك على المستوى القضائي والجزائي؟ هل هناك هامش متروك على مستوى كتابة التاريخ لعدم إجماع لا يُؤخذ على أنه تبرئة؟ إن هذه الصلة بين التفسير وبين التبرئة ـ إنْ لم نقل التأييد ـ دُرست قليلاً جداً لذاتها، مع أنها قائمة دوماً في كل سجال، فالشبهة القائمة عند البعض تولِّد التبرير الذاتي عند البعض الآخر، في لعبة تتأرجح بين الإدانة وبين التبرئة، كما لو كانت هناك مواقف يصبح فيها المؤرخون هم أنفسهم مُدانين بما هم مؤرخون.

إن العلاقة بين المؤرخ وبين القاضي ليست هي وحدها التي تعكس هنا، بل علاقة المؤرخ الذي يعمل تحت بصر الشعب القاضي الذي سبق له ونطق بحكم الإدانة. إن العلاقة بتقليد معيَّن لكتابة التاريخ كانت قد أبعدت المديح وبوجه عام كل أنواع الدفاع التقريظي، قد بذلت هنا أقصى جهدها كي تستبعد اللوم كذلك.

بعد أن كنا قد تساءلنا إنْ كان التقريظ قد استمر بعد تحطيم صورة الملك، لم نشأ أن نجيب عن السؤال إن كان اللوم قد لقي المصير عينه. ولقد أشرنا إلى الصعوبة التي تعترضنا حين نمثل الهلع المطلق عند الحدود القصوى للتمثيل التي يستكشفها ساول فريدلندر في مواجهة ما يدعوه «اللامقبول»[48]: والحال أن هذه المشكلة بالضبط هي التي تبرز الآن في إطار الفلسفة النقدية للتاريخ. هل من الممكن معالجة اللامقبول ضمن البحث عن طريقة معالجة كتابة التاريخ. تكمن الصعوبة الأكبر هنا في الخطورة غير العادية للجرائم موضوع البحث. فمهما كان من أمر وحدتها وقابلية مقارنتها بغيرها بتعابير تاريخية ـ وهنا يقع قلب النقاش ـ إلاَّ أن فرادة أخلاقية معيَّنة وحجم ضخم يأتي من أن وحشية الجريمة تستمد كل بشاعتها من واقع أن الدولة نفسها هي التي اقترفتها نحو جزء من الشعب، أدانته

(48) انظر: الجزء الثاني، الفصل 3، ص384 ـ 394.

في حين أنه كان عليها حمايته وضمان أمنه، إلى جانب أن المنفذ كان إدارة بلا روح تحظى بتسامح من دون أي اعتراض حقيقي من النخبة الحاكمة؛ أضف إلى ذلك، أن شعباً بأكمله قد تحملها من دون مقاومة تذكر. إن التطرف في اللاإنساني يقابل هنا ما أطلق عليه جان نابير (Jean Nabert) تعبير اللامبرر بمعنى العمل الذي يتجاوز المعايير السلبية. ولقد تحدثت أنا في موضع آخر عن المرعب بوصفه نقيض الرائع والسامي ويقول عنه كانط إنه يتجاوز في كميته وشدته حدود الخيالي. إن ما يشار إليه هنا هو الطابع غير المألوف للشر. وفي هذه الظروف «المستحيلة» طرحت على المؤرخين الألمان مهمة ما يختصره كريستيان ماير (Christian Meier) في هذه الكلمات: «الإدانة والفهم»[49]. وبتعبير آخر الفهم من دون التبرئة، من دون التواطؤ في القرار وفي النكران. والحال أن الفهم يعني اللجوء إلى استعمالات أخرى غير الاستعمالات الأخلاقية عند الحديث عن مقولتَي الوحدة وقابلية المقارنة. بأي طريقة يمكن للاستعمالات الأخرى أن تساهم في إعادة تملك الشعب لما يشجبه تماماً وبشكل مطلق؟ ومن ناحية أخرى كيف يمكننا أن نستقبل ما هو فوق العادة بالوسائط العادية للفهم التاريخي؟

إني أستبعد عمداً مساهمة ا. نولتي (Nolte) في هذه المناظرة لأنها كانت موضع سجال كبير. وينطلق هذا الخبير في العصر النازي من إقرار: «إن الرايخ الثالث قد انتهى منذ خمس وثلاثين سنة، إلَّا أنه ما زال حياً جداً» (**أمام التاريخ**، ص7). ثم يضيف بدون إبهام: «إنْ كانت ذكرى الرايخ الثالث مازالت حية جداً اليوم، هذا ـ إذا استثنينا بعض الهامشيين ـ يحدث مع دلالة سلبية كلية، ولأسباب وجيهة صحيحة». (المصدر السابق، ص8). لا يريد خطاب إ. نولتي إذن أن يكون خطاباً من إنكارياً négationniste [ينتمي إلى أحد منكري المحرقة]. ومن المؤكد أنه ليس كذلك، إذ إنه يتحمل عبء الإدانة الأخلاقية التي يحملها الذين نجوا: «إن حكماً سلبياً هو بكل بساطة ضرورة حيوية». (المصدر نفسه). وما يقلق نولتي عندها هو التهديد المتربص بالبحث والآتي من رواية ترفع إلى مصاف الإيديولوجيا التأسيسية، فيصبح الطابع السلبي خرافة وأسطورة. وما يجب أن يحصل عندها هو إخضاع تاريخ الرايخ الثالث لمراجعة لا تكون مجرد قلب للحكم السلبي أساساً:

(49) **أمام التاريخ**، مصدر سابق، ص37 وما يليها.

«بالنسبة إلى جوهر الأمور فإن الصورة السلبية للرايخ الثالث لا تستدعي أي مراجعة ولا يمكن أن تصبح موضوع مراجعة». (المصدر السابق، ص11). تتناول المراجعة المقترحة بشكل أساسي ما أسماه أوسيل إطار الرواية. من أين يمكننا أن نبدؤه؟ كان قد تساءل، إلى أي مدى يمكن توسيعه؟ وأين يمكن إنهاؤه؟ ولا يتردد نولتي في أن يعود إلى بداية الثورة الصناعية كي يستشهد في النهاية بتصريح حاييم وايزمن (Chaïm Weizmann) 1874-1952 الذي يدعو فيه يهود العالم أجمع للنضال إلى جانب إنكلترا، في أيلول/ سبتمبر 1939. هناك إذن توسيع للمنظور ـ وفي الوقت عينه اختصار مخيف ـ يشكِّل مطلب إجراء المراجعة. وما تظهره أثناء ذلك هو حالات سابقة متعددة للإبادة. وأقرب حالة هي الفترة الطويلة للبلشفية. إن رفض وضع إبادة اليهود التي قام بها هتلر (Hitler) ضمن هذا السياق قد يستجيب لدوافع جديرة بالاحترام، إلاَّ أنه يزيف التاريخ». (المصدر السابق، ص21). ويقع الانزلاق الحاسم في خطاب نولتي نفسه في المرور من المقارنة إلى السببية: «إن ما نسميه إبادة اليهود التي حدثت زمن الرايخ الثالث كانت ردة فعل، نسخة مشوهة، لا نسخة أولى ولا نسخة أصلية». (المصدر نفسه). لقد جُمعت هنا طرق ثلاث: توسيع زمني للسياق، ومقارنة بوقائع مشابهة معاصرة أو سابقة، وعلاقة بين علَّة تعود إلى الصلة بين الأصل وبين النسخة. هذه القضايا مجتمعة تعني «مراجعة المنظور». (المصدر السابق، ص23). من هنا فقد كان السؤال: لماذا هذا الماضي لا يمضي، لا يختفي؟ لماذا على العكس من ذلك يصبح أكثر فأكثر حياً ونشطاً وفعالاً، بالطبع ليس كنموذج ولكن كمبعِّد repoussoir؟ لأننا أبعدنا هذا الماضي عن كل نقاش نقدي حين اختصرنا مدى حقله كي نركِّز على «الحل النهائي»: «إن القواعد الأبسط الصالحة لماضي أي بلد يبدو أنها قد أُلغيت هنا». (المصدر السابق، ص31). إن هذه القواعد هي التي تطلب، كما قلنا، توسيع السياق والمقارنة والبحث عن العلاقات السببية. وهي تسمح لنا أن نستنتج أن الاغتيال لسبب يتعلق بالدولة، الذي مارسه البلاشفة قد شكَّل «السابقة المنطقية والوقائعية» (المصدر السابق، ص34) للاغتيال لسبب يتعلَّق بالعِرق عند النازيين، وهذا ما يجعل من أرخبيل الغولاغ [معسكرات الاعتقال السوفياتية] حدثاً «أصلياً» أكثر من أوتشفيتز auschwitz [أشهر معسكرات الاعتقال النازية].

إن هذا الاستعمال المكثف للمقارنة يتحكم في مصير الفرادة أو الوحدة، إذ

إن المقارنة وحدها تسمح بالتحقق من الاختلافات: «إن الاستثناء الوحيد [هو] تكنيك استعمال أفران الغاز». (المصدر السابق، ص33). بعد أن توسع النقاش النقدي بهذه الطريقة يتوقع إ. نولتي أنه ربما يسمح للماضي «بأن يمضي»، ككل ماضٍ آخر، وأن يجعله خاصته. إن ما لا يريد أن يمضي، في نهاية الأمر، ليس الجريمة النازية، لكن أصلها الذي لم ينقل، الجريمة «الآسيوية» التي اعتبر هتلر والنازيون أنفسهم أنهم ضحاياها المفترضون أو الحقيقيون.

أما في ما يخص المقارنة بين القاضي وبين المؤرخ، فإن استعمال نولتي لها يضع المؤرخ على طرف الجهة المعاكسة للقاضي الذي يعالج بطريقة فريدة حالات خاصة[50]. وعلى جهة أخرى، يفتتح إ. نولتي أزمة بين الحكم التاريخي وبين الحكم الأخلاقي أو القضائي أو السياسي. وفي هذه النقطة يتدخل الفيلسوف هابرماس[51]. إني آخذ بعين الاعتبار ما يعود إلى العلاقات بين الحكم التاريخي وبين الحكم الأخلاقي أو القضائي أو السياسي. حين يندد هابرماس «بالميول الدفاعية التبريرية للتاريخ الألماني المعاصر»، فإنه يضع موضع التساؤل التمييز بين المراجعة révision وبين المذهب التعديلي révisionnisme أو التعديلية[*]. إن

(50) يحدد مشاركٌ آخر في هذا النقاش هو م. شتورمر فرادة «أوتشفيتز» بالقطيعة التي لحقت بالاستمرارية الزمنية التي أصابت الهوية القومية، والحال أنَّ هذه القطيعة لها أيضاً سوابق في الماضي الألماني: غياب ترسخ الذاكرة في يقينيات، وهذا ما خلق، منذ العهد السابق لهتلر، «بلداً من دون تاريخ». أَفَليس كل شيء ممكناً في بلد بدون تاريخ؟ ليس فقط البربرية الحديثة لكن كذلك التردد اليوم في البحث عن «التاريخ المفقود». (المصدر نفسه، ص27). من هنا كانت المهمة المدعو إليها كل المؤرخين: الخروج من الوسواس وإقامة الاستمرارية والتواصل. ومن ناحية أخرى، فإنَّ ا. هيلغروبر مؤلف كتاب «**الإبادة المزدوجة**» يضع جنباً إلى جنب آلام الألمان سكان الجزء الشرقي من ألمانيا حين انهيار الجبهة الروسية، ومأساة اليهود حين إبادتهم، من دون تبيان «التداخل المظلم» لسلسلتَي الأحداث، «هدم الرايخ الألماني» و «نهاية اليهودية الأوروبية». ويخلق المؤلف بهذه الطريقة أمراً معلَّقاً يترك الباب مفتوحاً أمام حكم نهائي ليس على المؤرخ أن يصوغه.

(51) يورغن هابرماس، «طريقة للتخلص من الخسائر». «الميول الدفاعية التبريرية في كتابة التاريخ الألماني المعاصر». (**أمام التاريخ**، مصدر سابق، ص47 وما يليها).

(*) كان أنصار التعديلية في الماركسية هم الذين ينتمون إلى إيديولوجيا تقول بمراجعة الأطروحات الماركسية الرئيسية على ضوء تغيُّر الأوضاع الاقتصادية والسياسية، =

القواعد الثلاث التي مرَّت بنا سابقاً، وهي توسيع الحقل والمقارنة والعلاقة السببية، ليست سوى ذرائع لتصفية الأضرار. (المصدر السابق، ص47). إن ما يهاجمه بالتالي ليس إذن البرنامج الخاص بكتابة التاريخ لكن المسلَّمات الأخلاقية والسياسية الضمنية، وهي مسلَّمات تعديلية محدثة تنتمي إلى التقليد المحافظ القومي؛ وتلحق بهذه النواة: العودة إلى الآراء السائدة التي تردد في الأنثربولوجيا، التجميل السهل الذي تقوم به الأنطولوجيا الهيدغرية لكل خصوصية الظاهرة التاريخية إلى الحداثة التكنيكية «هذه الأعماق للهوية السحيقة حيث تكون كل القطط رمادية». (المصدر السابق، ص53). يصيب هابرماز حيث يندد بمفعول عمل التبرئة الناتج عن إنكار فرادة الجرائم النازية المعتبرة على أنها رد على التهديد بالإبادة الآتي من البلاشفة. غير أننا ننتظر من برهان آتٍ من هابرماز أن يحتوي آراءً حول وحدة المحرقة، ليس فقط على مستوى الحكم الأخلاقي والسياسي لكن كذلك على المستوى الخاص بعملية كتابة التاريخ. بسبب غياب مثل هذه المناقشة، فإن الفهم المتماسف distanciante لأنصار المراجعة لا يمكن أن يكون موضع هجوم إلاَّ على صعيد دلالاته الأخلاقية وأهمها الخدمة التقليدية للدولة ـ الأمة، هذا «الشكل العرفي للهوية القومية» (المصدر السابق، ص58) ـ ويضع هابرماز في مقابلها «وطنيته الدستورية» التي تضع فوق الانتماء إلى شعب معيَّن الولاء لقواعد دولة القانون والحق. إننا نفهم عندها لماذا كان علينا أن نضع عار أوتشفيتز خارج إطار أي شبهة تبريرية دفاعية، لأن الصحيح هو أن «الالتزام المترسخ في القناعات المؤيدة للمبدأ الدستوري الكوني لم تكن صياغته ممكنة للأسف، داخل الأمة الثقافية للألمان الأبعد ومن خلال أوتشفيتز». (المصدر السابق، ص58). وفي هذه النقطة بالذات تلحق مرافعة هابرماز الدفاعية مرافعة م. أوسيل لصالح ذاكرة «ليبرالية» لرواية «ليبرالية»، لمناقشة «ليبرالية». لكن عندها علينا أن نواجه، كما يفعل هذا المؤلف، البراهين المقابلة المستجدة من ممارسة عملية كتابة التاريخ، إنْ كنا نرغب في أن نمنح أنفسنا الحق في مزج الفرادة الخاصة بأوتشفيتز والعالمية الإرادوية للوطنية الدستورية.

= أما التعديليون بالنسبة إلى الحرب العالمية الثانية فهم الذين ينكرون وجود المُحرَقة ضد اليهود (المترجم).

إن التكلم كمؤرخ عن «فرادة الجرائم النازية» يتطلب أن نكون سابقاً قد أخضعنا للتحليل فكرة الفرادة ـ أو كما يقال كذلك فكرة الوحدانية ـ كما تقتضي فلسفة نقدية للتاريخ.

من أجل ذلك فإني أقترح الأطروحات التالية:

الأطروحة الأولى

إن الفرادة التاريخية ليست الفرادة الأخلاقية التي طابقنا بينها سابقاً وبين اللاإنساني في حده الأقصى، إن هذه الفرادة بسبب إفراطها بالنسبة إلى الشر والتي يدعوها جان نابير اللامبرر ويدعوها ساول فريدلندر غير المقبول، ليست بالتأكيد منفصلة عن سمات تاريخية يمكن التحقق منها؛ غير أنها تعود إلى الحكم الأخلاقي الذي انتُزع بشكلٍ ما من جذوره. عندها علينا أن نقوم بمسيرة كاملة على صعيد كتابة التاريخ كي نتوصل إلى مفهوم للفرادة يعود إلى الحكم التاريخي.

الأطروحة الثانية

في ما يخص الفرادة التاريخية، وهي بمعنى أولي وعادي مبتذل، كل حدث يقع بكل بساطة؛ على صعيد التاريخ الذي يصنع، وكل جزء سردي لا يتكرر لا في الزمان ولا في المكان، وكل سلسلة سببية عرضية بالمعنى الذي عند أنطوان أوغستين كورنو (Antoine Augustin Cournot) 1801-1877، كل هذه تتصف بالفرادة، هناك صلة ممكنة بالفرادة الأخلاقية تأتي من نسبة العمل إلى فَعَلة متعينين فردياً، وإلى كل من كان شبه ـ شخص وكل شبه ـ حدث وقد اكتسبا هويتهما عن طريق إلحاق اسم عَلَم بكل منهما[52].

إن هذه المقاربة الأولى لمفهوم الفرادة على صعيد الحكم التاريخي تخص بشكل إنتقائي النقاش التاريخي حول المحرقة والتي تعارضت فيها المدرسة

(52) إنه لمن الصعب أن تكون رواية معيَّنة خالية من كل تقدير أخلاقي للأشخاص ولأفعالهم. يتكلم أرسطو في كتابه «**في الشعر**» عن الشخصيات التراجيدية على أنها «أفضل منا» وعن الشخصيات الكوميدية (الهزلية) على أنها «مساوية لنا» أو «أسوأ منا». لكن الصحيح هو أنه يطرد اللاإنساني من ميدانه الشعري. وهذا ما جعل أوسيل يقول إنه بين كل الأنواع الأدبية حتى التراجيديا ليست متناسبة مع السردية الشرعية، بل فقط وحدها المسرحية =

القصدانية Intentionnaliste والتي تهتم أكثر بأفعال الفريق الحاكم، وبشكل خاص اتخاذ القرار الخاص «بالحل النهائي»، مع المدرسة الوظيفانية Fonctionnaliste التي صبَّت اهتمامها أكثر على لعبة المؤسسات، والقوى المُغْفلة، وتصرفات الناس. إن موضع رهان هذا النقاش هو تحميل مسؤولية الجريمة لسلسلة من الفاعلين: أحدهم، مجموعة، شعب[53]. إن القرابة كبيرة جداً بين الانتباه الذي يوليه أنصار المدرسة الأولى للعمليات التي قام بها فعلة فرديون وبين المقاربة الجزائية للمحاكم؛ إن التوتر هو أكثر اتّقاداً بين الحُكم الأخلاقي والقضائي من جهة، والتفسير الوَظيفي المتمشي بطريقة أفضل مع الميول العامّة للتاريخ المعاصر من جهة ثانية. لهذا فإنه يتعرض أكثر للتأويلات المُبرِّئة. ولقد رأينا بعض المؤرخين يضعون فكرة الفرادة على اتصال بفكرة الاستمرارية الزمنية ضمن الفهم الذاتي للشعب الألماني: إن تأثير القطيعة المنسوب إلى الفرادة يمكن عندها أن يُستعمل كعامل تبرئة ـ «إن أحداث المحرقة لا تنتمي إلى السلسلة التاريخية التي نتعرف من خلالها إلى هويتنا» ـ أو كبرهان اتهامي ـ «كيف يمكن لمثل هذا الشعب أن يكون قادراً على مثل هذه الشناعات؟». وهكذا يفتح الباب أمام خيارات إطلاقية أخرى: فأمام الشكوى اللامتناهية والاستغراق في الهاوية السحيقة للكآبة، وأمام تحمل المسؤولية المدنية: «ماذا نفعل كي لا تقع مثل هذه الأشياء مرَّةً أخرى إلى الأبد؟».

الأطروحة الثالثة

بمعنى ثانٍ فإن الفرادة تدل على عدم إمكانية المقاربة، وهذا ما تدل عليه كذلك كلمة وحدانية. إننا نمرُّ من المعنى الأول إلى المعنى الثاني عن طريق استعمال المقارنة بين أحداث وبين أعمال تنتمي إلى السلسلة عينها، إلى الاستمرارية التاريخية ذاتها، إلى التقليد المعيَّن للهوية عينه، وتخرج الاستثنائية التي تحدثنا عنها لتونا من هذا المعنى الانتقالي. إن عدم إمكانية المقارنة المفترضة تشكِّل مقولة متميِّزة حين تتواجه مجموعتان تاريخيتان مختلفتان: كانت هذه هي الحالة مع

= الأخلاقية. («الفظاعة الجماهيرية والذاكرة الجماعية والقانون»، مصدر سابق، ص283 وما يليها).

(53) إني أحيل إلى أطروحاتي الخاصة بنسبة الذاكرة إلى مروحة من الفعلة (انظر: الجزء الأول: الفصل 3). سأصادف في ما بعد معضلة مماثلة تتعلَّق بالنسبة المتعددة للموت والوفاة.

الفظاعات الجماعية وأعمال الإبادة في الماضي، ومنها عهد الإرهاب في فرنسا [أثناء الثورة الفرنسية] لكن قبل كل شيء المسيرة المعاصرة للنظام البلشفي والنظام النازي. وقبل أن نلفظ حكمنا حول تسبب الواحد بالآخر علينا أن نتفق حول التشابهات والاختلافات المتعلقة ببِنى السلطة وبمعايير التمييز، وباستراتيجيات الإبادة، وبممارسات التحطيم الجسدي والإذلال الاخلاقي. إن الغولاغ (Goulag) [السوفياتي] وأوتشفيتز [النازي] هما متشابهان ومختلفان في هذه النواحي. ويظل السجال مفتوحاً حول النسبة بين أوجه الشبه وبين أوجه الاختلاف، وهو سجال يهم مباشرةً كُتَّاب التاريخ الألماني، لمّا كانت السببية المزعومة قد نسبت إلى النموذج الأصلي بالنسبة إلى النسخة. إن الانزلاق المجرم من التشابه إلى التبرئة قد أصبح ممكناً بفضل الخلط بين تساوي الجرائم في ما بينها وبين التعويض عن الواحدة بأخرى (إننا نتعرف هنا إلى البرهان الذي وضعه أوسيل تحت شعار القول الشهير: حتى أنت [يا بروتس]. إن السجال يخص كذلك شعوباً أخرى غير الشعب الألماني، لمّا كان النموذج السوفياتي قد استُخدم كمعيار للأحزاب الشيوعية الغربية، وبشكل أشمل، للعديد من الحركات المعادية للفاشية التي بقيت ولفترة طويلة تعتبر مجرد فكرة التشابه بين النظامين anathème(*). ومهما كان من أمر التشابه بين النظامين، تبقى المسألة مطروحة حول وجود إرادة سياسية محتملة للمحاكاة، وحول درجة الإلزام التي مارسها النموذج حتى أنه جعل سياسة الرد أمراً لا مفر منه، وهذه السياسة التي جرت الجريمة النازية تحت مظلتها. إن من السهل بدون ريب إزالة القناع عن الاستعمالات المنحرفة للمقارنة والتي تجري على هذه الحدود غير الواضحة بين المراجعة وبين التعديلية. لكن وأبعد من هذه المشاجرات الظرفية فإن هناك قضية تظل مطروحة هي قضية الاستعمال المشروع للمقارنة على مستوى كتابة التاريخ: إن النقطة الحرجة تتعلق بمقولة التوتاليتارية (الشمولانية) التي تبنتها حنّه آرندت[54] مع آخرين غيرها. ليس من شيء يمنعنا من أن نبني تحت هذه التسمية فئة يحددها مفهوم الفظاعات الجماعية (م.أوسيل)، أو كما أُفَضِّل أنا أن أقول مع أنطوان غارابون جريمة الشخص الثالث وأقصِد به الدولة

(*) «أناثيما» كلمة يونانية تعني اللعنة، وقد استُعملت دينياً لتعني إلقاء الحرم لإخراج أحد من الجماعة وحرمانه (المترجم).

(54) حنة آرندت، **أصل التوتاليتارية**، نيويورك، هاركورت، 1951، 1958، 1966، =

التي تُعرف بواجبها الأولي في تأمين الأمن لكل من يقيم على الأراضي المحددة بالقواعد المؤسساتية التي تشرعن هذه الدولة وتلقي عليها واجبات. ونستطيع عندها كما نشاء أن نقيم في هذا الإطار لائحة بالتشابهات والاختلافات بين مختلف الأنظمة. كذلك فإن فكرة عدم إمكانية المقارنة لا تدل على شيء بالمعنى الحقيقي إلاّ على سبيل الدرجة صفر من التشابه، بالتالي ضمن عملية مقارنة. إن المسائل السجالية عندها عديدة: إلى أي مدى يشكِّل صنف تبويبي بِنية مشتركة؟ وأي علاقة هناك بين البِنية المزعومة وبين العمليات الفعلية للإبادة؟ أي صلة قد قامت بين الاستراتيجية المبرمجة في قمة هرم السلطة وكل بقية أجهزة التنفيذ؟ يمكننا مناقشة الموضوع. لكن لو افترضنا أن أطروحة عدم إمكانية مقارنة المحرقة بغيرها كانت مقبولة على صعيد كتابة التاريخ فإن الخطأ عندها سيكون في الخلط بين الاستثنائية المطلقة على الصعيد الأخلاقي وبين عدم إمكانية المقارنة النسبية على صعيد كتابة التاريخ. وهذا الخلط يصيب في أغلب الأحيان أطروحة انتماء النظامين البلشفي والهتلري إلى الجنس عينه ـ وهو هنا الجنس التوتاليتاري ـ بل يصيب التأكيد على وجود تأثير محاكاتي وسببي لجريمة على أخرى. والخلط عينه يصيب أحياناً كثيرة القول بالفرادة المطلقة للجرائم النازية. على عكس ذلك، فإننا لا نرى كيف يمكن للانتماء إلى الجنس عينه ـ وهو هنا الجنس التوتاليتاري ـ بل حتى التأثير المحاكاتي والسببي لجريمة على أخرى ـ كيف يمكن له أن يمتلك فضيلة تبرِّئ ورثة دين جريمة خاصة. إن الاستعمال الثاني لمفهوم الفرادة ـ عدم قابلية المقارنة ـ لا يمحي الأول ـ ما لا يتكرر: إن الجنس المشترك لا يمنع الاختلاف النوعي، لأن هذه هي التي تهم الحكم الأخلاقي المتعلِّق بكل جريمة مأخوذة بمفردها. بهذا الصدد، فإنني أترافع طواعيةً دفاعاً عن فرادة أخلاقية حقاً، بمعنى عدم إمكانية قيام أي مقارنة وبشكل مطلق بين تجليات الفظاعات، كما لو أن صور الشر كانت، تتميَّز، بسبب التناظر بين الرائع وبين الكريه، بفرادة أخلاقية مطلقة. ليس هناك من سُلَّم يقاس به اللاإنساني لأن اللاإنساني يخرج من نطاق كل سُلَّم، لأنه خارج كل المعايير حتى السلبية.

= 1968؛ ترجمة فرنسية، 3 مجلدات باريس، سوي، المجلد 1، «حول معاداة الساميَّة»، ترجمة ميشلين بوتو، 1998، المجلد 11، الإمبريالية، ترجمة مارتين ليريس، 1998، المجلد 111، النظام التوتاليتاري، ترجمة جان ـ لو بورجيه، 1995.

أليس هنا إذن من رابطة تجمع بين الاستعمال الأخلاقي لأفكار الوحدة (الفرادة) وعدم إمكانية المقارنة وبين الاستعمال التاريخي لها؟ إني أرى واحدةً قد تكون فكرة مثالية الفريد. وهذه لا تعود إلى التقدير الأخلاقي بما هو كذلك ولا إلى التصنيف المقولاتي لكتابة التاريخ، ولا إلى وضعهما فوق بعض الذي سيكون مجرد عودة إلى الالتباس والخلط. تتشكَّل هذه الفكرة في طريق التلقي على مستوى الذاكرة التاريخية. بالفعل، فإن السؤال الأخير هو معرفة ما يفعله مواطنون مسؤولون من مشاجرة قائمة بين المؤرخين، ومن وراء هذه المشاجرة، النقاش بين قضاة ومؤرخين. هنا نجد من جديد فكرة التخالف التربوي عند مارك أوسيل. وما له دلالته في هذا الصدد هو أن الوثائق التاريخية الأولى المتعلقة بالموضوع قد نُشرت في صحيفة واسعة الانتشار. إن المشاحنة بين المؤرخين التي نقلت بهذه الطريقة إلى الساحة العامة كانت قد أصبحت مرحلة من التخالف المولِّد للديمقراطية. إن فكرة الفرادة المثالية لا يمكن أن تتشكَّل إلَّا بفضل رأي عام مستنير يحول الحكم الاستعادي حول الجريمة إلى عهد بتجنب عودتها. وهكذا فإن التأمل بالشر حين يوضع من جديد تحت مقولة الوعد، يمكن أن ينتزع من الحزن اللامتناهي والكآبة المحبطة للهمم، بل وبشكل أعمق أيضاً، من براثن الحلقة الجهنمية للتذنيب والتبرئة.

لقد انطلقنا إلى البحث عن الشخص الثالث المحايد ولكن غير المعصوم، فانتهينا إلى أن أضفنا إلى الزوج القاضي والمؤرخ شريكاً ثالثاً هو المواطن. لقد برز كثالث في الزمن: إن نظرته تأخذ بِنيتها انطلاقاً من تجربته الخاصة به التي استُعملت بشكل متنوع من الحكم الجنائي ومن الاستقصاء التاريخي المعلن. من جهة ثانية، فإن تدخله لا يكتمل على الإطلاق، وهذا ما يضعه بالأحرى إلى جهة المؤرخ، غير أنه يسعى وراء حكم أكيد يريده أن يكون نهائياً مثل حكم القاضي. وهو يبقى من كل الجهات الحكم الأخير. فهو المناضل الحامل للقيم الليبرالية «للديمقراطية الدستورية». وفي نهاية المطاف، وحدها قناعة المواطن تبرر عدالة العملية الجزائية داخل حرم المحكمة والأمانة الفكرية للمؤرخ في الأرشيف. وهذه القناعة عينها، في نهاية الأمر، هي التي تسمح بتسمية اللاإنساني استعادياً على أنه النقيض المطلق للقيم «الليبرالية».

IV ـ التأويل في التاريخ

إن التحديد الداخلي الأخير الذي يخضع له تفكير التاريخ بمشروعه الخاص حول الحقيقة والصدق يتعلق بفكرة التأويل التي سنعيِّن مفهومها بدقة في ما بعد. قد نستغرب الحديث المتأخر عن موضع التأويل في خطابنا الخاص هذا: ألم يكن في المستطاع أن يُظهر المواقع والأمكنة التي ظهر فيها التمثيل، أي في إطار إبستيمولوجيا عملية كتابة التاريخ؟ لقد قمنا هنا بخيار دلالي آخر، يبدو لنا أنه يبيِّن بطريقة أفضل اتساع مفهوم التأويل: بالفعل، فبدل أن يشكِّل شأنه شأن التمثيل مرحلة ـ حتى وإنْ لم تكن زمانية ـ لعملية كتابة التاريخ، ينتمي التأويل بالأحرى إلى تأمل ثانٍ بكل مجرى هذه العملية، فهو يجمع كل المراحل مشدداً بذلك على استحالة التفكير الشمولي للمعرفة التاريخية عن ذاتها وصحة مشروع الحقيقة في التاريخ ضمن حدود فضاء صحته.

لم يجرِ الاعتراف إلى الآن بكل اتساع مفهوم التأويل في صيغة اعتبرها كشكل ضعيف من التفكير العائد إلى ذاته والموضوع عادةً تحت عنوان «الذاتية مقابل الموضوعية في التاريخ»[55]. لا يعني هذا أن هذه المقاربة تفتقد التبرير؛ إلاَّ أنها تظل عرضةً لتهمة النفسانوية أو السوسيولوجانية، وذلك للعجز عن وضع عمل التأويل في قلب كل مرحلة من مراحل كتابة التاريخ. بالفعل، فإن ما تدل عليه التسمية القانونية «الذاتية مقابل الموضوعية» هو من جهة أولى، التزام المؤرخ

---

(55) من هذه الزاوية كنت قد التقيتُ للمرة الأولى هذه القضية في مقالاتي في الخمسينيات من القرن العشرين (التي جمعتها في كتابي **«التاريخ والحقيقة»**، باريس، منشورات سوي، مجموعة «إسبري» 1955). في مقدمة الطبعة الأولى (1955) هناك طرح لمسألة «الحقيقة المحدودة لتاريخ المؤرخين» (ص10)؛ إلاَّ أن الأمر كان ضمن منظور «تاريخ فلسفي للفلسفة»، الذي كان يشكِّل في ذلك الحين موضوع تعليمي. إنَّ القطبية القائمة بين نقد المعرفة التاريخية وبين معنى أُخروي (مَعادي) للوحدة المؤجلة دوماً للحقيقة قد أعطى ديناميكية معيَّنة لمجموعة المقالات هذه التي كانت تنتقل مناوبة من «الانهمام الإبستيمولوجي» إلى «الانهمام الأخلاقي الثقافي». وكان الرهان عندها ميتاتاريخي (ما بعد تاريخي) وهو «الشجاعة على القيام بعمل تاريخ الفلسفة من دون فلسفة التاريخ». (المصدر نفسه، ص11). وفي واقع الأمر فإن المقالة الأولى (1952)، «الموضوعية والذاتية في التاريخ» (المصدر نفسه، ص25 ـ 48) كانت تستجيب للعنوان الطموح للجزء الأول من الكتاب: **«الحقيقة في المعرفة التاريخية»**.

الشخصي بسيرورة المعرفة؛ ومن جهة ثانية، التزامه الاجتماعي أو بتعبير أدق التزامه المؤسساتي. ويشكِّل هذا الالتزام المزدوج للمؤرخ مجرد نتيجة طبيعية للبُعد البينذاتي للمعرفة التاريخية بما هي منطقة من معرفة الغير، وبتعبيرٍ أدق فإن أناس الماضي يجمعون الغيرية المزدوجة غيرية الغريب وغيرية الكائن الماضي، ويضيف ديلتاي إليها الغيرية الإضافية الآتية من توسط التسجيل الذي يحدد التأويل من بين صيغ الفهم: غيرية الغريب، وغيرية الأشياء الماضية، وغيرية التسجيل تتضافر كي تثبت المعرفة التاريخية ضمن ميدان علوم الروح. إن حجة ديلتاي وهي إلى حد معيَّن حجة ماكس فيبر وكارل ياسبرس قد وجدت لها صدىً عند مؤرخين محترفين مثل ريمون آرون وهنري ـ إرينيه مارّو.

إن أطروحة ريمون آرون الرئيسة لنيل الدكتوراه كانت بعنوان **مدخل إلى فلسفة التاريخ** وقد حملت كعنوان فرعي: «مقالة حول حدود الموضوعية التاريخية»[56]. ولقد استُقبلت أحياناً كثيرة بارتياب بسبب بعض صيغها الاستفزازية. وهكذا فإن القسم الأول المكرَّس لمفاهيم الفهم والدلالة ينتهي بـِ «تحلل الموضوع» («**مدخل**. . . ص 120). يغطي هذا التعبير قولاً معتدلاً: «ليست هناك من حقيقة واقعية تاريخية، معدة سلفاً، قبل العلم، ليس علينا سوى إعادة إنتاجها بأمانة. إن الحقيقة الواقعية التاريخية، ولأنها إنسانية، كانت مبهمة ولا تنضب. إنْ كان المؤلف قد أشار إلى التزام المؤرخ الشخصي والاجتماعي والمؤسساتي في عملية الفهم فإن «الجهد الضروري للانفصال، للذهاب نحو الموضوعية» (المصدر نفسه) قد أخذ كذلك بعين الاعتبار: «هذا الديالكتيك للانفصال والتملك يميل أقل إلى تكريس عدم يقينية التأويل وأكثر إلى تكريس حرية العقل (التي يشترك فيها المؤرخ كما المبدع) وهو يبيِّن الغاية الأصيلة للعلم التاريخي. وهذا الأخير، مثله مثل كل تفكر، وهو عملي بقدْر ما هو نظري». (المصدر السابق، ص121). يعود ريمون آرون في ختام القسم الثاني إلى «حدود الفهم» (المصدر السابق، ص153)

---

(56) ريمون آرون، **مدخل إلى فلسفة التاريخ**، باريس، غاليمار، 1938. كانت الأطروحة الإضافية [للدكتوراه] بعنوان «الفلسفة النقدية للتاريخ. مقالة حول نظرية ألمانية للتاريخ»، باريس، فران، 1938. وأنا أدين لريمون آرون بتعبير «الفلسفة النقدية للتاريخ». هناك طبعة جديدة راجعتها وعلَّقت عليها سيلفي موزور، باريس، غاليمار، 1986.

فيجهد كي يتخطى مفهوم كلمة «فهم» كما يعتقد أنه يعثر عليه عند ياسبرس وفيبر. وهو يفتش عن توازن عن معنيين آخرين، متناقضين ومتكاملين، للتعبير عينه. فمن ناحية، يتضمن الفهم «موضعة للوقائع النفسانية»، والحال هذه «أي تضحيات تحملها هذه الموضعة؟» (المصدر نفسه). ومن ناحية ثانية، فإن الفهم «يلزم دوماً المؤول. وهذا الأخير لا يمكن إطلاقاً أن يُقارن بالفيزيائي، فهو يظل إنساناً إلى جانب كونه عالماً. وهو لا يريد أن يصبح عالماً محضاً، لأن الفهم، يستهدف في ما وراء المعرفة، تملك الماضي». (المصدر السابق، ص154). هنا يوضع التشدد على «الموضعة غير المكتملة» ، المرتبطة بالشروط العيانية «للتواصل الوجداني». (المصدر نفسه). ويجرُّ القسم الأخير المعنون «التاريخ والحقيقة» التفكر إلى الحدود القصوى للنسبية التاريخية باتجاه أنطولوجيا تخص الوجود التاريخي، وتقودنا إلى ما وراء الإطار المرسوم في اتجاه تصور فلسفي للوجود المتحقق. إن الحدود القصوى للموضوعية هي في الواقع حدود خطاب علمي بالنسبة إلى قول فلسفي: «الإنسان تاريخي»، إن الجزء الأخير من الكتاب لا يتوقف عن تكرار هذا التأكيد. لا يمكن أن نقول إن الأمر سيان بالنسبة إلى بقية بحثنا، حين نرى المؤلف يشدِّد في نهاية المطاف على إزالة سمة القضاء والقدر défatalisation عن الضرورة التاريخية، وذلك باسم الحرية التي تبقى مشروعاً قائماً: «إن التاريخ حر، لأنه ليس مكتوباً سلفاً ولا متعيَّناً مثل الطبيعة أو القضاء والقدر، بل هو ما لا يُتوقع مثله مثل الإنسان لأجل ذاته». (المصدر السابق، ص323). وفي النهاية، فإن إنسان القرار، المواطن الملتزم أو المشاهد المنفصل، هو الذي يلفظ، بصفة استعادية خاتمة كتاب مكرَّس لحدود الموضوعية التاريخية: «إن الوجود الإنساني ديالكتيكي، أي أنه درامي لأنه يمارس نشاطه في عالم غير متماسك، ويلتزم على الرغم من الديمومة، ويبحث عن حقيقة تهرب دوماً، ولا يملك أي ضمانة سوى علم متشظٍ عصيٍّ على تفكير شكلاني صوري». (المصدر السابق، ص350).

إن المصنَّف الموازي للكتاب السابق والذي وضعه هنري ـ إرينيه مارّو يحمل العنوان **في المعرفة التاريخية**[57]، وهو يشكِّل بالضبط بعد أطروحة ريمون آرون المحاولة الوحيدة للتفكير في التاريخ التي قام بها مؤرخ محترف قبل لوروا لادوري

---

(57) مصدر سابق، لقد نُشر الكتاب عام 1950، وقد سبقته 12 مقالة نجد قائمة فيها، ص23 ـ 24.

(Le Roy Ladurie) في كتابه **فلاحو اللانغدوك** وبول فين في كتابه **كيف يكتب التاريخ** (1972)؛ وبالطبع قبل ميشال دو سيرتو (على الأقل في الطبعات الأولى). لقد حدِّدت المعرفة التاريخية أنها «معرفة ماضي البشر» («في المعرفة التاريخية»، ص29)، وبتعبير أدق «معرفة الماضي المتأتية علمياً»، ولهذا فهي تستدعي الترابط بين الذاتية وبين الموضوعية لأنها تربط، بفضل مبادرة المؤرخ، ماضي الرجال الغابرين وحاضر رجال اليوم. ولا يُعدُّ تدخل المؤرخ تطفلاً لأنه جزء مكوِّن لطريقة المعرفة التاريخية. مثل هذا القول مُعادٍ تماماً للوضعانية ويستهدف سنيوبوس وصيغته التي عزلت ربما بطريقة اعتباطية: «ليس التاريخ سوى ترتيب للوثائق». (المصدر السابق، ص56). مارّو يحتجُّ قائلاً إن المؤرخ هو أولاً ذلك الذي يستنطق الوثائق. ويولد فنه كعلم تأويلي. ويستمر كفهم وهذا الأخير هو في جوهره تأويل للإشارات. ويهدف إلى «لقاء الآخر» وإلى «التبادل الوجداني». وهكذا يصبح فهم الغير النجم المرشد للمؤرخ، على حساب epokhé[*] الأنا في عملية نسيان حقيقي للذات. وبهذا المعنى فإن التورط الذاتي يشكِّل في آن واحد الشرط والحد للمعرفة التاريخية. إن المساهمة الخاصة لمارّو بالنسبة إلى ديلتاي وآرون تظل تشديده على الصداقة التي تجعلنا «من طبيعة واحدة مع الآخر الغير». (المصدر السابق، ص93). ليس هناك من حقيقة من دون صداقة. إننا نلمس هنا السمة الأغسطينية وقد طبعت موهبة مؤرخ كبير. إن الفلسفة النقدية للتاريخ تفتح الطريق أمام فلسفة أخلاقية للمعرفة التاريخية[58].

إن مصنَّف مارّو لم يُستقبل دوماً بارتياح (لقد صرخ بروديل «رجاءً، لا نضخم كثيراً دور المؤرخ»)، وربما كان الأمر يعود إلى أن نقد الموضوعية لم يصاحبه بما يكفي نقد موازٍ للذاتية: إذ لا يكفي أن نشير بتعابير عامة إلى epokhé للأنا وإلى نسيان للذات، بل لا بد من تبيان العمليات الذاتية الدقيقة الكفيلة

(*) نحن نعلم أنَّ الإبوخية تشكِّل المرحلة الأولى الأساسية في كل فينومينولوجيا هوسيرل، وهي تعني وضع العالم الخارجي الموضوعي بين قوسين. أما هنا فالمقصود معاملة الأنا كما لو كانت هي هذا العالم الموضوعي الذي يجب عزله كي تظهر الحقيقة (المترجم).

(58) يُحيِّي مارّو بحماس كبير كتاب دوسيرتو **كتابة التاريخ** في تذييل وضعه عام 1975، وهو يقف إلى جانب المدرسة الشكوكية، في مواجهة مع شبهات رولان بارت التي عبَّر عنها في موضوعة «مفعول الواقع».

بتحديد ما كنتُ قد اقترحتُ سابقاً تسميته «الذاتية الجيدة»[59]، وذلك كي أميِّز أنا البحث عن أنا مؤثِّرة.

إن تاريخ المعاصر المدعو كذلك تاريخ الزمن الحاضر يشكِّل مرصداً مميزاً كي نقيس مدى الصعوبات التي تنشأ بين التأويل وبين مطلب الحقيقة في التاريخ. ولا تقوم هذه الصعوبات بشكل أساسي بسبب تدخل الذاتية التاريخية الذي لا يمكن تجنبه بل إنها نتيجة الوضع الزمني الحاصل بين لحظة الحدث وبين لحظة الرواية التي تسرده. ومع مثل هذا التاريخ المعاصر، يبقى العمل على الأرشيف يواجه مشكلة شهادة الأحياء، وغالباً ما يكونون هم أنفسهم من الذين بقوا على قيد الحياة للحدث نفسه الذي يدرسه المؤرخ. وهذا الوضع الغريب هو الذي يأخذه رينيه ريمون بعين الاعتبار في مقدمته لكتاب **قرننا، 1918 ـ 1988**[60]. إن تاريخ هذه الحقبة القريبة، يمثِّل، على ما يقول، بالنسبة إلى بقية التاريخ، فرادةً مزدوجة تأتيه من نوعية موضوعه: هناك أولاً المعاصرة المتأتية من أن «ليس هناك من فترة من الفترات التي تؤلفها إلاً وتحوي رجالاً ونساءً بقوا على قيد الحياة بعد أن كانوا شهود تلك الفترة» (**قرننا**، ص7)؛ عندها تصبح المسألة هي معرفة ما إذا كان في الإمكان «كتابة المرء لتاريخ زمانه، من دون أن يخلط بين دورين من المهم إبقاؤهما متميزين، دور كاتب المذكرات الشخصية، ودور المؤرخ». (المصدر السابق، ص8). ثم يأتي عدم اكتمال الحقبة المدروسة: ليس هناك من حد نهائي يمكننا من أن نحيط بقسم من ديمومة في دلالتها الأخيرة؛ هناك بالنسبة إلى السمة الأولى تكذيب المعاصرين الذي قد يُضاف إليه تكذيب الأحداث القادمة. ولمّا كان مثل هذا المنظور غير متاح، فإن الصعوبة الأساسية أمام تاريخ زمن قريب جداً تكمن في «إقامة تراتبية في الأهمية وفي تقييم البشر والأحداث». (المصدر

---

(59) «تمثِّل ذاتية المؤرخ، مثلها مثل كل ذاتية علمية، انتصار ذاتية جيدة على ذاتية سيِّئة». («**التاريخ والحقيقة**»، مصدر سابق، ص36). «إنَّ مهنة المؤرخ تصنع التاريخ والمؤرخ»، (المصدر نفسه، ص37). لقد شدَّدتُ عندها بالتتالي على الحكم بالأهمية، ثم على انتماء المؤرخ إلى التاريخ نفسه، إلى الإنسانية عينها التي ينتمي إليها أناس الماضي، ثم على عملية التحويل إلى ذاتية أخرى يتبناها الباحث كنوع من المنظور.

(60) «**قرننا**، 1918 ـ 1988» تأليف رينيه ريمون (بالاشتراك مع ج. ف. سيرينلي)، المجلد الأخير من كتاب «**تاريخ فرنسا**» بإشراف جان فافييه، باريس فايار، 1988.

السابق، ص11). والحال أن مفهوم الأهمية هو المفهوم الذي يتقاطع فيه، كما قلنا، التأويل والموضوعية. أما الصعوبة بخصوص تكوين الحكم فهي النتيجة الطبيعية للصعوبة التي تصيب الوضع في منظور معيَّن. صحيح أن المؤرخ يستطيع أن يسجل لصالح مرافعته نتيجة غير إرادية لمشروعه: كان يمكنه «أن ينقص من حدة الأحكام الأقسى وأن يخفف تقديرات الإعجاب الشديد». (المصدر السابق، ص12). لكن ألا يمكن عندها أن نأخذ عليه هذا «الاختزال للتباينات» (المصدر نفسه)؟

تعطي المصاعب التي تواجه مؤرخ الماضي القريب حياةً للتساؤلات السابقة المتعلِّقة بعمل الذاكرة وعملية معالجة الحِداد والحزن. كل شيء يجري كما لو أن التاريخ القريب جداً يمنع الذاكرة ـ إعادة التذكر من أن تنفصل عن الذاكرة ـ الحفظ، وبكل بساطة من أن يفصل الماضي بعيداً عن الحاضر، فالمنصرم لا يعود يقوم بوظيفة الوسيط الذي يقول «ليس. . . بعد اليوم» بالنسبة إلى «ما سبق فكان». في لغةٍ أخرى ستكون لغتنا لاحقاً، فإن الصعوبة هنا هي في إقامة المقابر والمدافن لصالح أموات الأمس[61].

إن الحديث عن التأويل بتعابير القيام بعملية يعني معالجته كمجموعة أفعال لغة ـ أقوال ـ متداخلة ضمن المنطوقات المموضعة للخطاب التاريخي. ضمن هذا المركَّب يمكننا أن نميِّز عدة مكوِّنات: هناك أولاً الانهمام بالتوضيح والتبيين والنشر

(61) يأتي هنري روسو بالتأكيد والإثباتات الإضافية لتحليل ر. ريمون، وذلك في كتابه **وسواس الماضي**، مصدر سابق، الفصل 2، «من أجل تاريخ للزمن الحاضر»، ص49 ـ 93. ولقد ذكرنا بعد إرنست بلوخ أنَّ الديالكتيك بين الماضي والحاضر جزء مكوَّن من مهنة المؤرخ، غير أنَّ «تحليل الحاضر يسمح لنا في المعنى المقابل بأن نفهم الماضي». (المصدر نفسه، ص54). ألم يجازف مارك بلوك بتأليف كتابه «**الهزيمة الغريبة**» تحت تأثير الحدث؟ ويعود مع تاريخ الزمن الحاضر السياسي والحدث بقوة. إنَّ الاعتراض بعدم وجود مسافة كافية مع الحديث والذي يدافع عن ضرورة وجود فترة زمنية دنيا ليس في أغلب الأحيان سوى ذريعة إيديولوجية تتغيَّر بحسب الظروف. والتحدي يستحق أن يُقبل لصالح قيام حوار بين الأحياء، بين معاصرين، ولصالح تساؤل يتناول بالضبط الحد غير المعيَّن الذي يفصل الماضي عن الحاضر، وفي النهاية الأرشيف عن الشهادة. وعلى هذا الحد يتوقف في النهاية مصير استبقاء الماضي في التصورات الجماعية، هنا أيضاً لا بد من كشف الوسواس والتخلص منه.

لمجموعة من الدلالات المعروفة بغموضها من أجل فهم أفضل من جانب المخاطب. ثم هناك الاعتراف بأن من الممكن دوماً التأويل بطريقة مختلفة المجموعة المركَّبة عينها، والقبول بالتالي بوجود درجة من السجالية التي لا يمكن تجنبها، من النزاع بين التأويلات المتنافسة، ثم هناك الرغبة في تزويد التأويل المنوي إقامته بحجج مقبولة، محتملة إلى حد بعيد ووضعها في متناول الخصم؛ ثم هناك أخيراً الاعتراف بأن وراء كل تأويل يبقى هناك دوماً عمق لا يمكن وُلوجه، معتم يخفي دوافع شخصية وثقافية لا تنضب، لم يتوقف الفاعل قطّ عن أخذها بالحسبان. في هذا المركَّب من المكوِّنات يتقدم التفكير من القول بما هو فعل لغة إلى القائل بوصفه الذي [الاسم الموصول الفاعل] لأعمال التأويل. إن هذا المركَّب العملاني هو الذي يمكنه أن يشكِّل الشق الذاتي المرتبط بالشق الموضوعي للمعرفة التاريخية.

يمكننا أن نكتشف هذا الترابط في كل مرحلة من مراحل عملية كتابة التاريخ التي ارتدناها. ذلك أن التأويل يفعل في الحقيقة منذ مرحلة استشارة الأرشيف، بل قبل ذلك منذ مرحلة تكوين الأرشيف. فهناك خيار قد تحكم في تثبيته: فلقد كان يطيب لكولينغوود أن يقول: «كل شيء في العالم هو بيِّنة محتملة لأي موضوع كائناً ما كان». (استشهد به مارّو في كتابه **في المعرفة التاريخية**، ص289). ومهما كانت عملية تجميع الآثار وحفظها ليبرالية ومهما كان جهد المؤسسة من أجل ذلك، فإن هذه العملية تظل حتماً انتقائية؛ إن كل الآثار لا تصبح جزءاً من الأرشيف؛ إذ إنّ أرشيفاً جامعاً غير وارد على الإطلاق ولا تتحول كل الشهادات إلى أرشيف[62]. إن نحن مررنا الآن من مرحلة التكوين إلى مرحلة الاستشارة التي يقوم بها مؤرخ معيَّن، تبرز أمامنا صعاب جديدة تتعلق بالتأويل: إن الأرشيف مهما كان محدوداً من حيث عدد المداخل إلاّ أنه في النظرة الأولى يشكِّل عالماً غير محدود، إنْ لم نقل عالماً حقيقياً من الفوضى. هناك عامل اختيار جديد يدخل إلى الميدان مع لعبة الأسئلة التي تقود استشارة الأرشيف. ويتكلم بول فين بهذا الصدد عن «تمديد مجموعة الأسئلة»، ومجموعة الأسئلة هذه ليست لامتناهية بدورها، كما أن قاعدة اختيار الأسئلة غير شفافة أمام الذهن. لماذا الاهتمام بالتأريخ اليوناني

(62) انظر: الجزء الثاني، الفصل الأول.

بدلاً من الاهتمام بتاريخ العصر الوسيط؟ يظل السؤال إلى مدى بعيد من دون جواب واضح مقنع ونهائي. أما في ما يتعلق بنقد الشهادات التي تشكِّل النواة الأصلب في المرحلة الوثائقية، فإنه يعود بالتأكيد إلى منطق المحتمل الذي تحدثنا عنه لتونا. غير أنه يصعب علينا تجنب أزمة ثقة بخصوص الوثوق بالشهادات غير المتطابقة. كيف يمكننا أن نزن الثقة أو الحيطة بالنسبة لكلمة الغير التي تحمل الوثيقة أثرها؟ إن عمل التوضيح والبرهنة الذي يقوم به نقد الشهادة لا يمرُّ من دون المجازفة الخاصة بهذا الميدان الذي حدده كارلو جينزبورغ بأنه «نموذج مؤشري». وبهذا المعنى فإن مفهوم البرهان الوثائقي يجب أن يُستعمل باعتدال. إن البرهان الوثائقي، حين نقارنه بالمراحل اللاحقة لعملية كتابة التاريخ، وحين نأخذ بعين الاعتبار مقتضيات حساب الاحتمال وتساهلاته، يتبيَّن لنا أنه، في التاريخ هو ما يقترب أكثر من غيره من معيار بوبر في التحقق من الصحة ومن البطلان. إنْ نحن حظينا باتفاق واسع بين المختصين، أمكننا أن نقول إن تأويلاً للوقائع قد ثبتت صحته، بمعنى أنه لم يثبت بطلانه في الوضع الحاضر للوثائق المتوفرة. في هذا الصدد، فإن من الأهمية بمكان المحافظة على الاستقلالية الذاتية النسبية للمرحلة الوثائقية على صعيد المناقشة التي أثارتها طروحات الإنكاريين Négationnistes لوجود محرقة اليهود holocauste. إن الوقائع المقدَّمة ليست بالطبع من الوقائع الخام، كما أنها، وإلى حد أقل، ليست النسخة المزدوجة للأحداث عينها، إنها تظل من طبيعة اقتراحية: لمَّا كانت هناك واقعة تقول. . . . وبالضبط وبهذه الصفة يمكن أن تكون حقيقية.

إن النقاش حول البرهان الوثائقي يقودنا بطبيعة الحال إلى السؤال عن الصلة بين التأويل وبين التفسير/الفهم. وعلى هذا المستوى بالضبط يضللنا الانفصال المزعوم بين اللفظتين كثيراً. إن التأويل مكوِّن من مكوِّنات التفسير؛ إنه المقابل «الذاتي» له، بالمعنى الذي قلناه. ونحن نميِّز فيه أولاً الانهمام بالتوضيح الموضوع على رأس عمليات التأويل؛ إن العملية التي علينا تبيُّنها على هذا المستوى تتعلق بالتشابك الحاصل على صعيد اللغة العادية للاستعمالات المتنافرة منطقياً للرابط النحوي «لأن». بعض هذه الاستعمالات قريب مما يُعتبر رابطاً سببياً أو أمراً منتظماً شرعياً في حقل العلوم الطبيعية؛ وبعضها الآخر يستحق أن يدعى تفسيرات لدوافع معيَّنة. إن هذا المزج بلا تمييز قد أدى إلى حلول أوحدية تحت تعابير «إما. . .

وإما. . . .»: قام بها من جهة أولى، أنصار مبدأ وحدة العلم في عصر الوضعانية المنطقيّة؛ ومن جهة ثانية، أنصار التمييز بين علوم الروح وبين علم الطبيعة مقتفين أثر فيلهلم ديلتاي، إن المرافعة دفاعاً عن نموذج مختلط بشكل بيِّن عند ماكس فيبر أو هنريك فون رايت[63]، تقصد التوضيح بمعنى التفسير والكشف. ويمكننا أن نبرهن على أن المقدرة البشرية للتدخل في أنظمة دينامية مغلقة تتضمن اللجوء إلى مثل هذه النماذج المختلطة للتفسير. وما يبقى معتماً نسبياً هو الدوافع الشخصية التي تتحكم في تفضيل جهة أو أخرى للتفسير. وفي هذا الصدد، فإن المناقشة التي تتناول لعبة المقاييس بليغة إلى درجة كبيرة: لماذا تفضيل مقاربة التاريخ الإفرادي الجزئي؟ ولماذا الاهتمام بحركات تاريخية تستدعي مثل هذه المقاربة؟ لماذا تفضيل الاهتمام بالمفاوضات في الظروف غير الواضحة؟ وتفضيل حجج التبرير في الأوضاع النزاعية؟ هنا يلامس الحافز التمفصل الخفي لحاضر المؤرخ وماضي الأحداث المروية. والحال أن هذا التمفصل ليس واضحاً بأكمله أمام نفسه. وحين نأخذ بعين الاعتبار المكان الذي تحتله مسألة لعبة المقاييس في تاريخ التمثُّلات فإن الترابط المرهف بين الحافز الشخصي وبين الحجة العامة هو الذي يجد نفسه متورطاً في العلاقة بين التأويل (الذاتي) وبين التفسير/الفهم (الموضوعي).

بعد قولنا هذا لا تعود هناك حاجة للتوقف أمام حالة التمثُّل الكتابي. وذلك على الرغم من أننا في هذه المرحلة نرى أن خطر الخطأ يبلغ ذروته بالنسبة إلى الطبيعة الديالكتيكية للترابط بين الموضوعية وبين الذاتية. إن الاستعمال الذي يخلط غالباً بين الكلمتين «التمثُّل» و «التأويل» يشهد على ذلك. إن استبدال كلمة بأخرى في هذه الحال ليس بدون داعٍ، حين نأخذ بعين الاعتبار كل ما أمكننا قوله حول دور السردي والبلاغي والخيالي على صعيد التسجيل الكتابي. في ما يخص السردي، لا يجهل أحد أننا نستطيع دوماً أن نسرد الأمور بطريقة مباينة، وذلك

(63) ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، مصدر سابق، الفقرة 1 ـ 3. هـ. فون رايت، «**التفسير والفهم**»، لندن، روتلدج وكيغان بول، 1971. إنَّ المؤلف يدافع عن نموذج مختلط يصل الأجزاء السببية بالأجزاء الغائية المتورطة معاً عن طريق تدخل الفَعَلة البشر سواءً أكان ذلك على الصعيد الاجتماعي أو على الصعيد الفيزيائي.

بسبب الطابع الإنتقائي لكل حبكة؛ كما أننا نستطيع أن نلعب بين أنماط الحبكات والأشكال البلاغية المختلفة، كذلك يمكننا أن نختار البرهنة لا أن نروي. كل هذا معروف جيداً. إن السلسلات المتتابعة لإعادة الكتابة، وخصوصاً على صعيد القصص ذات الأهمية الكبيرة، تشهد على الدينامية الرعناء لعمل الكتابة حيث تعبِّر عن نفسها عبقرية الكاتب وموهبة الصانع. غير أننا حين نساوي من دون حذر بين التأويل وبين التمثل فإننا نحرم أنفسنا من الأداة المميِّزة للتحليل، إذ إن التأويل كان قد بدأ يعمل في المراحل الأخرى للنشاط المتعلق بكتابة التاريخ. أضف إلى ذلك أن معاملة هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين يكرِّس الميل القابل للنقد والذي يقول بفصل حصة التمثُّل عن بقية فئات الخطاب التاريخي حيث يكون الديالكتيك بين التأويل وبين البرهان سهل الاكتشاف. إن عملية كتابة التاريخ في مجمل مسارها وكل تفرعاتها المتعددة هي التي ترينا الترابط بين الذاتية وبين الموضوعية في التاريخ. وإنْ كان الأمر كذلك، فربما كان علينا أن نتخلى عن هذه الصياغة المبهمة وأن نتحدث بصراحة عن الترابط بين التأويل وبين الحقيقة في التاريخ.

إن هذا التلازم للتأويل في كل مراحل عملية كتابة التاريخ يتحكم في النهاية في وضع الحقيقة في التاريخ.

إننا ندين لِجاك رانسيير (Jacques Rancière) في كتابه **أسماء التاريخ. مقالة في شاعرية المعرفة**[64]، بنسقنة systématisation لنتائج تأملاته الخاصة حول هذا الوضع. إنه يضعها تحت شعار الشاعرية، في مكان معيَّن في نقطة التمفصل بين ما أدعوه تأويلية نقدية وتأويلية أنطولوجية[65]. ويشكِّل هذا بصورة جوهرية تفكيراً من الدرجة الثانية حول «التاريخ الجديد» عند بروديل، وكذلك استعادة لميشليه في أعلى **الحوليات** ودوسيرتو في الأسفل. نحن أمام شاعرية بمعنى أننا نتعامل بدون انقطاع مع تعددية دلالات الكلمات، ابتداءً من كلمة المجانسة [حمل الاسم عينه]

(64) جاك رانسيير، **أسماء التاريخ. مقالة في شاعرية المعرفة**، باريس، سوي، «مكتبة القرن العشرين»، 1992.

(65) لقد أسميتُ أنا نفسي «شاعرية السرد» رد المعرفة السردية على استعصاءات الزمانية. انظر: **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، المبحث الثاني.

التي التقينا بها باستمرار في كلمة «تاريخ» وبشكل أعم مع استحالة تثبيت موقع التاريخ داخل الخطاب؛ بين العلم وبين الأدب، بين التفسير العلمي الضليع وبين القصص الخيالية الكاذبة، بين التاريخ ـ علم وبين التاريخ ـ قصة. لقد قالت مدرسة الحوليات بشكل خاص باستحالة ارتفاع التاريخ إلى مستوى الصفة العلمية لعلم اجتماعي، ومثل هذا القول بهذا الصدد له دلالته الكبرى. لكن كيف يمكننا تخطي «لا. . . . ولا» التي ستنتج من مجرد رفض البديل؟ ويردُّ رانسيير بالقول إن الجواب النوعي «ينتمي إلى عملية شاعرية تتناول موضوع المعرفة ولغتها». («**أسماء التاريخ**»، ص19). إن العلاقة بين الموضوع وبين اللغة هي التي تفرض استعمال كلمة «شاعرية»: «لغة المؤرخين» (المصدر نفسه) هي التي «تسم النوعية الخاصة بعلم التاريخ». (المصدر نفسه). تبدو شاعرية رانسيير وكأنها بالنسبة إلى الاتساع المنوط هنا بإشكالية التأويل على المستويات الثلاثة، الأرشيف والتفسير/الفهم والتمثُّل، قد اقتصرت على مرحلة التمثُّل. أما في الواقع فالأمر غير ذلك. فمسألة الأسماء تصعد بمعنى ما من عملية التمثُّل إلى المحترف الأول للتاريخ بما أن كتابة التاريخ، كما أكدنا على ذلك هنا، هي من أولها إلى آخرها عملية كتابة. إن الشهادات المكتوبة والنصب التذكارية/الوثائق لها دوماً علاقة بالتسميات، وهذا ما يلاقيه المؤرخ المحترف تحت عنوان مدوَّنات [مجموعة اصطلاحات] أو لوائح أسئلة مختلفة. ففي الأرشيف هناك «كلمات أُسِرت»[66] تطلب أن تُحرَّر. ويُطرح السؤال: هل يكون الأمر قصةً أو علماً من العلوم؟ أم سيكون خطاباً مهزوزاً بين الاثنين؟ يرى رانسيير الخطاب التاريخي وقد وقع بين عدم التلاؤم هذا، بين مقتضى واستحالته[67]. إن نمط الحقيقة في المعرفة التاريخية تقوم على هذا اللعب بين عدم التحديد هذا أو حذفه[68].

لقد لجأ رانسيير، من أجل توجيه مشروعه إيجابياً، نحو مفهوم التحالف،

---

(66) ارلت فارج، **طعم الأرشيف**، مصدر سابق.

(67) «تعود مثل هذه الدراسة إلى ما اخترت أن أسمّيه شاعرية المعرفة: دراسة كل مجموع العمليات الأدبية التي بها يتخلص خطاب من الأدب، ليعطي نفسه وضع العلم ويدل على ذلك». (**أسماء التاريخ**، مصدر سابق، ص21). إنَّ كلمة معرفة تشدِّد على كل الاتساع الممكن للعملية التفكرية.

(68) ما هو غير قابل للبتِّ الذي سأتكلم عنه في نهاية الفصل الثاني بين الذاكرة والتاريخ =

ولقد سبق لي أنا أنْ اختبرته، وهو لا يقترح عقداً ثنائياً بل ثلاثياً: علمياً رهانه النظام الخفي للقوانين وللبِنى، وسردياً يعطي مقروئيَّةً لهذا النظام، وسياسياً يربط عدم رؤية النظام بالنسبة إلى مقروئيَّةً القصة السردية «إلى الصعوبات المتناقضة لعصر الجماهير». (المصدر السابق، ص24)[69].

لقد اختار رانسيير كحجر ارتكاز لفنه الشعري عملية اللغة التي بفضلها قام بروديل في نهاية كتابه **المتوسط**... برفع السرد الوقائعي لحادثة موت فيليب الثاني إلى مستوى رمز صوت الشخصية الملكية في لوحة جلالتها. وهكذا فإن كل إشكالية التمثيل التاريخوي قد حشدت، وكذلك إشكالية منزلته في هذا المصنّف الكبير الموجَّه ضد أولية التاريخ الوقائعي. وهذا الأخير يجد نفسه هنا وقد أُنزل عن عرشه لكن في الوقت عينه قد أُعيد إليه، لئلا نرى المشروع التاريخوي وقد تحلل في السمة العلمية الوضعية. إن رانسيير يكمل تحليلي أنا للبِنية السردية المخفية لمجمل المصنّف عن طريق فحص الاستعمال النحوي لأزمنة الفعل على ضوء التمييز الذي أقامه بنفينيست بين زمن القصة الذي يروي نفسه وبين زمن الخطاب حين يقحم القائل نفسه فيه. ربما لم يكن هذا التمييز عملانياً بقدْر ما يقال في حالة نص بروديل. بالمقابل، فإن الوصل بين الوظيفة الملكية وبين اسم العَلَم للملك المتوفى يشهد على اللقاء بين الشاعري وبين السياسي؛ إن نزع الشرعية عن الملوك الذين كانوا قبل موت هذا الملك، يُعلن بالفعل الصعود المتزامن للسياسة الجمهورية، وللخطاب التاريخي للشرعنة العلنية أو الضمنية لهذا النظام الذي هو في آنٍ واحد سياسي وشاعري[70].

إن فحص الأشكال التي يأخذها التمفصل بين المعرفة التاريخية وثنائية الأشخاص وبين الكلمات، يستمر إلى ما هو أبعد من التفكير بالملك الميت ونزع

= قريب من عدم التحديد الشاعري هذا الخاص بِ «مبدأ عدم قابلية التمييز». (المصدر نفسه، ص35).

(69) لقد التقيت بشكل غير مباشر هذا البُعد الثالث بمناسبة رسم الملك وخطاب تقريظ العظمة (الجزء الثاني، الفصل 3، ص339 ـ 358)، وكذلك بمناسبة الجرائم الكبرى للقرن العشرين التي أبرزت «المقدِّمة» صورة المواطن كثالث بين القاضي وبين المؤرخ.

(70) إنَّ الخطاب حول «الملك الميت» يفتتح إشكالية أخرى هي إشكالية الموت في التاريخ؛ سأعود في الفصل القادم إلى مساهمة رانسيير في هذه المناقشة.

الشرعية عن الملوك. إن التاريخ لم يجعل الأموات دوماً يتكلمون فحسب لكن كل المشاركين الصامتين. بهذا المعنى، فإنه يصادق على «إفراط الكلمات» (المصدر السابق، ص53) من أجل تملُّك كلمة الآخر؛ لهذا فقد كان السجال بلا نهاية بين القراءات المتعددة مثلاً للثورة الفرنسية، إذ إنَّ التاريخ يظل عرضة للتعديلية[71]. هنا تتبدى الكلمات أكثر من مجرد أدوات للتبويب: إنها وسائل للتسمية. وهكذا فإننا في مواجهة كلمات «نبيل» و «اجتماعي» و «نظام» و «طبقة» لا ندري إن كنا أمام كلمات نظيفة أو مُسيئة؛ إن الوهم الاستعادي هو الثمن المدفوع من أجل إيديولوجيا القائمين بالعمل. إن هذه المحاكمة للتسمية مُقلقة جداً حين يتعلَّق الأمر «بالقصص المؤسسة» (المصدر السابق، ص89)، بشكل خاص القصص التي أطلقت اسماً على ما جاء بعد الملوك: فرنسا، الوطن، الأُمة، هذه «التجريدات المشخصنة». ويمضي الحدث والاسم جنباً إلى جنب في عملية الإخراج، مَن يجعلنا نرى، يجعل الناس تتكلم. إن إعطاء الكلمة هذا هو أمر لا مفرَّ منه بشكل خاص حين يتعلَّق الأمر «بالفقراء»، هؤلاء الناس المجهولين حتى وإنْ كانت هناك مطالب تؤيدهم ومحاضر تدعمهم. إن الخطاب المستبدل هو بشكل جوهري مناقض للمحاكاة؛ إنه غير موجود، إنه ينتج المخفي: إنه يقول ما كان يمكن لهؤلاء الآخرين أن يقولوه. هنا، وفي أفق المناقشة، يبرز سؤال كي نعرف إنْ كانت الجماهير قد وجدت، في هذا العصر الذي هو عصرها، خطاباً مناسباً لها، يقع بين الخرافة وبين الخطاب العالم. ماذا يصبح عندها العقد الثلاثي الخاص بالمؤرخ؟ «تاريخ هرطوقي» (المصدر السابق، ص177).

(71) إنَّ التعديلية بشكل عام تقوم على صيغة بسيطة: «لم يجرِ شيء بالطريقة التي قيل فيها». (**أسماء التاريخ**، مصدر سابق، ص78). إنَّ كل إشكاليتنا حول التمثيل تخضع هنا للاختبار.

2

التاريخ والزمان

ملاحظة توجيهية

لقد كرَّسنا الفصل السابق للوجه النقدي للتأويلية، وكان النقد عبارةً عن فرض لحدود كل ادعاء شمولاني من جهة، ومن جهة ثانية، كان محاولة استكشاف عناوين صحة كتابة للتاريخ تعي تماماً حدودها. ولقد كان النقد بشكله السلبي قد طال بالتناوب القول الصريح لغرور المعرفة المطلقة «للتاريخ عينه»، ثم الصيغ الخفية وغير المعروفة عادةً لهذا الغرور نفسه، أما في شكله الإيجابي فإن النقد قد أخذ بعين الاعتبار بعض التعارضات الداخلية الأفضل الخاصة بمعرفة الذات التاريخية، من مثل الزوج الذي يشكِّله معاً القاضي والمؤرخ، وكذلك التوتر القائم بين التأويل وبين الموضوعية على صعيد التاريخ العلمي.

إن هذا الفصل الآتي يشير إلى المرور من التأويلية النقدية إلى تأويلية أنطولوجية بما هي جهة وجود لا يمكن تخطيها[1]. إن التعبير herméneutique نستمر هنا باستعماله بمعنى نظرية للتأويل، كما كنا قد أوضحنا ذلك في القسم الأخير من الفصل السابق. أما كلمة «وجود» الآتية من فعل وجد والتي اقترنت بتعبير التأويلية، فإنها تظل منفتحة أمام العديد من المفاهيم، كما نقرأ ذلك في التصريح الشهير لأرسطو في كتابه **ما بعد الطبيعة** المقالة السادسة «إبسيلون»، هـ،2: «الوجود

---

(1) يضع فرنسوا دوس المسار الرابع من كتابه **التاريخ**، مصدر سابق، تحت شعار «انجرافات الزمن». (ص96 ـ 136). ويقود المؤلف القارئ من أرسطو وأغسطين مروراً بهوسيرل وهيدغر حتى التساؤلات الكبرى التي ترمز إليها أسماء ف. بنيامين وف. نيتشه ون. إلياس، وفي نهاية المطاف م. فوكو.

يقال على أنواع كثيرة». ولقد استفدت في مكان آخر من قول أرسطو الحذر هذا من أجل استكشاف موارد التأويل الذي يعطي الأفضلية من بين كل المفاهيم لمفهوم الوجود بوصفه فعلاً وبوصفه قوة، على صعيد أنثربولوجيا فلسفية: وهكذا فإني أقترح في هذا الفصل أن أعتبر «المقدرة على استعمال الذاكرة» كإحدى المقدرات ـ من مثل المقدرة على الكلام والمقدرة على الإقدام على العمل والمقدرة على السرد، ومقدرة المرء على تحمل تبعة أعماله بوصفه فاعلها الحقيقي. ولن أقول أكثر من ذلك عن الوجود بما هو وجود. في المقابل، فإني سأعتبر أمراً مشروعاً كل محاولة من أجل توصيف صيغة الوجود الذي نكوِّنه نحن في كل مرَّة، وذلك مقابل صيغة الوجود للموجودات الأخرى غيرنا، مهما كان في النهاية من أمر علاقة هذا الموجود بالوجود. حين أتبنَّى هذه الطريقة لولوج المعضلة فإني أضع نفسي، شئتُ أم أبيتُ، في جوار هيدغر، وسأكتفي منه بقراءة مصنَّفه **الكينونة والزمان** وهو أحد أعظم كتب القرن العشرين[2]. إنْ كنتُ أقبل الصيغة الإخبارية التي يفتتح بها المؤلف كتابه: «لقد سقطت مسألة الوجود اليوم في النسيان حتى وإنْ كان عصرنا يعتبر أن قبول «الميتافيزيقا» من جديد هو تقدم»، فذلك لأني كما هو مطلوب، أودُّ أن أضع بحثي في الطريق التي شقَّها أفلاطون وأرسطو، كما كنتُ قد بدأت أفعل، منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب. إن هذه الطاعة للإلحاح الاستهلالي الذي نجده في **الكينونة والزمان** والذي يدعونا إلى «إعادة لمعنى الوجود» (ص3) لن يمنعني أن أكتب هذا الفصل كسجال مع هيدغر، وهذا ما سيعطي لهذا النقاش نغمةً مختلفة تماماً عن نغمة التواطؤ، بدل المواجهة التي ستعود في الفصل المقبل حول النسيان في نقاش كتاب **المادة والذاكرة** لِهنري برغسون.

إليكم بعض الاعتبارات التي تُبقيني قريباً من تحاليل **الكينونة والزمان**،

---

(2) مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**. لقد نُشر الكتاب عام 1927 في «سلسلة حوليات للفينومينولوجيا والبحث الفينومينولي»، المجلد الثامن بإشراف إدموند هوسيرل، وفي الوقت عينه كمجلد مستقل. إني أحيل إلى النص الفرنسي للطبعة التاسعة (1960)، في ترجمتها الفرنسية التي قام بها أ. مارتينو، **الوجود والزمان**، باريس Authentica، 1985. إنَّ رقم الصفحات التي أشير إليها هنا هو رقم الطبعة الألمانية التي يشير إليها مارتينو في هامش ترجمته.

وتُلزمني في الوقت عينه وتدريجياً بأن أدخل في سجال معها.

إني أُسمّي **أولاً** المحاولة لتمييز نمط الوجود الذي نكوّنه نحن في كل مرة، عن أنماط الوجود عن طريق الكيفية المختلفة للوجود في العالم، وكذلك السمة الإجمالية لهذا النمط للوجود الانهمام، بعد أخذه في تحديداته النظرية والعملية والعاطفية. وإني أتبنَّى طوعاً هذه السمة الجوهرية خصوصاً أني قد افترضتُ وجودها بطريقة أو بأخرى حين أعطيت كمسند إليه قريب من كتابة التاريخ الممارسة العملية الاجتماعية التي يقوم الناس بها في مواقف متزعزعة تحت تأثير الحد من إنتاج العلاقة الاجتماعية والهويات موضع البحث. بهذا الصدد، فإن الأمر المشروع هو قبول الـ Dasein(*) الهيدغري، بوصفه المفهوم الأنطولوجي للمرجع الأخير، وهو يتصف بميزة تجعله متبايناً عن غيره هي الانهمام بالنسبة إلى كل جهات الوجود وأنماطه في ما يختص بالأشياء التي تحت أيدينا vorhanden والتي في متناول أيدينا وتصرفنا zuhanden نصوغها كما نشاء. إن استعمال استعارة اليد هنا توحي بنمط من التعارض مع كانط حين يعلن الأشخاص غايات في ذاتها. وبهذه الصيغة ترتفع السمة الأخلاقية إلى المستوى الأنطولوجي. يمكننا أن نطلق تسمية وجودانية على المقولات التي تحدد، شأنها شأن تحليلية الـ Dasein، نمط الوجود المتضمن في نمط الإدراك المقابل له: الوجود، القرار، الوعي، الذات، الوجود ـ مع... إننا لا نفعل شيئاً هنا سوى اتباع ما يطلبه أرسطو في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** حين يقول إن المنهج تحدِّده في كل مرَّة طبيعة موضوع الدرس. والوجودانيات هي أنماط مثل هذا الوصف. ونحن نسميها كذلك لأنها تضع حدوداً للوجود بالمعنى الأقوى للكلمة، بما هي طرق للبروز في مشاهد العالم وساحاته. إننا نسلِّم مسبقاً بأنه يمكننا الكلام بطريقة كلية كونية عن الكائن ـ الإنسان في مواقع ثقافية متنوعة، كما يحصل معنا

(*) Dasein كلمة ألمانية مُركَّبة من كلمتين «الوجود» و«هنا»، وقد ترجمها الفرنسيون أولاً بالحقيقة البشرية أو الواقع الإنساني، لكنهم عادوا في مرحلة لاحقة إلى تركها بنصها الأصلي، والـ Dasein هو باختصار الإنسان لأنه وحده يوجد، وقد حدَّد هيدغر ماهيته في وجوده، أي في أنه كائن ملقى هنا، لكنه لا يستطيع أن يتخلص من طرح مسألة الوجود. ويشكِّل الـ Dasein المفهوم الأول الذي قامت عليه كل وجودية هيدغر (المترجم).

مثلاً حين نقرأ تاسيت (Tacite) أو شكسبير أو دوستويفسكي فنقول إننا نجد أنفسنا عندهم. ونحن نفترض أيضاً أن من الممكن تمييز الوجوداني existential، كنظام مناسب لمثل هذه الكونية التي قد يُقربُها كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم** من قابلية إيصال حكم الذوق على الرغم من أنه لا يملك أي موضوعية معرفية، من الوجودي existentiel، بما هو استعداد للاستقبال الفردي أو الجماعي، في النظام النظري أو العملي أو العاطفي. من الصعب أحياناً المحافظة على هذا التمييز، كما سيتبيَّن لنا صحة ذلك لاحقاً في حديثنا عن الموت وعن الوجود ـ من ـ أجل الموت أو الوجود ـ نحو ـ الموت.

إني أسمح لنفسي أن أسجل ملاحظة أولى على هذا المستوى العام جداً من الاعتبار. إن خطاب هيدغر عن الانهمام لا يبدو لي وقد أعار المكانة المناسبة لهذا الوجوداني الخاص للجسد، للجسم الحي، للجسم خاصتي، كما كان هوسيرل قد بدأ صياغتها في أعماله الأخيرة سائراً على خطى **التأمل الخامس** في كتابه **تأملات ديكارتية**؛ يبدو لي أنه كان مشغولاً في تأمله حول الموت، وحول الولادة، وفي ما بينهما من فترة بين الولادة والموت بنى عليها هيدغر فكرته عن التاريخانية. والحال أن مقولة الجسد هذه تتضمن نوعاً من التحرر من الهوة المنطقية التي حفرتها تأويلية الـ Dasein بين الوجودانيات التي تدور حول نواة الانهمام والمقولات حيث تتمفصل أنماط وجود الأشياء المعطاة سلفاً والموضوعة تحت تصرف اليد. إن مقدرة تحليلية الـ Dasein على التعرف إلى هذه الصعوبة وتخطيها ما زالت أمراً يجب برهنته.

الاعتبار الثاني: إني أتبنَّى الفكرة الرئيسية لكتاب **الكينونة والزمان** والتي تقول إن الزمانية تشكِّل ليس فقط سمةً أساسيةً للوجود الذي هو نحن بل هي السمة التي قبل أي واحدة أخرى، تشير إلى العلاقة بين هذا الوجود وبين الوجود بما هو وجود. إني أملك أسباباً عديدة للقول بهذه الفكرة، خصوصاً وأني أعتبر مفهوم الوجود كفعل وقوة هو على خير ما يكون من التوافق مع أنثربولوجيا فلسفية للإنسان القادر. أضف إلى ذلك أن الوجود والقوة لهما كما يبدو علاقة بالزمن كما يُستدل على ذلك من كتاب **المنطق** لِهيغل الذي يحيلنا هيدغر إليه في مقدمته. بهذا المعنى، يظهر الزمان بوصفه ميتا ـ مقولة من درجة الانهمام عينه في كتاب **الكينونة**

والزمان: إن الانهمام زماني والزمن هو زمن الانهمام. إن الاعتراف بمثل هذا الوضع لا يمنع من أن نعتبر العديد من الخطابات التي عُدَّت مثالية في تاريخ هذه القضية استعصائية[3]. وهذا كذلك هو ما يفعله هيدغر في نقده للمقولة «المبتذلة» للزمان. لن أدخل إطلاقاً في هذه المشاحنة التي أتحفظ جداً تجاهها، وسأكرِّس كل جهدي لقضية واحدة محدَّدة جداً، شأنها شأن العديد من القضايا المتوارثة من التقليد الفلسفي، هي قضية مقدرة أنطولوجيا الزمانية أن تجعل من الممكن، بالمعنى الوجوداني للإمكانية، تمثيل الماضي عن طريق التاريخ وإلى جانب هذا التاريخ عن طريق الذاكرة. إن هذه الطريقة في طرح القضية تحددها الاعتبارات التالية.

الاعتبار الثالث: يقترح هيدغر تحليلاً للزمانية التي تمفصل الهيئات الزمانية الثلاث للمستقبل والماضي والحاضر. فكما هو الحال عند أغسطين، وعند كوزويليك على طريقته، الماضي ـ الكيفية الماضية للماضي، الماضوية ـ لا يفهم في تكوينه المتميِّز إلاَّ حين يقترن بالكيفية المستقبلية للمستقبل وبالكيفية الحاضرة للحاضر. إن اتخاذ هذا الموقف حاسم بشكل مطلق بالنسبة إلى مسلَّمة لم يجرِ بعدُ توضيحها تتعلق بكل مشروع بحثنا. بالفعل، فإن اللافت تماماً هو أن فينومينولوجيا الذاكرة وإبستيمولوجيا التاريخ مستندتان على الرغم منهما إلى بديهة كاذبة تقول إن الماضوية تُفهم بذاتها، من غير اعتبار للمستقبل، وذلك في موقف يتسم فقط بالاستعادة المحضة. من المُسلَّم به أن الذاكرة تتعلق ليس بطريقة مفضلة، ولكن فقط بطريقة حصرية في الماضي. إن صيغة أرسطو التي أحب دوماً تكرارها: «الذاكرة هي من الماضي» هي لا تحتاج إلى استدعاء المستقبل كي تعطي كل المعنى والقوة لتأكيدها؛ صحيح أن الحاضر يدخل ضمن مفارقة الغائب، وهي مفارقة مشتركة، كما رأينا، مع خيال اللاواقعي وذاكرة السابق. غير أن المستقبل

(3) في هذا الصدد فإني لن أغيِّر شيئاً بل سأزيد فقط إلى المناقشة التي اقترحتها في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الثالث: وكانت تحد هذه المناقشة مسألة لم تعد مسألتي هنا، وهي مسألة العلاقة بين فينومينولوجيا الزمن المعاش وبين كوسمولوجيا الزمن الفيزيائي، وكنت قد وضعت التاريخ حينها تحت رعاية «شاعرية السرد» التي كان من المفروض فيها أن تجعل استعصاء الزمان الذي يشلُّ أولاً الفكر عنصراً منتجاً.

قد وُضع بطريقة معيَّنة بين قوسين في صياغة هذا الماضي. والحاضر عينه لم يعالج كموضوعة في استهداف السابق. أَوَ ليس هذا هو ما يحصل حين نبحث عن ذكرى أو نقوم إلى إعمال الذاكرة، بل حتى إلى تقديس الذكرى؟ وهكذا فإن هوسيرل يطور طويلاً نظرية تتعلق بالاستبقاء وإعادة التذكر، ولا يعالج التنبه للمستقبل إلاَّ بشكل مختصر، كما لو كان الأمر يتعلق بتناظر إجباري. إن ثقافة الذاكرة بوصفها فناً للتذكر تُبنى على مثل هذا الغياب للمستقبل. إلاَّ أن أكثر ما يهم منهجياً مثل هذا الأُفول للمستقبل هو التاريخ. لهذا فإن ما سنقول لاحقاً حول انضمام العنصر المستقبلي في عملية إدراك الماضي التاريخي سيسير بشكل قوي ضد التوجه الخاص بالمعرفة التاريخية والذي يجري بشكل استعادي واضح. هناك اعتراض على عملية اختزال التاريخ إلى عملية استعادية يقول إن المؤرخ، بما هو مواطن وفاعل للتاريخ الذي يعمل، يُدخل إلى تحفيزه كصانع للتاريخ علاقته الخاصة بمستقبل المدينة. وهذا صحيح ونحن نُسلِّم به في الوقت المناسب، للمؤرخ[4]. يبقى أنه لا يضم هذه العلاقة بموضوع دراسته، إلى القيمة التي يقتطعها في الماضي المنقضي، ولقد لاحظنا بهذا الصدد أن الاستقصاء عن الماضي التاريخي لا يتضمن سوى ثلاثة مواقع زمنية: موقع الحدث ـ الهدف، وموقع الأحداث الواقعة بين الحدث ـ الهدف والموقع الزمني للمؤرخ، وأخيراً موقع لحظة كتابة التاريخ: هناك إذن ثلاثة تواريخ، إثنان منها في الماضي وواحد في الحاضر. أما بالنسبة إلى تعريف التاريخ الذي يقترحه مارك بلوك وهو «أنه علم البشر في الزمان» فعلينا ألاَّ نجعله يخفي الحد الداخلي لوجهة النظر الاستعادية للتاريخ: البشر في الزمان هم في الواقع أناس الزمن الغابر، وقد عاشوا قبل أن يكتب المؤرخ عنهم. هناك إذن شرعية مؤقتة في طرح سؤال المرجع للذاكرة وللتاريخ في حالة تغييب المستقبل. السؤال يصبح عندها معرفة إن كنا نستطيع أن نجد حلاً للغز الماضوية داخل حدود هذا التغييب.

(4) يحتفظ فرنسوا دوس إلى المسار الخامس من كتابه **التاريخ**، مصدر سابق، بالمسألة الرهيبة المتعلقة بأزمة الغائية. «من العناية الإلٰهية إلى تقدم العقل» (ص137 ـ 168)، وتتردد الطريق بين القضاء والقدر، والإرادة الإلهية، والعقل في التاريخ، والمادية التاريخية، كي تضيع في أزمة التاريخانية.

هذا التغييب الذي لم يعالج كموضوعة على المستوى المزدوج الذي يعمل فيه مستوى فينومينولوجيا الذاكرة ومستوى إبستيمولوجيا التاريخ ـ تقابله تأويلية الوجود التاريخي بوضع الماضوية داخل منظور بالنسبة إلى مستقبلية الحاضر وحضور الحاضر. إن تشكيل الوجود الذي نحن هو، يتضح على هذا المستوى أنه أساسي أكثر من الإرجاع البسيط للذاكرة والتاريخ إلى الماضي بما هو ماضٍ. بتعبيرٍ آخر، إن الزمانية تشكِّل الشرط المسبق الوجوداني لإرجاع الذاكرة والتاريخ إلى الماضي.

إن مقاربة هيدغر استفزازية تماماً خصوصاً وأنها عكس مقاربة أغسطين تضع التشديد الرئيسي على المستقبل وليس على الحاضر. ما زلنا نذكر تصريحات مؤلف كتاب **الاعترافات**: هناك حاضر ثلاثي: حاضر الماضي وهو الذاكرة، وحاضر المستقبل وهو التوقع، وحاضر الحاضر وهو الحدس (أو الانتباه). وهذا الحاضر الثلاثي هو المبدأ المنظم للزمانية، ففيه يحصل التفتح الحميم الذي يسميه أغسطين انتشار النفس والذي يجعل من الزمن البشري الصورة الناقصة للأبدية الإلٰهية، التي هي هنا الحاضر الأبدي. أما عند هيدغر، وتحت نظام الانهمام، فإن «السبق» هو الذي يصبح قطب الإرجاع لكل تحليلية الزمانية، مع دلالتها البطولية في «القرار الاستباقي». إننا نقوم بفرضية عمل جيدة حين نعتبر العلاقة مع المستقبل، العلاقة التي تقود، بحسب نمط فريد من التضمين، بقية التحديدات الزمانية للتجربة التاريخية. إن الماضوية التي تعزلها عملية كتابة التاريخ تدخل مباشرة في مرحلة ديالكتيكية مع المستقبلية التي ترفعها الأنطولوجيا إلى مرتبة الشرف. غير أن في إمكاننا أن نقاوم الاقتراح القائل إن التوجه نحو المستقبل أساسي أكثر، أو كما سنقول لاحقاً، أكثر أصالة وأقدم من التوجه نحو الماضي والتوجه نحو الحاضر، وذلك بسبب شدة الكثافة الأنطولوجية للوجود ـ من أجل ـ الموت الذي سنرى أنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبُعد المستقبلي. يمكننا تناظرياً أن نقاوم الميل إلى اختزال العلاقة بالحاضر لسبب الانهماك بالمشاغل: إن الاندهاش والألم والتلذذ وكذلك المبادرة كلها أجزاء هامة من الحاضر على أي نظرية للعمل ولزوماً أي نظرية للتاريخ أن تأخذها بالحسبان.

الاعتبار الرابع: بالإضافة إلى الطريقة الجديدة في تنظيم ثلاثية التجربة الزمانية،

يقترح هيدغر تراتبية أصيلة لأنماط التزمين ستفتح منظورات غير مسبوقة للمواجهة بين الفلسفة وبين إبستيمولوجيا التاريخ. ولقد أعطيتُ ثلاثة عناوين في كتاب **الكينونة والزمان** لدرجات هذه التراتبية الداخلية: الزمانية نفسها وقد أُسمِّيها الزمانية الأساسية التي أدخلها التوجه نحو المستقبل، والتي تحدد نوعها تحت اسم الوجود ـ نحو ـ الموت (أو من ـ أجل ـ الموت)، ثم التاريخانية التي تدخلها الفترة التي «تمتد» ـ أو تتوسع ـ بين الولادة وبين الموت، وحيث يسود بطريقة معيَّنة الرجوع إلى الماضي الذي يفضله التاريخ وتفضله قبله الذاكرة، ثم الضمن ـ زمانية intratemporalité أو الوجود ـ في الزمان ـ حيث يسود الانشغال الذي يجعلنا أسرى في الحاضر للأشياء الجاهزة والواقعة تحت تصرفنا والتي نوجد نحن في العالم «قربها». وكما نرى فإن هناك ترابطاً يقوم بين المستويات الثلاثة للتزمين والأولية، بالتناوب لكل واحد من المستقبل والماضي والحاضر.

يمكننا أن نتوقع بسبب مثل هذا الترابط، أن تتركز المواجهة بين أنطولوجيا الوجود التاريخي وبين إبستيمولوجيا كتابة التاريخ على المستوى الثاني، كما يوحي بذلك، التعبير: التاريخانية الذي بني على كلمة تاريخ والنسبة تاريخي (وفي لحظة معيَّنة سأناقش ترجمة الكلمتين الأساسيتين). والحال أن المواجهة المعلن عنها قد تمت مع ذلك منذ مستوى الزمانية الأساسية، وهذا ما سأبرهنه بعد قليل. ولكني قبل ذلك سأفتتح المناقشة التي تخترق كل مستويات التحليل، وهي تتناول طبيعة نمط الاشتقاق الذي يتحكم في الانتقال من مستوى إلى آخر. ويسم هيدغر هذا النمط من الاشتقاق بدرجة الأصالة والأولية التي يرى أنها تنقص من مستوى إلى آخر كلما اقتربنا من حلقة جاذبية التصور «المبتذل» للزمان. والحال أن ما يُسمَّى هنا أصالة هو بدون معيار معقولية: إن الأصيل يتكلم عن ذاته، ويتعرف إليه على أنه أصيل كل من استسلم لهذا الأصيل. إنه تعبير مرجعيته ذاتيته في خطاب كتاب **الكينونة والزمان**. وعدم دقته لا تُجاريها إلاَّ عدم دقة كلمات أخرى من قاموس هيدغر. إن القرار تعبير مقترن تماماً بكلمة «سبق» ولا يحوي أي تعيين أو أي سمة تفضيلية بالنسبة لأي مشروع قائم كي يحقق، والوعي أو الوجدان وهو نداء من الذات للذات بدون أي إشارة مرتبطة بالخير أو بالشر، بالحلال أو الحرام، بالواجب أو بالمحظور. إن الفعل الفلسفي من أوله إلى آخره يخترقه القلق، وينبثق من العدم ويتلاشى في غياهب الظلام. وتعاني الأصالة من قرابتها مما يسميه

ميرلوبونتي «الوجود المتوحش»؛ ولذا فإن الخطاب الذي توجده مهدد باستمرار بالوقوع في ما يندد به أدورنو على أنه «شعار الأصالة». إن اقتران الأصيل بالأصلي يمكن أن ينقذه من هذا الخطر، إنْ نحن أعطينا للأصل وظيفة أخرى غير وظيفة مضاعفة الانتماء إلى الأصالة. وقد يحدث هذا، على ما يبدو لي، إنْ نحن فهمنا بالتعبير الوضع التاريخي، بحسب ما يوحي، وضعاً وجودانياً من الاحتمالية يخص كل سلسلة الخطابات المتعلقة بكل ما هو تاريخي بوجه عام، في الحياة اليومية، وفي القصص الخيالية وفي التاريخ. وهكذا يبرر وجودانياً الاستعمال المزدوج لكلمة «تاريخ» بما هو مجموعة أحداث (وقائع) سابقة، وحاضرة وآتية، وبوصفه مجموع الخطابات المكتوبة حول هذه الأحداث (هذه الوقائع) في الشهادة وفي القصة وفي التفسير، وفي النهاية التمثيل التاريخوي للماضي. إننا نصنع التاريخ ونحن نعمل تاريخاً لأننا تاريخيون. و«لأن» هذه هي «لأن» الخاصة بالوضع الوجوداني. ويعود الأمر إلى هذا الوضع الوجوداني كي يرتب نظاماً للاشتقاق لا يختزله فقدان تدريجي للشدة الأنطولوجية، بل يسمه تحديد متزايد من جهة مقابله الإبستيمولوجي.

هذا الاقتراح الخاص بنمط اشتقاق مستوى زمانية معيَّنة من مستوى آخر يحكم أسلوب المواجهة الذي تحدثنا عنه هنا بين أنطولوجيا الوضع التاريخي وبين إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية، ومن خلال هذه الأخيرة مع فينومينولوجيا الذاكرة. إن النظام الذي سنتبعه هو النظام الذي بنيت عليه نظرية الزمانية في كتاب **الكينونة والزمان**: الزمانية، التاريخية، والضمن زمانية. غير أن كل قسم يحوي جزءَيْن، الجزء الخاص بتحليلية الزمان، والجزء الخاص بالمقابل الخاص بكتابة التاريخ.

إن فتح النقاش بين الفلسفة وبين التاريخ منذ الزمانية العميقة قد يبدو أمراً غير متوقع. نحن نعرف أن هيدغر لم يشدِّد فقط على المستقبل على حساب التوجه الاستردادي للتاريخ وللذاكرة، بل إنه وضع المستقبلية تحت شارة الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت، وقد أخضع بهذه الطريقة الزمان غير المحدد للطبيعة والتاريخ، للقانون القاسي للتناهي الفاني. إن أطروحتي هنا تقول إن المؤرخ لم يُترك هنا من دون صوت له بهذه الطريقة الجذرية في الدخول في الإشكالية الإجمالية للزمانية. إن الموت، بالنسبة إلى هيدغر يصيب الذات عينها في عزلتها التي لا تحول إلى آخر ولا يمكن إيصالها إلى آخر: إن تحمُّل تبعة هذا القدر يعني وضع خاتم الأصالة على

مجمل التجربة التي وُضعت بهذه الطريقة تحت ظل الموت. إن القرار في «السبق» هو الصورة التي يأخذها الانهمام وهو يواجه نهاية قدرات الـ Dasein الخاصة به. كيف يمكن للمؤرخ أن يكون صاحب كلمة يقولها منذ هذا المستوى حيث تتطابق الأصالة والأصل؟ هل يكون محامي «الإنسان يموت» حيث تستنفد بلاغة غير الأصيل؟ ومع ذلك فهذه هي الطريق التي تتكشف أمامنا لاستكشافها. إني أقترح بتواضع قراءة بديلة لمعنى الموت والفناء حيث الإرجاع إلى الجسد الخاص يفرض علينا المرور بالبيولوجيا والعودة إلى الذات عن طريق تملُّكٍ صبور لعلم خارج تماماً عن نطاق الموت المشترك. مثل هذه القراءة التي لا تحمل أي ادعاء خاص تشق الطريق أمام نسبة متعددة للموت: نسبة إلى الذات، ثم إلى الأقربين، ثم إلى الآخرين. بين كل هؤلاء الآخرين هناك أموات الماضي الذين تتناولهم النظرة الاستردادية للتاريخ. أوَلسنا هنا أمام امتياز يتمتع به التاريخ وهو منح هؤلاء الغائبين عن التاريخ الرحمة بإعطائهم قبوراً ومدافن؟ إن المعادلة بين الكتابة وبين المدفن ستقترح نفسها على أنها رد خطاب المؤرخ على خطاب الفيلسوف. (القسم I).

إن النقاش بين الأنطولوجيا وبين كتابة التاريخ يشتد حول موضوعة التاريخانية. إن استعمال هيدغر لكلمة تاريخانية يندرج ضمن تاريخ دلالي دشّنه هيغل وأكمله ديلتاي ومراسله الكونت يورك (Yorck) ويباشر هيدغر نقاشه في نقد مفهوم ديلتاي حول «ترابط الحياة» فيندد بافتقاره إلى الأساس الأنطولوجي. وهو يشير إلى اختلافه مع ديلتاي بأن يضع ظاهرة «الامتداد» بين الولادة وبين الموت تحت رعاية التجربة الأصيلة للوجود ـ من ـ أجل ـ الموت. وهو لا يأخذ من علم كتابة التاريخ في زمانه سوى الفقر المدقع للمفاهيم الرئيسية التي قالت بها الكانطية المحدثة. إن المناقشة التي تبدأ تمثِّل الفرصة المناسبة كي نفحص المعنى الذي يعطيه هيدغر لعملية اشتقاق مستوى من مستوى آخر عن طريق الزمانية. إني أقترح أن أعوِّض المقاربة بتعابير النقص الأنطولوجي بأن آخذ بالحسبان موارد الإمكانية الوجودانية لعملية كتابة التاريخ التي تتأتى في نظري من بعض الموضوعات القوية الراسخة في تحليل هيدغر: التمييز، على مستوى العلاقة نفسه بالماضي، بين الماضي بما هو أمر انقضى وخرج عن تحكمنا فيه، وبين الماضي بما هو أمر قد كان، وينتسب بهذه الصفة إلى وجودنا كانهمام، ثم هناك فكرة الانتقال الأجيالي الذي يعطي للدَيْن تلويناً جسدياً شهوانياً ومؤسساتياً، ثم هناك «التكرار» وهو موضوع كيركيغاردي

بامتياز، وبفضله فإن التاريخ لا يظهر فقط كاستعادة للموتى، بل كمشهد لأحياء الزمن الغابر. (القسم II).

على مستوى الضمن زمانية ـ مستوى الوجود ـ في ـ الزمان ـ تلتقي أنطولوجيا الـ Dasein التاريخ، ليس فقط في حركته التدشينية ومسلَّماته الإبستمية، بل في تحقيقه لعمله. إن هذه الجهة أو هذا النمط هو الأقل أصالة لأن مرجعيته لقياسات الزمان تضعه في حلقة جاذبية يعتبره هيدغر التصور «المبتذل» للزمان، ويُلصق هذا التصور بكل فلسفات الزمن من أرسطو إلى هيغل، وهذا التصور يقول إن الزمان يُختزل إلى سلسلة من اللحظات المنفصلة عن بعضها. غير أن مثل هذا النمط لا يخلو من أصالة حتى أن هيدغر يعلن أنه أصلي مشارك مثل سابقيه، لأن «الحساب مع الزمن»، يفهم قبل كل قياس، ويطور حزمة مقولاتية بارزة تشكِّل بِنية علاقة الانشغال الذي يربطنا بالأشياء التي نسعى وراءها. هذه المقولات ـ التأرخة، الطبع الجماعي، تقطيع إيقاعات الحياة ـ تسمح بإقامة نقاش أصيل مع الممارسة التاريخوية. إن هذا الإدراك الإيجابي لعمل المؤرخ يزودني بالفرصة لإعادة قراءة مجموع التحاليل السابقة في النقطة حيث يتقاطع التاريخ والذاكرة. ولقد بدا لي أن أنطولوجيا الوجود التاريخي الذي يحتوي الوضع الزمني في مناحيه الثلاثة ـ المستقبل، الماضي، الحاضر ـ مؤهلة لأن تكون حَكَماً بين النزاعات المتنافسة على الهيمنة على الفضاء المغلق للاستردادية (الرجوع إلى الوراء). فمن ناحية، يود التاريخ أن يختزل الذاكرة إلى وضع غرض معيَّن من بين أغراض حقل استقصائه؛ ومن ناحية ثانيةٍ، فإن الذاكرة الجماعية تجعل مواردها العديدة للاحتفالات بالذكرى في مواجهة مشروع تحييد الدلالات المعاشة الذي تطلقه النظرة المتعالية المتباعدة للمؤرخ. وضمن ظروف الاسترداد المشتركة للتاريخ وللذاكرة فإن مشاحنة الأولوية أمر لا يمكن بتُّه. وعدم قابلية البتِّ هذه عينها هي التي تؤخذ بعين الاعتبار في أنطولوجيا مسؤولة عن مقابلها الإبستمي. حين نضع العلاقة الحاضرة للتاريخ في الماضي، الذي كان سابقاً ولكنه لم يَعد، على خلفية الديالكتيك الكبير الذي يجمع الاستباق المصمم للمستقبل وتكرار الماضي الذي كان، والانشغال بالمبادرة بالعمل النافع، عندها تبرر أنطولوجيا الوضع التاريخي الطابع غير القابل للبتِّ للعلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة الذي أثرناه منذ الفاصل في الجزء الثاني الذي كرَّسناه لأسطورة اختراع الكتاب في حوار **فيدروس** أفلاطون. (القسم III).

وسأترك الكلمة الأخيرة لثلاثة من المؤرخين الذين سيجمعون الوجوداني إلى الوجودي ثم سيشهدون لطابع «الغرابة المقلقة» للتاريخ، تحت شارة استعصاء، حين نفهمه، يتوقف عن أن يكون مُشلاً لنا. (القسم IV).

I ـ الزمانية

1. الوجود ـ من أجل ـ الموت

إننا ندين لأغسطين أولاً بموضوعة ثلاثية أبعاد الزمانية التي نعزوها للنفس. هناك سمتان رئيسيتان يشير إليهما أغسطين يعاود هيدغر تأويلهما: الشتات الأصلي للأبعاد الثلاثة الذي يتضمن استحالة جمع شملها، والأمر الملازم للموضوعة السابقة، وهو الأولية المتساوية لكل واحدة من هذه الهيئات الثلاث. إن الموضوع الأول، ولقد تكلمتُ سابقاً[5] عن «التنافر» كي أترجم «تمدد أو انتشار النفس» (حيث نجد «التشتت» عند الأفلاطونيين المحدثين)، نجده وقد أُعلن عنه في كتاب **الاعترافات** لِأغسطين بنغمة لا تخلو من الأسى: إن النفس تُسمع شكواها من «منطقة الاختلاف» التي تحويها. أما الموضوع الثاني فإنه يكتسب عند أغسطين شكلاً سيقطع هيدغر معه نهائياً: إن الأولية المتساوية لدى الهيئات الزمانية الثلاث تتوزع انطلاقاً من مركز هو الحاضر: إن الحاضر هو الذي ينفجر في اتجاهات ثلاثة عن طريق نوع من الازدواجية في كل مرَّة: «هناك أزمنة ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل». والحال أن «حاضر الماضي هو الذاكرة؛ وحاضر الحاضر هو الرؤية [سيقول بعد ذلك التنبه]، أما حاضر المستقبل فهو التوقع والانتظار[6]». بالطبع إن الحجج لا تعوز أغسطين: نحن لا نعيش الماضي إلَّا على أساس الآثار الباقية ـ

---

(5) بول ريكور، **الزمان والسرد** الجزء الأول، مصدر سابق، ص86 ـ 92، القسم الأول، الفصل 2، الفقرة 3 «التنافر الضمني». [ص80 ـ 85 في الترجمة العربية]. كان تشديدي في ذلك الحين على العلاقة الصعبة ـ وربما غير الموجودة ـ بين زمان النفس وبين الزمن الكوني، ولقد اقترحتُ زمن التقويم (الروزنامة) كعامل للمرور من واحد إلى آخر. إنَّ النقاش المفتوح هنا هو نقاش آخر يقع على حدود أنطولوجيا الوضع التاريخي وإبستيمولوجيا المعرفة التاريخية.

(6) وهو يضيف كذلك: «إن كان من المسموح لي بأن أتكلم بهذا الشكل فإني أرى ثلاثة أزمنة، نعم إني أقرُّ بذلك هناك ثلاثة».

للصور والبقايا ـ الحاضرة في النفس، والأمر كذلك بالنسبة إلى استباقاتنا الحاضرة للأشياء الآتية. بالتالي فنحن أمام إشكالية (واللغز المرتبط بها) حضور الغائب التي تفرض المرجعية الثلاثية للحاضر، غير أن من الممكن الاعتراض بأن البقايا والآثار حتى لو افترضنا أن علينا القول بحضورها، ليست مستهدفة بما هي آثار بصفتها الحاضر المعاش، فنحن لا نركِّز انتباهنا عليها، بل على ماضوية الأشياء الماضية ومستقبلية الأشياء الآتية، لذا كان من حقنا أن نشك، كما يفعل النقاد المحدثون ونقاد ما بعد الحداثة حين يتكلمون عن «التمثيل» أو التمثُّل، في وجود نوع من «ميتافيزيقا الحضور» الموضوع خلسةً تحت مقولة الحضور بوصفه حاضر الحاضر، هذا الحاضر الغريب وقد تضاعف[7]. في مكانٍ آخر، فإني أدافع عن قراءة متعددة الإشارة لمفهوم الحاضر: لا يختزل الحاضر على نوع من الحضور المرئي بالمعنى الحسي أو المعرفي للكلمة، إذ إن الحاضر هو كذلك حاضر التألم والتمتع وأكثر من ذلك إنه حاضر المبادرة كما يحتفل بها نيتشه في نهاية نصه الذي تحدثنا عنه في فاصل الجزء الثالث من هذا الكتاب.

علينا ألاَّ نطلب إلى أغسطين أن يحلَّ مشكلة ليست مشكلته، وهي مشكلة العلاقات الممكنة مع المعرفة التاريخية. من ناحية، فإن تأملاته حول الزمان تضعه بالنسبة إلى تاريخ الأفكار، في الخط الذي وصفه أعلاه بأنه خط مدرسة النظرة الداخلية، مع الصعوبة المتأتية معها المتمثِّلة في المعالجة المتساوية للذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية[8]. ومن ناحية ثانية، فإن اللاهوت هو الذي نطلب منه أن يؤول الزمن التاريخي. لذا فإن علينا أن نطرح السؤال المتعلق بالتمفصل المحتمل للاهوت التاريخ مع علم كتابة التاريخ[9]، على كتاب **مدينة الله** وعلى تصور

(7) هناك سبب خاص بالمسيحية المتأثِّرة بالأفلاطونية كي تفضل الحاضر، يعود إلى إرجاع الحاضر المعاش إلى الأبدية المُدرَكة بوصفها «الآن الثابتة»، اي أنها بتعبيرٍ آخر حاضر أبدي. غير أنَّ هذا الحاضر الأبدي يساهم بدرجة أقل في تكوين حاضر النفس لأنها تستخدمه أكثر كمقابل وكتبايُن: يعاني حاضرنا أنه ليس الحاضر الأبدي، لهذا فإنه يستدعي ديالكتيك الهيئتين الأخريين.

(8) انظر: الجزء الأول، الفصل 3.

(9) هـ. أ. مارّو، **تجاذب التاريخ عند القِدِّيس أغسطين**، باريس، فران، 1950؛ **لاهوت التاريخ**، باريس، سوي، 1968.

المدينتين، مقتفين بذلك أثر هنري مارّو الذي كان هو نفسه مؤرخاً جيداً. ويمكن للاستقصاء الفلسفي حول هذه العلاقة بين اللاهوت وبين كتابة التاريخ أن يسير تحت شعار ما أسماه بوميان الحكمة الزمانية chronosophie. غير أنه يخرج من حدود هذه الدراسة.

إن المرور من أغسطين إلى هيدغر يبدو سهلاً للوهلة الأولى: فهو قائم بسبب ثلاثية الآن التي تعرفها جيداً هيئات الزمان: الماضي والحاضر والمستقبل. غير أن اختلافين أساسيين كبيرين يعودان إلى وضع كلٍّ من المفكرَين في سياقهما الخاصين بهما يجعلانهما يقفان متباعدين عن بعضهما. لقد ظهر أغسطين في أفق الأفلاطونية المحدثة المسيحية، أما هيدغر فقد ظهر في أفق الفلسفة الألمانية بعد أن بلغت أوجَها في الكانطية المحدثة مطلع القرن العشرين، والحال أن هناك مشكلةً لمثل هذه المدارس الفلسفية تتعلق بإمكانية المعرفة التاريخية وشرعيتها. بهذا الصدد، فإن كل شيء يتقرَّر في العبور من فلسفة نقدية للتاريخ كالفلسفة التي نادينا بها في الفصل السابق من هذا الكتاب، إلى أنطولوجيا للتاريخية، أو كما أُفضِّل أن أقول للوضع التاريخي. وعلى كلمة التاريخية عينها تطبع حركة ميزان المرور من الفلسفة النقدية إلى الفلسفة الأنطولوجية للتاريخ. إن الاستقصاءات التي ستلي ستقودنا إلى مثل هذا الانقلاب في الجبهة. غير أن هذه اللحظة النقدية يسبقها تحليل يُعتبر أكثر أصالةً للزمانية الأساسية، ولأول وهلة لا يبدو علم كتابة التاريخ معنيّاً على هذا المستوى من الجذرية المتطرفة. سأقول لاحقاً بأي طريقة غير متوقعة ستأتي كتابة التاريخ لتفرض نفسها على أنها الشريك، وذلك حتى قبل معالجة مفهوم التاريخانية كموضوعة مستقلة. والحالة هذه، فإن هذا المفهوم الأخير لا يوضع فقط في المركز الثاني فقط، بل إن الوصول إلى المستوى الأكثر جذريةً هو نفسه يخضع لعملية تأجيل لا تنتهي في نص كتاب **الكينونة والزمان**. علينا قبل كل شيء أن نعطي كل المعنى المكتمل للموقع الفلسفي حيث يطرح السؤال. إن هذا الموقع هو الـ Dasein وهو اسم قد أُطلق على «هذا الكائن الذي هو نحن في كل مرَّة». (**الكينونة والزمان،** ص7). هل هو الإنسان؟ كلا، إنْ نحن أشرنا بكلمة إنسان إلى كائن غير مكترث لوجوده، نعم إنْ خرج هذا الإنسان من عدم اكتراثه وفهمه نفسه على أنه هذا الكائن الذي يهمه أمر الوجود. (المصدر السابق، ص143). لهذا فإني قد قررت مع فرنسواز دستور (Françoise Dastur) أن

أترك كلمة الـ Dasein بدون ترجمة(*) إلى الفرنسية[10]. هذه الطريقة في الدخول في الإشكالية لها أهمية كبيرة بالنسبة لنا نحن الذين نطرح قضية المرجَع إليه في المعرفة التاريخية: هذا المرجع إليه الأخير كان تمشياً مع خط برنار لوبوتي، هو التصرف المشترك في العالم الاجتماعي. إن المقاييس الزمنية التي يستعملها المؤرخون ويقيسون بها، يضبطها هذا المرجع الأخير. والحال هذه، إن التصرف قد أسقط من مثل هذا الموقع وذلك في آنٍ واحد مع الإنسان حين نأخذه بالمعنى الأمبيريقي (التجريبي) بما هو فاعل هذا التصرف ومتلقيه. وعندما نفهم الأمر بهذه الطريقة يعود الإنسان وتصرفه إلى مقولة الوجود المتعلق بالأمور الواقعة تحت أيدينا «Vorhandensein»، وهذا يعني مجرد حضور الأشياء وواقعة أنها أمامنا. وتقترح الأنطولوجيا الأساسية تراجعاً يعود إلى ما وراء هذا الحضور، شرط أن تجعل من مسألة معنى الوجود ـ الذي نقول عنه الجملة الأولى في كتاب **الوجود والزمان** أنه قد وقع اليوم في النسيان ـ المسألة الأخيرة. إن هذه القطيعة التدشينية، بالإضافة إلى استحالة ترجمة كلمة الـ Dasein، لا تمنع من ممارسة وظيفة الشرط الضروري بالنسبة إلى ما تدعوه الإنسانية التصرف الإنساني، التصرف الاجتماعي، بما أن الميتامقولة الانهمام تحتل وضعاً محورياً في الفينومينولوجيا التأويلية التي يشكِّل الـ Dasein مرجعها الأخير[11]. علينا انتظار الفصل السادس من القسم الأول المعنون «التحليل الأساسي التمهيدي للـ Dasein» كي نبلغ عملية صياغة الانهمام بوصفه كينونة الدازاين. ومما تجدر ملاحظته أن الانهمام يعطى أمامنا كي نفهمه لا كهيئة نظرية أو عملية بل بالأحرى كانفعال نتلقاه، هو الانفعال الأساسي للقلق، المثار هنا ليس بفضل طابعه العاطفي الانفعالي، ولكن بسبب مقدرته على الانفتاح بالنسبة للوجود الخاص بالـ Dasein وقد واجه نفسه بنفسه. إن الأمر الأساسي هنا

(*) هذا ما أفعله أنا أيضاً في العربية (المترجم).

(10) فرنسواز دستور، **هيدغر ومسألة الزمان**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1990.

(11) في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، أُكرِّس العديد من التحاليل الطويلة للدراسات التمهيدية المختلفة بخصوص الفينومينولوجيا التأويلية (المصدر السابق، ص92 ـ 95)، [ص72 ـ 75 في الترجمة العربية] وكذلك بخصوص الموقع المحوري للانهمام في أنطولوجيا الـ Dasein (المصدر السابق، ص95 ـ 102). [ص75 ـ 81 في الترجمة العربية].

هو أن هذا الانفتاح هو انفتاح لمجمل ما نحن عليه بكل شموليته، وبتعبيرٍ أدق إنه انفتاح على الكل البنيوي لهذا الكائن المتواجه مع وجوده. هذه المسألة الخاصة بالشمولية ستصاحبنا في كل بقية تأملاتنا هذه. إن إمكانية الهروب أمام الذات عينها معاصرةٌ هنا لمقدرة الانفتاح الملازمة للقلق. يمكننا أن نعتبر الفقرة 41 ـ «وجود الـ Dasein بوصفه انهماماً» على أنها الخلية الأم لهذا التحليل الأساسي التمهيدي. إن الأمر «يتعلّق هنا بالكل البنيوي للـ Dasein». (المصدر السابق، ص191). تُرسم أمامنا موضوعة الوجود الواقع أمام الذات الذي يعلن عن امتياز المستقبل وتفوقه في تشكيل الزمانية الأصلية. إن علم النفس العادي، وهو علم نفس المؤرخين وكذلك القضاة، لا يدرك من بِنية الانهمام هذه سوى ظلها الذي نحمله في حياتنا اليومية بصورة انشغالنا (من أجل ذاتنا عينها) والرعاية (من أجل الغير)، لكن حتى «في عدم الأصالة يظل الـ Dasein بشكل جوهري أمام ذاته، مع أن هروب الـ Dasein أمام نفسه يُظهر تشكيلة الوجود التي بحسبها وبالنسبة إلى هذا الكائن، فإن الأمر يتعلق بوجوده». (المصدر السابق، ص193). إن ما يهمنا هنا التأكيد الذي يقول: «إن البحث الحالي الأساسي الأنطولوجي، الذي لا يطمح إلى أنطولوجيا كاملة للـ Dasein، ولا على الأخص إلى أنثربولوجيا عينية، يمكنه أن يكتفي بأن يزودنا هنا بإشارة عن كيفية تأسيس هذه الظواهر وجودانياً في الانهمام». (المصدر السابق، ص194). هكذا يُطرح الانهمام على أنه المقولة الرئيسية لتحليلية الـ Dasein، وقد أُعطي من سعة المعنى ما أُعطي للـ Dasein[12].

إن القدرة على التأسيس التي تملكها الفينومينولوجيا التأويلية لكتاب **الوجود والزمان** بالنسبة إلى ما يُدعى هنا «الأنثربولوجيا العينية» هي التي تهمُّنا أولاً، كما

(12) حول تأويل الـ Dasein بوصفه انهماماً (في الفقرة 41 من الكتاب)، انظر: فرنسواز دستور، **هيدغر ومسألة الزمان**، مصدر سابق، ص42 ـ 55. وجان غريش. **الأنطولوجيا والزمانية**، محاولة لتأويل شامل لكتاب **الوجود والزمان**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية 1994، ص236 وما يليها: «وحين كان انطباعنا بأننا مع الانهمام وصل التحليل الوجوداني إلى شاطئ الأمان فإنَّ الأمر لم يكن كذلك على الإطلاق. إنَّ الانهمام هو نقطة انطلاق أكثر مما هو نقطة وصول. ومن هنا كان الإعلان عن ضرورة القيام برحلة بحرية جديدة تشغل الجزء الثاني من كتاب **الوجود والزمان**: تحليل العلاقات بين الـ Dasein وبين الزمانية التي يستكشفها الانهمام». (المصدر السابق، ص241). «إنَّ سبق الذات» هو الذي يعادل هنا وقع الإعلان.

ستبرهن على ذلك تدريجياً تحاليلنا اللاحقة. إن حجر الزاوية سيكون، وأنا هنا أقلد الجملة التي استشهدتُ بها لتوي، «الطريقة التي تؤسس فيها هذه الظواهر [تاريخ المؤرخين وذاكرة الناس العاديين] وجودانياً في الانهمام [وفي زمانية الانهمام]». إن خوفي، وأنا أقول هذا بدون مواربة، هو أن تراتبية الهيئات الزمانية ـ الزمانية الأساسية، والتاريخانية والضمن زمانية ـ بتعابير الأصل المتناقص وبكلمات عدم الأصالة المتزايدة، تقف كعائق أمام معرفة موارد الشرطية ـ وبهذا المعنى أمام الشرعية ـ التي توزع بطريقة القريب فالأقرب من هيئة أساسية مؤسِسة إلى هيئة مؤسَسة. وهذا ما سيكون طيلة هذا الفصل الخيط المرشد لمواجهتي مع تحليلية الـ Dasein.

من البارز تماماً هو أن القسم الثاني المسمى «الـ Dasein والزمانية» (الفقرة 45 وما يليها) يبدأ بفصل يمزج إشكاليتين: إشكالية الشمولية («الوجود ـ الكل الممكن للـ Dasein»، الفقرة 46) وإشكالية الفناء («المشروع الوجوداني لكائن أصيل من أجل الموت» الفقرة 53). كل شيء يتمُّ عند هذا الربط بين اتساع مقدرة ـ الوجود الشامل وبين تناهي الأفق الفاني. قبل أن نبدأ باستكشاف تنوعات التزمين في كل سجلات الوجود، نعرف أن ولوج ديالكتيك هيئات الزمانية سيكون عن طريق المستقبل وأن المستقبلية مقفلة بنيوياً من قِبل الأفق المتناهي للموت. إن أولية المستقبل ملازمة لموضوعة الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت. وهذه تملأ كل ملء المعنى المدرك في التحليل التمهيدي للانهمام تحت عنوان «سبق الذات». من هنا فإن هذا الربط الوثيق بين المقدرة ـ على الوجود ـ الكلي وبين الفناء يُعرض أمامنا كنوع من القمة تنبثق منها لاحقاً حركة تشكيل مختلف الهيئات المشتقة للزمانية درجةً فدرجة. من المهم أن نوضح الحدين للترابط الاستهلالي كما صاغه عنوان الفصل الأول: «الوجود ـ الكلي ـ الممكن الخاص بالـ Dasein والوجود ـ من ـ أجل الموت». (المصدر السابق، ص235). إن بِنية الانهمام هي التي تفرض بانفتاحها عينه إشكالية الشمولية الكلية وتعطيها نمط الافتراضية [الوجود بالقوة، الإمكانية] في المقدرة على أن تكون وتوجد، كما يدل على ذلك التعبير الألماني المستعمل Ganzseinkönnen(*) (القدرة على أن يكون الكل، الوجود الكلي الممكن): بكلمة

(*) تتألف هذه الكلمة في الواقع من ثلاث كلمات Ganz وتعني كل وفعل sein الدال =

الكل علينا ألا نفهم نظاماً مغلقاً بل الشمولية، وبهذا المعنى الانفتاح [على كل شيء]. وهذا انفتاح يترك دوماً مجالاً إلى المزيد (أو وقف التنفيذ، الفقرة 48)، بالتالي إلى اللاانتهاء، عدم الاكتمال. إن التعبير عدم الاكتمال مهم جداً إذ إن التعبير «من أجل» في الجملة الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت يبدو وقد تضمن توجهاً نحو الاكتمال والانتهاء. أوَليس هناك من تصادم بين الانفتاح والانغلاق، بين الشمولانية، الكليانية التي لا ترتوي والنهاية بشكل سياج؟ إن التوتر الشديد الذي لا يكاد يحتمل، والذي يتدفق في اللغة على شكل مُحال هو تكملة ما لا يكتمل، ألا نجد أنه قد خُفِّف تماماً مع دخول الوجود ـ من أجل ـ الموت الذي يخفي في نص هيدغر الموضوع السابق المتعلق بالمقدرة ـ على ـ الوجود ـ الكلي؟ ولكي نعطي التعبير الأخير كل قوته، أليس من واجبنا أن نترك إلى المقدرة ـ على ـ الوجود كل انفتاحه من دون أن نسارع فنزيد كلمة: الكل؟ هذه الإضافة التي تبدو في الظاهر بلا قيمة تحوي إمكانية كل الانزياحات المتتالية: الوجود ـ الكلي، الزيادة كوقف للتنفيذ، الوجود ـ من أجل النهاية، الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت؛ أضف إلى الانزياحات، التحديدات المعاكسة: من أجل في الجملة الوجود ـ من أجل ـ الموت تقترح معنًى من معاني: لإمكانية ـ «الوجود من أجل إمكانية معيَّنة» ـ الذي يُسقط نفسه كإمكانية مغلقة على الإمكانية المفتوحة الخاصة بالمقدرة ـ على ـ الوجود. إن سبق الانهمام يتأثَّر عن طريق صياغته الجديدة «بتقدم في الإمكانية». (المصدر السابق، ص 262).

هو ذا الموت وقد أصبح «الإمكانية الأكثر التصاقاً بالـ Dasein» (المصدر السابق، ص263)، الأكثر التصاقاً، الإمكانية المطلقة، التي لا يمكن تجاوزها، اليقينية بنوع غير إبستيمولوجي من اليقينية، المقلقة لقوة عدم التعيين والتحديد. بهذا الصدد، فإن المرور بفكرة النهاية مع شاراتها المتعددة المعروفة، تستحق منا أن نشير إليها، وأن نشدد عليها: نهاية تنتظر الـ Dasein، ترقبه، تسبقه، نهاية دوماً وشيكة

= على الكون أو الوجود، وkönnen ويعني فعل المقدرة، وهذا يعني باختصار مقدرة الإنسان على أن يكون أي شيء (المترجم).

(13) يضع جان غريش في مكان رتبة الشرف «التعريف الاستعادي للممكن المسمى الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت الأصيل»: «السبق». يمكن للقارئ أن يطالع المرافعة المتشددة =

الوقوع[13]. إني لا أُخفي حيرتي في نهاية قراءتي الثانية لهذا الفصل المفصلي: ألم تذهب سُدىً موارد الانفتاح عند الوجود الممكن تحت ضربات الإلحاح على موضوعاتية الموت؟ إن التوتر بين الانفتاح وبين الانغلاق ألا يخفُّ كثيراً عن طريق السلطة التي يمارسها في النهاية الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت وقد عولج على أنه وجود من الوجود الممكن؟ ألا يُخفي القلق الذي يضع ختمه على التهديد الوشيك دوماً بالموت فرح اندفاع الحياة؟ بهذا الصدد، فإن الصمت في كتاب **الوجود والزمان** الذي يلف ظاهرة الولادة ـ على الأقل في هذه المرحلة ـ الاستهلالية ـ هو أمر مستغرب. إني مثل جان غريش (**الأنطولوجيا والزمانية**، ص283) أحب أن أثير موضوعة الولادة (Gebürtigkeit) التي، وبحسب حنّه آرندت في كتابها **وضع الإنسان الحديث**، تتضمن مقولات الحياة العملية النشطة: الشغل، والصنع والعمل والممارسة الفعلية. أَوَليس فرح الولادة هو ما يجب أن نعارض به وسواس الميتافيزيقيا حين تطرح قضية الموت، كما يقول بذلك أفلاطون في حواره **فيدون** (64 أ، 4، 6) حين يثني على الانهمام بالموت؟ إنْ كان من الصحيح أن معاملة الموت كأمر عادي جداً على مستوى تجهيل الفاعل (الإنسان يموت) هو عملية هروب، أفلا يشكِّل الوسواس القلق سداً في وجه احتياطي انفتاح الوجود الممكن؟ أفلا يجب عندها أن تُستكشف مواد وتجربة مقدرة ـ الوجود على الرغم من احتجازها من قبل.. من قبل الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت؟ أليس علينا عندها أن نسمع إسبينوزا: «إن الإنسان الحر يفكر أقل شيء في الموت، وحكمته هي تأمل ليس في الموت بل في الحياة»؟ (**الأخلاق**، الجزء الرابع، القضية 67). إن الغبطة التي تعبِّر عنها الأمنية التي أتبناها بأن أبقى حياً حتى... وليس من أجل الموت، ألا تُظهر عن طريق التباين الناحية الوجودية المتميِّزة والجزئية حتماً للقرار الهيدغري في مواجهة الموت؟

على خلفية هذه الحيرة أقترح أن أستكشف طريقين مختلفين تُحضر كل واحدة منهما على طريقتها حواراً ربما كان غير منتظر، بين الفيلسوف وبين المؤرخ بخصوص موضوع الموت.

= دفاعاً عن موقف من الموت قريب من الموقف القائم في كتاب **الوجود والزمان** عند فرنسواز دستور، **الموت، مقالة في التناهي**، باريس، هاتييه، 1994.

إني أرغب أولاً في أن أعارض فكرة الموت بما هو إمكانية حميمية من إمكانيات المقدرة ـ على ـ الوجود الألصق بنا بقراءة بديلة للمقدرة على الموت. إنني أستبدل الطريق المختصرة التي يرسمها هيدغر بين المقدرة ـ على ـ الوجود وبين الفناء في الموت بدورة طويلة هي التالية؛ بالفعل، يبدو لي أن هناك موضوعة ناقصة في التحليل الهيدغري للانهمام، وهي موضوعة العلاقة بالجسم الخاص، بالجسد الذي بفضله تكتسب المقدرة ـ على ـ الوجود شكل الرغبة بالمعنى الأوسع للكلمة الذي يحوي بذل الجهد بحسب إسبينوزا، والشهوة بحسب ليبنز، والليبيدو بحسب فرويد والرغبة في الوجود والجهد من أجل الوجود بحسب جان نابير. كيف يأتي الموت ليتسجل في هذه العلاقة بالجسد؟ هنا تبدأ الدورة الكبرى. إني أتعلَّم الموت بوصفه المصير الحتمي للجسد ـ الموضوع. إني أتعلَّم هذا من البيولوجيا ـ تؤكد ذلك التجربة اليومية، تقول لي البيولوجيا إن الموت يشكِّل النصف الآخر من زوج يشكِّل التكاثر عن طريق التناسل الجنسي نصفه. هل نعتبر مثل هذه المعرفة غير لائقة بالأنطولوجيا بسبب وقائعيتها، من طابعها الأمبيريقي؟ هل نُلقي بها في مملكة الأشياء التي تحت يدنا والموضوعة في تصرفنا؟ إن الجسد الخاص يهزم مثل هذه التفرقة بين جهات الوجود. ليس من قيمة لهذه إلاَّ لو كانت المعرفة الموضوعية والمتموضعة للموت لم تُستبطن ولم تُصبح ملكنا الخاص، ولم تُطبع في جسد هذا الكائن الحي، هذا الكائن الذي يملك الرغبة والذي هو نحن. حين نتخطى لحظة التماسف distanciation عن طريق لحظة التملك يصبح الموت قابلاً لأن يتسجل داخل فهم الذات كموت خاص بنا، كوضع فانٍ في الموت. لكن بأي ثمن؟ إن البيولوجيا لا تعلمنا سوى «يجب» عامة تخص الجنس كله: لما كنا هذا النوع من الكائنات الحية يجب علينا أن نموت، هناك بالنسبة إلينا واجب «أن نموت». لكن هذه المعرفة، حتى حين تُستبطن وتُستملك فإنها تظل مغايرة للرغبة في العيش والحياة وفي إرادتنا أن نحيا، لهذه الصورة الشهوانية للانهمام، «للمقدرة على أن نكون الكل». فقط في نهاية مشوار طويل من العمل على الذات يمكن للضرورة الواقعية للموت أن تتحول، بالطبع ليس إلى مقدرة ـ على ـ الموت، بل إلى قبول أن علينا أن نموت في يوم من الأيام. يتعلَّق الأمر هنا بـ«سبق» من نوع فريد، هو ثمرة الحكمة. وفي الحد الأقصى، في الأفق الأخير، فإن حب الموت كأخت على طريقة «فقير» أسيزي، يظل هبة إلى اقتصاد لا تدركه

حتى التجربة الوجودية المتميِّزة، كما هو حال رواقية هيدغر الجليَّة، إذ إنه الاقتصاد الذي وضعه العهد الجديد [الكتاب المقدَّس عند المسيحيين] تحت اسم المحبة. إنْ نحن بقينا مصرِّين على تمييز الوجوداني الأصلي عن تنوع أشكال المواقف الوجودية المتأتية من تقاليد ثقافية معيَّنة، أو من تجارب شخصية مختلفة، فإن البون يظل على هذا المستوى الأصلي، بين إرادة العيش وبين واجب الواجب، وهذا الأخير يجعل من الموت انقطاعاً حتمياً واعتباطياً للمقدرة على الوجود الأكثر أصليةً[14]. إن ملء هذا البون عن طريق القبول يظل مهمة طويلة نخضع لها جميعاً ونواجهها بقليل أو كثير من التسليم[15]. ولكن الموت، حتى بعد أن نقبَله، يظل أمراً مرعباً ومقلقاً، وذلك بسبب طابعه المغاير جذرياً لرغبتنا، وبسبب الثمن الذي يمثِّله استقباله. ربما لم نبلغ بعدُ، في هذه الطريق الأولى ـ طريق الخارجانية والوثائقانية ـ بؤرة الحميمية التي ينبثق منها الموت والتي لن نتعرف إليها إلاً بعد سلوكنا الطريق الثانية.

إن الدورة التي تقترحها هذه الطريق الثانية ليست دورة الخارجانية والوقائعانية، بل هي دورة التعددية. ما هو أمر الموت في ما يخص طريقة وجودنا بين بقية البشر ـ بالنسبة إلى الوجود ـ ضمن الباقين l' inter-esse التي يترجمها هيدغر تحت التعبير الوجود ـ مع الآخرين Mitsein؟ من العجب تماماً أن موت الغير عند هيدغر يُعتبر غير ملائم لطلب الجذرية المسجلة في القلق المُعلن على مستوى الخطاب بواسطة مفهوم الوجود ـ من ـ أجل الموت. مما لا شك فيه أن

---

(14) يمكننا بهذا الخصوص أن نشير إلى ملاحظات سيمون فيل حول المصير والتعاسة. علينا دوماً على الرغم من مصير معاكس أن نعيش وأن نحب. سيمون فيل، «**المؤلفات الكاملة**»، باريس، غاليمار كوارتو، 1989، «التعاسة والفرح»، ص681 ـ 784.

(15) لصالح مثل هذه الحكمة يمكننا مطالعة الفصل 20 من الكتاب الأول لكتاب **المقالات** لمونتاين Montaigne: «إنَّ التفلسف هو تعلم كيفية الموت». ومثل العدو الذي لا يمكن تجنبه «لنتعلم كي نتلقاه برجل ثابتة وكي نحاربه. ولكي نبدأ بأن نأخذ منه أكبر تفوق يحوزه ضدنا لنأخذ الطريق المغايرة للعامة لننزع عنه غرابته، ولنمارسه ولنعود أنفسنا عليه. والأفضل ألاً نبقي في رأسنا غالباً سوى الموت. وفي كل لحظة فلنتصوره في خيالنا وكل أوجهه». ثم يضيف: «من تعلَّم كيف يموت، تخلَّص من أن يخضع. إنَّ معرفة الموت تحررنا من كل خضوع ومن كل قيد وإكراه». («**المقالات**»، تحقيق بيير فيلي، باريس، كوادريج، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1992).

عدم الأصالة تترقب تجربة موت الآخر: إن الاعتراف السري بأن الموت الذي أخذ قريبنا الأعزَّ لنا قد أعفانا في الواقع يفتح الطريق أمام استراتيجية تجنب نتوقع منها أن تعفينا كذلك من لحظة حقيقة المقابلة وجهاً لوجه مع موتنا الخاص بنا. غير أن علاقة الذات مع الذات ليست في منأىً من الحيل الخبيثة. إن ما يهمُّ أن نسبر أغواره هو موارد الصدق التي تكشفها تجربة فقدان الشخص العزيز، حين توضع في منظور العمل الصعب من أجل تملك المعرفة الخاصة بالموت. على الطريق التي تمرُّ عبر موت الآخر ـ صورة أخرى للدورة ـ نحن نتعلم شيئين بالتتالي: الفقدان والحزن. بالنسبة إلى الفقدان، فإن الانفصال بما هو قطع للتواصل ـ الميت هو ذلك الذي لم يعد يجيب ـ يشكِّل بتراً حقيقياً للذات ـ عينها لأن العلاقة بالفقيد هي جزء لا ينفصل من الهوية الخاصة. إن فقدان الآخر بطريقة معيَّنة فقدان للذات وتشكِّل بهذا المعنى مرحلة في درب «السبق». المرحلة التالية هي مرحلة الحزن التي تحدثنا عنها مراراً في هذا الكتاب. في نهاية حركة استبطان موضوع الحب الذي فقدناه إلى الأبد، تلوح المصالحة مع الخسارة، وفي هذا تكون عملية معالجة الحزن. ألا نستطيع أن نستبق، في نهاية أفق هذا الحزن على الآخر، الحزن الذي سيكلل الضياع المسبق لحياتنا نحن؟ في درب الاستبطان المزدوج فإن استباق الحزن الذي سيصيب أقرباءنا بسبب موتنا يمكنه أن يساعدنا كي نقبل موتنا في المستقبل على أنه خسارة نحاول أن نتصالح معها مسبقاً.

هل علينا أن نقوم بخطوة إضافية وأن نستقبل رسالة أصيلة من قِبَل موت كل هؤلاء الآخرين الذين ليسوا من أقربائنا؟ نصل هنا إلى الموقع حيث علينا أن ننشر مرةً أخرى ثلاثية الذات والأقرباء والآخرين، كما حاولنا ذلك بمناسبة مشكلة نسبة الذاكرة[16]. إني أنتظر من مثل هذا الانتشار الجديد أن يفتح لنا إشكالية الموت في التاريخ والتي هي هدفنا هنا. إننا نسرع جداً، في نظري، حين ننسب إلى «المرء» أو صيغة المجهول مجموع العلاقات الأصيلة. فبالإضافة إلى فكرة العدالة التي أثرناها بمناسبة واجب الذاكرة، والتي تستند إلى موقع الشخص الثالث في العلاقات القائمة بين الناس، فإن موت كل هؤلاء الآخرين يمدُّنا بتعليم لا تستطيع العلاقة بين الذات والذات ولا العلاقة مع الآخرين أن تزودنا به. إن الفقدان

(16) انظر: الجزء الأول، الفصل 3.

والحزن يكتسبان على المستوى المبتذل حين يغيب الفاعل أشكالاً غير مسبوقة تساهم في تعلمنا الحميم للموت. هناك بالفعل شكل من أشكال الموت لا يمكن أن نجده في حالته المحضة، إن جاز لنا القول، إلاّ في حلقة الوجود العام: الموت العنيف، الاغتيال. لا يمكن لنا أن نوفر مثل هذه الدورة الجديدة والتي هي دورة تمرُّ بالتاريخ وكذلك دورة تمرُّ بالسياسي. وكما نعرف فإن هوبز قد اعتبر الخوف من الموت العنيف الممر الإجباري في اتجاه العقد المعقود بين كل أعضاء مجموعة تاريخية لصالح سلطان لم يوقع العقد. والحالة هذه، فإننا لا نستطيع أن نضع الموت العنيف بسرعة بين الأشياء المعطاة لنا والموضوعة تحت تصرفنا. إنه يدل على شيء جوهري بما يخص الموت بشكل عام، وفي نهاية الأمر بما يخص موتنا نفسه. إن موت الأقربين الذي نفضل أن نتأمل فيه هو في الواقع الموت «اللطيف»، حتى وإنْ كانت رهبة النزاع تشوِّهه. حتى في هذه الحال فإن الموت يعادل الخلاص، السكينة كما تدل على ذلك رؤية وجه الراحل، بحسب الأمنية الخفية للباقين من بعده. الموت العنيف يرفض الخضوع بسهولة لعملية الترويض. كذلك فإن الانتحار بما هو اغتيال موجَّه ضد الذات ـ عينها، حين يصيبنا نحن في قريب، يعيد الدرس القاسي نفسه. أي درس؟ هو أنه ربما كان كل موت عبارة عن نوع من الاغتيال. وهذا هو الحدس الذي استكشفه أ. ليفيناس في بعض صفحات قوية في كتابه **الشمولية واللامتناهي**[17]. إن ما يكشفه الاغتيال ـ وقد رُفع إلى درجة النموذج المؤسس عن طريق اغتيال قايين لأخيه هابيل ـ وما لا يقوله مجرد الاختفاء أو الرحيل أو التوافق عن الوجود بموت الأقربين، هو علامة العدم عن طريق الإفناء المُستهدف. وحده «هوس الاغتيال» هو الذي يُعلن هذه العلامة[18]. ويذهب ليفيناس مباشرةً إلى الرد الأخلاقي الذي يثيره هذا الهوس: إن استحالة الإفناء الأخلاقية قد سُجِّلت منذ اليوم على كل وجه. إن حظر الاغتيال يرد على احتمال مخيف ويدخل ضمن هذه الإمكانية عينها. لكن بالإضافة إلى هذا الدرس الذي يدشن الدخول في الأخلاق، فإن القتل، وهو أساساً موت يُنزَل

---

(17) أ. ليفيناس، **الشمولية واللامتناهي**. مقالة حول الخارجانية، لاهاي، نيهوف، 1961، ص208 ـ 213.

(18) «إنَّ تطابق الموت مع العدم يصح على موت الآخر في عملية الاغتيال». (المصدر نفسه، ص209).

بالغير، ينعكس في العلاقة القائمة بين ذاتي أنا وبين موتي الخاص بي. إن الإحساس بالحدث الوشيك الوقوع الذي يسبق كل معرفة حول الموت يبرز أمامنا على أنه أمر وشيك الوقوع لتهديد قادم من نقطة مجهولة في المستقبل. من «اللحظة الأخيرة» Ultima latet كما يكرِّر أ. ليفيناس القول: «في الموت إني أتعرض للعنف المطلق، للاغتيال في الليل». (**الشمولية واللامتناهي**، ص210). إن سوءاً مقلقاً من الآخر يتقدم نحوي ـ ضدي «كما لو أن الاغتيال، بدل أن يكون بالأحرى فرصة من فرص الموت، لم يفارق ماهية الموت، كما لو أن اقتراب الموت بقي أحد إمكانيات العلاقة مع الغير». (المصدر السابق، ص211). يبقى أ. ليفيناس صامتاً حول احتمال ما بعد الموت (**العدم أو بداية جديدة؟ لا أدري** [المصدر نفسه]) إلاَّ أنه واضح وجازم حول ما قبل الموت الذي لا يمكن أن يكون سوى وجود ـ ضد ـ الموت أي أنه ليس وجوداً ـ من ـ أجل ـ الموت. الحياة؟ مشروع مع وقف التنفيذ تحت أفق «تهديد محض قادم من غيرية مطلقة» (المصدر نفسه). خوف، ليس من العدم، بل من العنف، وبهذا المعنى «خوف من الغير». (المصدر السابق، ص212)[19]. مقابل الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت الهيدغري يضع ليفيناس الوجود ـ رغم الموت، الوجود ـ ضد الموت، الذي يفتح فضاءً هشاً لتجلي «الطيبة المتحررة من الدوران في فلك الأنانية». (المصدر السابق، ص213)[20].

بالإضافة إلى التعليم الأخلاقي ـ وكذلك السياسي[21] الذي يستخلصه ليفيناس من هذا التأمل في عنف الموت، فإني أحب أن أتحدث عن إحدى الصور التي قد

---

(19) «إنَّ هذا العدم هو فترة تقع وراءها إرادة معادية». (المصدر نفسه، ص212). ونحن «معرَّضون لإرادة غريبة». (المصدر نفسه).

(20) «إنَّ الرغبة التي تتحلل فيها الإرادة المهدَّدة لا تعود تدافع عن قدرات إرادة، ولكنها تملك مركزها خارج ذاتها، مثل الطيبة التي لا يستطيع الموت أن ينتزع منها معناها». (المصدر نفسه، ص213).

(21) يحب ليفيناس أن ينهي هذه الصفحات القاتمة بأن يتحدث عن «الخط الآخر الذي تأخذه الإرادة أثناء الوقت الذي يتركه لها الوجود ـ ضد ـ الموت: تأسيس المؤسسات حيث تستطيع الإرادة، من وراء الموت أن تقيم عالماً له معنى، ولكنه غير شخصي»، (المصدر نفسه). إنَّ الأقوال حول العدالة في كتابه «**الوجود مختلفاً أو أبعد من الماهية**». لاهاي، نيهوف، 1974، تعطي ثقلاً لهذه المحاولة السريعة عن سياسة الطيبة في ظل الموت.

يتخذها الحزن الملائم لفقدان عزيز الذي يعطيه «هوس القتل» آلته القاطعة. هذه الصورة تضعنا في درب تأملنا القادم حول الموت في التاريخ. ماذا يمكن بالفعل أن تكون عليه رؤية هادئة مطمئنة وقورة في مواجهة التهديد الواضح الآتي من الموت العنيف؟ ألا تكون أمراً عادياً مبتذلاً وقد أدركناه من القول «الإنسان يموت»؟ هذه الحقيقة المبتذلة ألا يمكنها أن تستعيد قوتها في الشهادة الأنطولوجية؟ سيكون الأمر كذلك إن كنا نستطيع أن نتأمل في تهديد قطع رغبتنا كما لو كان مساواة عادلة: مثل كل الناس، قبلي وبعدي، يجب أن أموت. ينتهي مع الموت زمن الامتيازات. أَوَليست هذه هي الرسالة التي تُبلُّغنا إياها القصة القاتمة لموت الآباء في **التوراة** العزيزة على أ. ليفيناس: «ورقد مع آبائه»، «وضُمَّ إلى قومه»[22]؟

2. الموت في التاريخ

هل حُكم على المؤرخ أن يبقى من دون صوت في مواجهة الخطاب المتوحدي للفيلسوف؟

إن أطروحة هذا القسم تقول إنه على الرغم من أقوال هيدغر الواضحة، وخصوصاً على الرغم من جذرية موضوع الزمانية الأساسية ومن ابتعادها عن كل موضوعاتية تاريخية، فإن حواراً بين الفيلسوف وبين المؤرخ ممكن على المستوى عينه الذي أقامه هيدغر وهو مستوى الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت.

بالإضافة إلى نشر هذه الموضوعة التي استوحيناها من القراءات البديلة التي اقترحناها لتونا، فإن نص كتاب **«الوجود والزمان»** يقترح انفتاحات أخرى في اتجاه فضاء مشترك للمواجهة.

الانفتاح الأول: إن الفصل الكبير عن الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت يتبعه تأمل مكرَّس لموضوعة Gewissen (تعبير يُترجم تقريبياً بالضمير أو الوجدان الأخلاقي). والحال أن هذا المفهوم قد ارتبط مباشرة عند هيدغر بمفهوم الشهادة.

(22) «سفر التكوين» 35، 29؛ 49، 33. لم يجهل مونتاين هذه الحكمة. لقد سمعناه أعلاه يتكلم عن الموت بوصفه العدو الذي يجب أن نعتاد عليه. وعلينا أن نسمعه الآن ينصفه: «المساواة هي الجزء الأول من الإنصاف. من يستطيع أن يشتكي من أنه قد ظلم حين يظلم الجميع؟» (**المقالات**، الكتاب 1، الفصل 20).

إن الشهادة هي النمط الصحيح الذي يعرض فيه أمامنا كي ندركه مفهوم المقدرة ـ على الوجود ـ الكلي، وكذلك مفهوم الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت. بهذا الصدد، يمكننا أن نتكلم عن شهادة تتعلّق بالمستقبل، شهادة تخص مستقبلية الانهمام عينها في مقدرتها على «السبق». ولكن، في الحقيقة، فإن المواجه الكلّي للشهادة هو الوضع التاريخي المنتشر في هيئاته الزمانية الثلاث. كذلك فإن من الممكن أن نعتبر الشهادة، كما كنا قد صادفناها في هذا الكتاب[23]، تحت أشكالها الاستعادية، في الحياة اليومية، وفي المحكمة أو في التاريخ على أنها اللازمة الماضية للشهادة الخاصة بالمقدرة على الإدراك تحت شكل السبق. إن الدور المُعطى إلى الميتا ـ مقولة للوضع التاريخي يجد فرصته ليمارس مع لازمته عمله بين الشهادة في المستقبل وبين الشهادة في الماضي. وعلينا أن نضيف إلى ذلك الشهادة في الحاضر والمتعلقة بأني أقدر وهي الصيغة الفعلية لكل أفعال الفعل والانفعال التي تقول الإنسان القادر في كتابي **الذات عينها كآخر**: قادر على الكلام والعمل، والسرد القصصي وتحمُّل التبعة، مثل هذه اليقينية في الحاضر تحوي الإقرار في المستقبل والشهادة في الماضي. إن قوة نص هيدغر هي في أنها تسمح للإقرار بأن ينتشر من مستقبل السبق نحو ماضي الاستعادة.

الانفتاح الثاني: إن أنطولوجيا المقدرة ـ على الوجود/المقدرة ـ على ـ الموت لا تترك الماضوية في علاقة خارجانية أو في قطبية خصامية، كما هو الحال مع أفق التوقع وفضاء التجربة عند كوزويليك وفي تحاليلنا نحن، بل إن كوزويليك لم يفوِّت الفرصة، كما رأينا، لأن يشير إلى الطابع الفريد لتجربة التاريخ، كما لو كانت بِنية واقع معيَّن. يعود، بحسب كتاب **الوجود والزمان** إلى «السبق» بأنْ يتضمن الماضوية. ولكن بأي معنى لهذه الكلمة؟ هنا يُتخذ قرار نتائجه غير المباشرة ضخمة جداً للتاريخ: إن الماضي ليس مستهدفاً كأمر قد انقضى وأصبح خارج نطاق سيطرة إرادتنا بوصفه «قد كان». بهذا الصدد، فإن القرار الذي يبدو وكأنه مجرد قرار دلالي في تفضيل صفة «ما كان» على صفة الماضي الذي انقضى، اختفى، من أجل قول الماضوية، هو في الواقع مرتبط بالحركة التي تقود الفلسفة النقدية للتاريخ إلى أنطولوجيا الوضع التاريخي. لقد سبق لنا أَنْ تكلمنا

(23) انظر: الجزء الثاني، الفصل 1، ص245 ـ 252.

عدة مرات عن أولوية «ما كان» على الماضي بوصفه منقضياً بالتعابير التالية: «ما لم يعد» من الماضي لا يمكن له، كما قلنا، أن يطمس الاستهداف التاريخوي الذي يحمل النظر نحو أحياء كانوا قد وجدوا قبل أن يصبحوا «غائبي التاريخ». والحالةُ هذه، فمن المهم جداً أن تدخل هذه الصفة الجديدة للماضي لأول مرَّة ضمن إطار تحليل الزمانية الأساسية، زمانية الانهمام (**الوجود والزمان**، الفقرة 65)، قبل الأخذ بعين الاعتبار موضوع التاريخانية والقضية الخاصة بالتاريخ، ويضمن العلاقة بين المستقبلية والماضوية مفهوم جسر هو مفهوم الوجود مديناً (تحت الدَين). إن القرار السبقي لا يمكن أن يكون سوى حمل للدَين الذي يشير إلى تبعيتنا إلى الماضي بتعابير الإرث[24]. إن مفهوم الدَين (Schuld بالألمانية) كان قد جُرِّد، في الفصل الخاص بالضمير، من أي تضمين للإدانة أو التذنيب أو الذنب، وهذا يبدو مؤسفاً في حالة الحكم التاريخي على جرائم شهيرة كتلك التي تحدثنا عنها سابقاً، بمناسبة السجال بين المؤرخين الألمان. هل أفرغ هيدغر، إلى الحد الأقصى، مفهوم الدَين من كل صبغة أخلاقية؟ أعتقد أن فكرة الخطيئة يجب أن تأخذ مكانها في مرحلة محددة من الحكم التاريخي، حين تواجه الفهم التاريخوي وإساءات حقيقية. إن مفهوم الإساءة إلى الغير يحفظ عندها البُعد الأخلاقي للدَين، بُعده المذنب. وسنتحدث عن هذا كفاية في الفصل الخاص بالغفران. غير أنه من الأفضل لنا قبل ذلك أن يكون في تصرفنا مفهومٌ للدَين محايد أخلاقياً لا يقول أكثر مما يقول مفهوم الإرث المنقول والمأخوذ على العاتق، وهذا ما يستبعد الجردة النقدية.

---

(24) «إنَّ القرار السبقي يفهم الـ Dasein في وجوده ـ مديناً جوهرياً. أن يفهم المرء ذاته يعني: تحمُّل عبء الوجود المدين كموجود، الوجود بما هو كائن أساس ملقى من العدمية. غير أنَّ تحمل الوجود ـ الملقى يعني: الوجود أصلياً الـ Dasein كما كان في كل مرة سابقاً. غير أنَّ تحمل الوجود ـ الملقى ليس ممكناً إلاَّ حيث يكون الـ Dasein الآتي «كما كان سابقاً وفي كل مرة» بالطريقة الألصق به أي «كما كان». فقط بقدْر ما يكون الـ Dasein بشكل عام كما أنا أكون وكنت، يستطيع أن يأتي بطريقة آتية إلى الذات ـ عينها، حين يعود فيأتي. عائد أصلياً الـ Dasein هو أصلياً قد كان. إنَّ السبق نحو الإمكانية القصوى الأخص هو الرجوع ثانيةً المتفهم نحو «ما كان» الأخص. إنَّ الـ Dasein لا يستطيع أن يكون قد كان أصلياً إلاَّ بقدْر ما هو الآتي. الوجود ـ الذي كان، بطريقة معيَّنة، يتدفق من المستقبل». (**الوجود والزمان**، مصدر سابق، ص325 ـ 326).

إن مفهوم الدَين ـ الإرث يأتي ليكون تحت مفهوم التمثيل الذي اقترحناه في إطار إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية كحارس للادعاء المرجعي للخطاب التاريخي: أنْ تطمح إنشاءات المؤرخ إلى أن تكون تماسياً إنشاءات لما قد حصل بالفعل «كما قد كان فعلاً» بحسب كلمة ليوبولد رانكِه، فهذا ما يريد قوله مفهوم التمثيل. غير أننا لم نستطع أن نخفي طابعه الإشكالي على الصعيد عينه حيث يتمفصل. فهو يبقى كما لو كان معلَّقاً، على طريقة ادعاء مجازف بادٍ في أُفق عملية كتابة التاريخ. الوجود ـ مديناً يشكِّل بهذا الصدد الإمكانية الوجودانية للتمثيل. وفي حين يبقى مفهوم التمثيل خاضعاً بالنسبة إلى بِنية معناه، للمنظور الاستردادي عمداً للمعرفة التاريخية، فإن الوجود مديناً يشكل الوجه الآخر للقرار السبقي. سنقول في القسم التالي ما يستطيع المؤرخ أن يأخذه بعين الاعتبار من هذا السبق، على المستوى المنبثق من التاريخانية حيث ينعقد بالتحديد الحوار بين الفيلسوف وبين المؤرخ.

تحت شارة الوجود ـ مديناً إذن يفوز «ما كان» بالكثافة الأنطولوجية على الوجود الذي لم يعد للماضي الذي تمَّ وانقضى. وينفتح ديالكتيك بين «ما كان» وبين الماضي «التام»، وهو يشكِّل مورداً هاماً للحوار بين المؤرخ وبين الفيلسوف وللعمل الخاص للأول. لكن علينا أن نحافظ على حق كل واحد من حدَّي هذا الزوج. يمكننا هنا أن نقاوم تحليل هيدغر الذي يعتبر تعيين الماضي بوصفه تاماً منقضياً هو شكل غير أصيل للزمانية، ويتبع المفهوم المبتذل للزمن، الذي هو تجميع الآنات المتلاشية[25]. في هذه النقطة، فإن التصرف بالسمتين أصيل وغير أصيل يتبدَّى لنا غير ملائم لوظيفة إيجاد الإمكانية المعطاة للمفهومية الأنطولوجية مما يجعل حوار الفيلسوف مع المؤرخ صعباً إن لم يكن مستحيلاً. بهذا الصدد، فإن هذا الحوار يتطلب إنصاف مفهوم الماضي التام المنقضي، وأن يُعاد ديالكتيك «ما كان» و«ما لم يعد»، مع كل قوته الدرامية. من المؤكد أنه ليس هناك شك في أن «ما تمَّ وانقضى فقط» يحمل علامةً ما لا رجوع فيه ولا يمكن إلغاؤه، ما لا يمكن إلغاؤه يوحي بدوره بالعجز عن تغيير الأشياء، وبهذا المعنى فإن التام المنقضي يقع من ناحية ما تحت أيدينا وما في تصرفنا، وكلها مقولات أعلنها

(25) «إنَّ مفاهيم «الآتي»، و«الماضي» و«الحاضر» قد ولدت أولاً في الفهم غير الأصيل للزمن». (المصدر نفسه، ص326).

هيدغر غير مناسبة للصبغة الأنطولوجية للانهمام. غير أن الطابع غير القابل للتصرف وغير المتوفر تحت أيدينا للماضي يقابل في الحلقة العملية الغياب في الحلقة المعرفية للتمثيل. هنا يتبدّى قران الوجود ـ مديناً ـ وهو مقولة أنطولوجية ـ مع التمثيل ـ وهو مقولة إبستيمولوجية ـ في غاية الخصب لأن التمثيل يرفع إلى المستوى الإبستيمولوجي لعملية كتابة التاريخ، لغز التصور الحاضر للماضي الغائب الذي يشكِّل كما قلنا ذلك مراراً، اللغز الأول للظاهرة الذاكرية. غير أن كتاب **الوجود والزمان** يتجاهل قضية الذاكرة ولا يعالج قضية النسيان إلاَّ عَرَضاً. سنقول لاحقاً النتيجة الحاصلة من هذا السهو على صعيد التاريخانية والنقاش مع كتابة التاريخ. غير أن من الممكن لنا أن نأسف لمثل هذا النقص منذ التحليل الجذري للانهمام إذ يؤخذ على مستواه القرار بمقابلة «ما كان» ـ الأكثر أصالةً ـ بالماضي «المنقضي» ـ وهو أقل أصالة. إن النقاش بين الفيلسوف وبين المؤرخ يستفيد جداً من إعادة ديالكتيك الحضور والغياب الملازم لكل تصور (تمثُّل) ذاكري أو تاريخوي، للماضي. إن استهداف الماضي بوصفه ما كان يخرج وقد تثبت وتقوى بما أن ما كان يعني ما كان حاضراً وحياً وحيوياً.

على هذه الخلفية الديالكتيكية يبني المؤرخ مساهمته الخاصة بالتأمل في الموت.

بالفعل، كيف يمكننا أن نفهم الواقع البسيط وهو أننا في التاريخ لا نتعامل إلاَّ مع أموات الزمن الغابر؟ إن تاريخ الزمن الحاضر هو الشواذ الجزئي لأنه يستدعي للشهادة أحياء. غير أن ذلك يحصل بوصفهم شاهدين باقين على قيد الحياة لأحداث قد بدأت تنزلق في الغياب التام، وهم في أغلب الأحيان شهود لا يمكن سماعهم لأن الأحداث الخارقة غير العادية التي يشهدون لها تبدو أكبر من أن يستوعبها مكيال الفهم العادي للمعاصرين. وهكذا يبدون وقد أكل الدهر عليهم وشرب أكثر من كل ماضٍ انتهى إلى غير رجعة. وفي بعض الأحيان فإن هؤلاء الشهود يموتون بسبب سوء الفهم هذا. قد يحتج أحدهم على هذه المغالاة في دور الموت في التاريخ وأنه غير ملائم إلاَّ في تاريخ وقائعي événementielle الذي يأخذ بعين الاعتبار القرارات وكذلك الأهواء المتعلقة ببعض الشخصيات المرموقة، وقد يضيف أحدهم أن المزج بين الحدث وبين البِنية ينتهي إلى محو سمة الموت

الملتصقة بالأفراد واحداً واحداً فلا يبقى سوى الاسم المغْفل. لكن هناك أولاً حتى في إطار منظور تاريخ تتغلب فيه البِنية على الحدث، السرد التاريخي الذي يعيد بعث سمات الموت على مستوى الكيانات التي تعامل كشبه ـ شخصيات: إن موت البحر المتوسط كبطل جماعي للتاريخ السياسي في القرن السادس عشر يمنح الموت عينه عظمةً توازي موت شخصية هامة. أضف إلى ذلك أن الموت المغْفل لكل هؤلاء الناس الذين لا يفعلون شيئاً سوى المرور على مسرح التاريخ يطرح بصمت أمام الفكر المتأمل مسألة معنى هذا الإغفال. إننا هنا أمام الجملة «الإنسان يموت» التي حاولنا أعلاه أن نعيد إليها كثافتها الأنطولوجية تحت الشارة المزدوجة لقساوة الموت العنيف وإنصاف الموت الذي يساوي بين كل المصائر. وهذا الموت هو بالضبط الذي يشكِّل موضوع التاريخ ولكن بأي طريقة وبأي تعابير؟

هناك طريقتان للإجابة عن هذا السؤال: الأولى، هي في إبراز العلاقة بالموت على أنها أحد التمثيلات ـ المواضيع التي أحب التاريخ الجديد أن يجري جردتها. هناك بالفعل تاريخ للموت ـ في الغرب أو في غيره ـ وهو يشكِّل أحد أكبر الإنجازات في حقل تاريخ العقليات والتصورات. لكن إنْ كان هذا «الموضوع الجديد» قد يبدو غير جدير بأن يسترعي انتباه الفيلسوف، فالأمر ليس سيان بالنسبة إلى الموت بما هو متواطئ في الفعل عينه لصنع التاريخ. عندها يمتزج الموت بالتمثُّل بما هو عملية من عمليات كتابة التاريخ. الموت هو بطريقة معيَّنة توقيع الغائب في التاريخ. الغائب في خطاب علم كتابة التاريخ. في النظرة الأولى يبدو تمثُّل الماضي أو تصوره كمملكة الأموات وكأنه قد حُكم على التاريخ ألَّا يقدِّم للقراءة سوى مسرح ظلال يحرِّكها باقون على قيد الحياة، وقد حُكموا بالموت مع وقف التنفيذ. يبقى مخرج واحد: اعتبار عملية كتابة التاريخ على أنها المعادل الكتابي للطقس الاجتماعي للدفن، للقبر.

بالفعل، فإن القبر ليس مكاناً منعزلاً عن مدننا، هذا المكان المدعو مقبرة فيه نضع الأحياء الذين يعودون إلى التراب. وهذا التصرف هو فعل أنه فعل الدفن. وهذا التصرف ليس محدداً بزمن، فهو لا ينتهي في لحظة الدفن، إذ إن القبر يبقى لأن حركة دفن الموتى تستمر، ودربها هو درب الحزن عينه الذي يحوِّل الغياب الجسدي للفقيد إلى حضور داخلي. وهكذا يصبح القبر بوصفه موقعاً مادياً العلامة المستديمة للحزن، المذكرة الحية لعملية إقامة القبر.

إن إقامة القبر هذه هي التي تحولها العملية التاريخية إلى كتابة. ويُعدُّ ميشال دو سيرتو في هذا الصدد الممثل الأفصح لتحويل الموت في التاريخ إلى مدفن عن طريق المؤرخ.

في لحظة أولى، فإن ذلك المقصود في كتاب **غائب التاريخ** وهو الميت هو الذي ينقص التاريخ. لقد أثرنا سابقاً، بمناسبة لقاء دوسيرتو مع فوكو الريبة التي وجهت إليه لأنه لم يذهب إلى نهاية ما يتطلبه «الفكر الآتي من الخارج»، «الشمس السوداء للغة»[26]. إنها النتيجة القاسية لخطاب عن البون: «إن شرط تغيير الفضاء حيث ينتج الخطاب القطيعة التي يُدخلها الغير على ما هو عينه le même» (**غائب التاريخ**، ص8)، والآخر لا يظهر إلاً «كأثرٍ لِما سبق فكان». (المصدر السابق، ص9). ويكون التاريخ هذا الخطاب الذي ينظم حول «حاضر متغيِّب». (المصدر نفسه). هل نستطيع بعدُ أن نسمع أصوات الأحياء؟ كلا: «هناك أدب يُصنع انطلاقاً من بصمات صمتت إلى الأبد، وما مضى لن يعود إطلاقاً، والصوت قد فُقد إلى الأبد، والموت هو الذي يفرض الصمت على الأثر». (المصدر السابق، ص11). كان لا بد من هذا التقدم في تأمل الغائب كي يكتسب موضوع القبر كل قوته[27]. في الواقع، فإن القبر يستمد كل تأثيره من «الفعل الذي يستحضر في اللغة فعل

(26) «ميشال فوكو»، في كتاب **غائب التاريخ**، مصدر سابق، ص125 ـ 132. إنَّ هذا الفكر من الخارج يوجه كل البحث عن المعنى نحو هذه «المنطقة حيث يتجول الموت» (التعبير لميشال فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء**، ص395)، لكن «الكلام عن الموت الذي يؤسس كل لغة ليس بعدُ المواجهة، وربما كان تجنب الموت الذي يصيب الخطاب نفسه». (المصدر السابق، ص132). انظر: سابقاً، الجزء الثاني، الفصل 2، ص301 ـ 316.

(27) إننا لن نستطيع على الإطلاق التشديد كفايةً على الدور الذي مارسه على النظرية العامة للتاريخ، التاريخ الخاص للصوفيين في أعمال دوسيرتو. لقد كان سوران Surin مركز هذا التاريخ للروحانيات المُدرك من خلال لغتها نفسها (**«الحكاية الخرافية الصوفية، القرن السادس عشر والقرن السابع عشر»**، باريس، غاليمار، 1982). بالإضافة إلى سوران فإنَّ «فلسفة القديسين» لهنري بريمون قد استرعت انتباه دوسيرتو الذي كرَّس لها في **غائب التاريخ** عرضاً هاماً عام 1966. والحال أنَّ «فلسفة القديسين» هذه تدور حول المشاعر الليلية مثل «الأسى» و«الضيق» و«الفراغ» («هنري بريمون، مؤرخ الصمت»)، في كتاب **غائب التاريخ**، مصدر سابق، ص73 ـ 108). اللافت جداً بالنسبة إلى دوسيرتو هو أنَّ الماضي بالنسبة إلى الخطاب التاريخي مثل الله بالنسبة إلى الخطاب الصوفي: غياب. =

الوجود الاجتماعي اليوم ويمدُّه بمعلم ثقافي». (المصدر السابق، ص159). وحده التموضع الذاتي للحاضر الاجتماعي هو الذي يعوِّض الفعل الذي يعيد الماضي إلى غيابه. لا يعود الغياب عندها حالة بل يكون نتيجة عمل التاريخ، الذي هو آلة حقيقية لإنتاج التباعد، ولخلق التخالف، Logos الآخر. إن صورة المقبرة التي يرقد فيها الفقيد تأتي عندها تحت قلمنا. هناك أولاً الصورة الشديدة للغياب النهائي للموتى، وهي الرد على نكران الموت الذي يذهب إلى درجة التخفي في القصص المشابهة للحقيقة.

في هذه اللحظة من الترقب يبدو خطاب ميشليه خطاب «الهلوسة (العودة ''القيامة'') الأدبية للميت». (المصدر السابق، ص179). يبقى أن الآثار صامتة وأن «المتكلم الوحيد الباقي» هو السرد التاريخي: «إنه يستطيع أن يتكلم عن معنى الغياب وقد أصبح ممكناً حين لا يعود هناك من موقع آخر سوى الخطاب». (المصدر السابق، ص170). إن موضوع المقبرة لا يفعل عندها شيئاً سوى المزايدة على موضوع الغياب: «إن الكتابة التاريخوية تفسح المجال أمام النقص وتخفيه، إنها تخلق قصصها عن الماضي التي هي المعادل للمقابر في المدن، إنها تعزم [تطرد الأرواح الشريرة] وتعترف بحضور للموت وسط الأحياء». (المصدر السابق، ص103).

إن الانقلاب يحصل في قلب موضوعة المقبرة، تحت شارة المعادلة بين الكتابة وبين القبر. هذه الصلة الوثيقة نجدها في صفحات رائعة من كتاب **كتابة التاريخ**[28]. إن الكلام عن القبر يتم أولاً بتعابير المكان. وهذا المكان في الخطاب له مقابله وهو مكان القارئ الذي تُوجَّه إليه كتابة التاريخ. إن الانتقال من القبر ـ

= إن المنقضي هو الغائب شبه «الصوفي» للخطاب التاريخي، دوسيرتو يقول ذلك جيداً: «إنَّ هذا قد حدث ولم يعد». هذه المعادلة هي في صميم المقالة «التاريخ والتصوف» التي نُشرت لأول مرة عام 1972 في «مجلة تاريخ الروحانية» (هذه المقالة معاصرة لكتابة «العملية التاريخية» المنشورة في كتاب **عمل التاريخ**، مصدر سابق، المجلد الأول). ولقد قيل في نهاية المسار، حين الكلام عن العلاقات بين التاريخي وبين الصوفي، إنَّ «هذه الفرضية هي التي شكَّلت رويداً رويداً طريقاً تاريخياً في حقل الأدب الروحاني في القرن السابع عشر». («**غائب التاريخ**»، مصدر سابق، ص167).

(28) «مكان الميت ومكان القارئ» في كتاب **كتابة التاريخ**، مصدر سابق، ص117 ـ 120.

الموقع إلى القبر ـ حركة يضمنه ما يسميه دوسيرتو «القلب الأدبي للعمليات الخاصة بالبحث» (**كتابة التاريخ**، ص118). هذه الحركة لها مظهران في نظره. من جهة أولى، فإن الكتابة، مثل شأن طقوس الدفن «تعزم [تطرد الأرواح الشريرة] الميت بإدخاله إلى الخطاب»، وهذا العمل تقوم به على أكمل وجه مجموعة اللوحات، وهكذا يتثبَّت هوام رقص المقابر: «إن المشهد الذي يوضع أمام عينَي القارئ هو مشهد شعب ـ شخصيات وعقليات وجوائز» (المصدر السابق، ص117). من ناحية ثانية، فإن الكتابة تقوم «بوظيفة رمزانية» «تسمح لمجتمع معيَّن بأن يأخذ مكانه حين يعطي لنفسه ماضياً في اللغة» (المصدر السابق، ص118). وهكذا تقوم علاقة ديناميكية بين المكانين، مكان الميت ومكان القارئ[29]. إن القبر ـ الموقع يصبح القبر ـ الفعل: «حيث كان البحث يجري نقداً للممكنات الحاضرة، تبني الكتابة ضريحاً للميت. [. . .] ويمكننا كذلك أن نقول إنها تصنع أمواتاً كي يكون هناك أحياءٌ». (المصدر السابق، ص119). هذا «القلب الكتابي» (المصدر نفسه) يذهب أبعد من مجرد السردية، إنه يقوم بدور إنشائي: «تسمح اللغة لممارسة عملية معيَّنة بأن تأخذ مكانها بالنسبة إلى الآخر غيرها، الماضي» (المصدر نفسه)؛ إن السردية المحضة ليست هي وحدها التي تمَّ تجاوزها ولكن تمَّ معها تجاوز وظيفة العذر، التوهم الواقعي الذي يجرُّ «عمل التاريخ» إلى جهة «سرد الحكايات»؛ إن الإنشائية تعطي للقارئ مكاناً، وهو مكان يجب ملؤه، إنه «واجب الصُنع». (المصدر السابق، ص 119).

تجد هذه الكلمات القوية صدىً لها في التحاليل التي يكرِّسها جاك رانسيير لموضوع «الملك الميت» في كتاب **أسماء التاريخ**. من اللافت أولاً أن الموت في التاريخ ليس هو بطريقةٍ مباشرة الموت غير المميَّز للناس المغْفلين. إنه أولاً موت أولئك الذين يحملون اسماً، الموت الذي يصنع الحدث. لكنه مع ذلك موت يجمع اسم العلم إلى الوظيفة ويقبل التحويل المجازي إلى المؤسسة: «إن موت الملك بفضل «فائض الكلمات» هو نزع الشرعية عن الملوك». فبالإضافة إلى

(29) «إنَّ «وضع شارة» على الماضي، يعني إعطاء مكان للأموات، بل وكذلك إعادة توزيع فضاء الممكنات والتحديد سلباً ما يجب أن يصنع بالتالي استعمال السردية التي تدفن الموتى كوسيلة لتثبيت مكان للأحياء». (المصدر نفسه، ص119).

الموت العادي لفيليب الثاني، فإن «شاعرية المعرفة» تصادف عند التقاطع الهوبزي [نسبة إلى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز] للشاعري والسياسي الموت العنيف لشارل الأول ملك إنكلترا، الذي يعيد إلى الأذهان مجازياً خطر الموت الذي يلاقيه كل إنسان في الوضع الطبيعي، ولكن كذلك موت الجسم السياسي بما هو كذلك. ثم هناك، رويداً رويداً موت الذين عذبتهم محكمة التفتيش Inquisition: شهادتان متطرفتان لعلاقة الكائن المتكلم بالموت قد تقاربتا هنا، قتل الملك régicide ومحكمة التفتيش (**أسماء التاريخ**، ص151). ويعلِّق المؤلف، موت افتداه التاريخ ضد موت لم يفتدِه. وكانت هذه مناسبة للمؤلف كي يربط إشكالية الموقع الذي سيتبدى أنه الضريح، بإشكالية الخطابات الناشزة والهائمة التي يعطيها الكلمة كتاب **مونتايو** (Montaillou) [اسم قرية] لمؤلفه إمانويل لوروا ـ لادوري، وكتاب **الحكاية الخرافية الصوفية** لمؤلفه دوسيرتو. وهكذا يبدو المؤرخ وبطرقٍ متعددة وكأنه ذلك الذي يجعل الموتى يتكلمون. وكان لا بد من الخلع الديمقراطي لصورة الملك في جلاله كي يَلحق بالصوت الصامت للفقراء والجماهير، ومن خلالهم بالموت العادي المشترك. لأن الملك يموت أيضاً مثل كل الناس. وفي هذه النقطة بالضبط يلتقي رانسيير مع دوسيرتو. ومن دون علم بروديل يدعو نفسه إلى غرفة الملك بين السفراء، والأمر الذي لم يُلتفت إليه هنا هو «ظروف كتابة السرد التاريخي العلمي في العصر الديمقراطي، ظروف تمفصل العقد الثلاثي العلمي والسردي والسياسي» (المصدر السابق، ص47). بعد اليوم «غريزة الموت الملازمة للإيمان العلمي في التاريخ» (المصدر السابق، ص88) لا تنبثق فقط من صورة الملك الميت، ولكن من الموت الذي يدل عليه الطابع المنقضي للماضي التاريخي. إنه الموت بالمقياس الكبير الذي يعزمه ميشليه، المؤرخ الرومنطيقي، على الجانب الآخر من الكلام العلمي «للحوليات»[30]. هذا الموت بالحشود الضخمة يبلغ مستوى قابلية القراءة وقابلية الرؤية، وفي الوقت عينه النموذج «الجمهوري ـ الرومنطيقي» للتاريخ. إن الموت في التاريخ ملازم، كما قلت، لما

---

(30) يستشهد رانسيير بنص جميل من «مذكرات» ميشليه التي حققها بيير فيالايه: «علينا سماع الكلمات التي لم تُقل في أي يوم [. . .] عندها فقط يرضى الموتى في القبر». (استشهاد رانسيير في كتابه **اسماء التاريخ**، مصدر سابق، ص128).

يدعوه رانسيير «القصة المؤَسِّسَة» (المصدر السابق، ص89 وما يليها). إنه الموت بمقياس الماضي بما هو أمر منقضٍ «إنه تضمين الموت في العلم ليس كبقية، بل كشرط للإمكانية. [...] هناك تاريخ لأن هناك المنقضي وهوس خاص بالمنقضي. وهناك تاريخ لأن هناك غياباً للأشياء في الكلمات، وهناك غير مسمَّى في الأسماء». (المصدر السابق، ص129). هناك إذن غياب مزدوج: «للشيء عينه الذي لم يعد هناك» وللحدث الذي «لم يكن يوماً كما قيل». (المصدر نفسه). إن كل إشكالية علاقة الذاكرة والتاريخ بغياب السابق هي التي يَلحق بها موضوع الموت في التاريخ. ولم يذهب رانسيير إلى حد القول بالتمييز العزيز عليَّ بين المنقضي وبين الذي كان، بل اتبع ميشليه وجازف بإثارة موضوع «الزيادة في الحياة» (المصدر السابق، ص130) المعاصر «للفائض في الكلمات»، بل وحتى «افتداء الغياب» (المصدر السابق، ص131) الذي يمكن أن يكون أحد موضوعات فالتر بنيامين. في كل الأحوال، فإن وظيفة الخطاب بوصفه موقع الكلمة أن يقدِّم إلى أموات الماضي أرضاً وضريحاً: «إن الأرض هي تسجيل للاسم، والضريح هو ممر للأصوات». (المصدر السابق، ص135). حيث نسمع صوت دوسيرتو وهو يعطي مكانين متناظرين إلى القارئ وإلى الميت. إلى الأول وإلى الثاني فإن اللغة هي «الموت الذي هدأ». (المصدر السابق، ص151).

حين يقول مثل هذا الخطاب يعطي المؤرخ رده إلى الفيلسوف وهو يحاول «أن يعالج» موضوع هيدغر الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت. فمن ناحية، تعطي أنطولوجيا الوجود التاريخي كل التبرير لهذا التحول الكتابي الذي بفضله ينفتح حاضر ومستقبل أمام الخطاب الاستعادي للتاريخ. في المقابل، فإن تأويل المؤرخ عينه لهذه العملية بتعابير القبر يقوِّي محاولة الفيلسوف في أن يعارض أنطولوجيا الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت بأنطولوجيا الوجود ـ في مواجهة ـ الموت، ضد ـ الموت، حيث يؤخذ بعين الاعتبار عمل معالجة الحزن. صيغة أنطولوجية وصيغة تاريخية لعمل معالجة الحزن تلتقيان هكذا في خطاب ـ قبر له صوتان.

II ـ التاريخانية

المستوى الثاني للتزمين في نظام الاشتقاق يطلق عليه هيدغر اسم التاريخانية. وعلى هذا المستوى من المفترض أن يلتقي الفيلسوف كل الطموحات

الإبستيمولوجية لكتابة التاريخ. وكذلك فعلى هذا المستوى وعلى المستوى التالي يتحدد معنى الاشتقاق بين المستويات الذي نادى به هيدغر. مقابل الاشتقاق بتعابير الدرجة المتناقصة للأصل والأصالة أود أن أضع اشتقاقاً بتعابير الشرط الوجوداني لإمكانية الوجود بالنسبة إلى المعرفة التاريخية. والحال أن هذا النمط الآخر للاشتقاق يمكن أن يفسر على أنه زيادة في المعقولية، وكذلك على أنه إنقاص في الكثافة الأنطولوجية.

يُطرح هنا أمامنا سؤال مسبق: كيف نترجم إلى الفرنسية الكلمة الألمانية Geschichtlichkeit (التاريخانية). معظم مترجمي كتاب **الوجود والزمان** يترجمونها بكلمة «historialité» (تاريخاوية)، وذلك كي يشيروا إلى الأصالة الكاملة لهيدغر في استعماله لهذه الكلمة المقتبسة. غير أن العيب هنا هو في إخفاء اعتماد هيدغر على سابقيه وحرمان القراء من اكتشاف حقيقة هي أنه في الألمانية تظهر كلمة بعينها في سياقات متتابعة. وفي كل حال فإن الكلمة التي اشتُق منها هي كلمة Geschichte ـ «التاريخ» (يمرُّ الاشتقاق من كلمة تاريخ Geschichte إلى النسبة تاريخي Geschichtlich ثم إلى الاسم المجرد Geschichtlichkeit (تاريخيوية) وذلك بحسب نمط للاشتقاق اللغوي عزيز على الألمان وقد استغله كثيراً هيغل ومعاصروه ومن جاء بعده[31])، وكلمة تاريخ هذه لا تتحمل مثل هذا التلاعب الماهر: كلمة Geschichte في نهاية الأمر هي وحدها المتوفرة على الرغم من محاولات معارضة هذه الكلمة بكلمة Historie وعلى الرغم من الغموض الذي يعود بالضبط إلى الفيلسوف توضيحه. ويوافق هيدغر على ذلك إذ إنه في بداية الفقرة 73 يعلن: «إن

(31) إننا ندين كذلك لهيغل، إن كان ذلك خيراً أو شراً، حب الكلمات المجردة التي تنتهي بالألمانية بـ heit و keit [ية بالعربية كقولنا تاريخانية]، في هذا الصدد فإنَّ كلمة Geschichtlichkeit لا تُشوّه مجموعة الصفحات التي عوملت كأسماء محددة وقد اشتُقت في الأصل من اسم جنس (Lebendigkeit حياتوية، Innerlichkeit جوانوية، Offenbarkeit انفتاحوية، من دون أن ننسى الكلمة المستغربة تماماً Steinigkeit التي تشير إلى حجرية الحجر!). ل. رنتي ـ فنك قد قام بإجراء قائمة مختصرة في كتاب Geschichtlichkeit - Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, p.30-31.

هدفنا القادم هو إيجاد نقطة بداية للقضية العادية المتعلقة بماهية التاريخ Geschichte، أي للبِنية الوجودانية للتاريخوية أو التاريخانية Geschichtlichkeit». («**الوجود والزمان**» ص378). إن الموضوع هنا يتعلق بالضبط بكلمة تاريخ وبالمفهوم التاريخ. تحت اسم التاريخوية: وضع الوجود التاريخي. لذا فقد بان لي أن من الأفضل تحمل الغموض عينه القائم بالألمانية في الترجمة الفرنسية وهذا ما يعزز أصالة هيدغر[32].

1. مسيرة كلمة تاريخانية

من أجل فهم أفضل لطبيعة القطيعة التي أحدثها هيدغر باستعمال كلمة تاريخانية Geschichtlichkeit فمن المفيد الحديث عن مسيرة استعمالاتها منذ هيغل الذي كَيَّف الكلمة مع أرض الفلسفة حتى قيام المراسلات بين ديلتاي ويورك. وفي هذه المرحلة الأخيرة يتدخل هيدغر[33].

لقد اختُرعت الكلمة في القرن التاسع عشر. وبالفعل فإن هيغل هو الذي طبع دلالتها الفلسفية[34]. ونحن نجد التعبير لأول مرة مع كل قوة دلالته في كتاب **دروس حول تاريخ الفلسفة**: الأمر يتعلّق باليونان القديمة «التي لمجرد ذكر اسمها

---

(32) إني لا أحتفظ بالكلمة الفرنسية historialité (تاريخاوية) إلاّ في اقتباسات الترجمات والشروح التي اختارت هذه الكلمة.

(33) إني مدين بهذا التاريخ المختصر لاستعمالات كلمة التاريخانية Geschichtlichkeit إلى ليونهارد فون رنتي ـ فنك في كتابه **Geschichtlichkeit**. . .، مصدر سابق. وإني أضيف إليه الدراسة العظيمة التي قام بها غيرهارد باور، «التاريخانية Wege und Irrwege eines Begriffs دروب ومتاهات مفهوم»، فالتر دو غرويتر، 1963.

(34) هناك استعمال آخر منافس لهذا الاستعمال والذي لم يلغَ يدل على وقائعية حدث مروي، وبشكل خاص الطابع غير الأسطوري للقصص المروية في الأناجيل. وهكذا فإنَّ المفسرين يتكلمون حتى اليوم عن تاريخية يسوع، خصوصاً بعد المشاحنة التي افتتحها دافيد شتراوس وإطلاق ألبيرت شفايتزر لكتاب «**تاريخانية البحث عن حياة ـ يسوع**» في مطلع القرن العشرين. بهذا المعنى، أي بمعنى وقائعية حدث صحيح نجد كلمة تاريخانية عام 1872 على أنها كلمة مستحدثة وذلك في «**قاموس**» ليتريه Littré. وقد حدث كذلك أن أقام البعض تعارضاً بين المسيح التاريخاني geschichtlich وبين يسوع التاريخوي historisch!

فإن الإنسان المثقف في أوروبا (وخاصة عندنا نحن الألمان) يشعر بأنه في وطنه heimatlich in seiner Heimat». غير أن طريقة اليونانيين في تعاطيهم مع علومهم الكوسمولوجية ومع أساطيرهم وتاريخهم عن الآلهة والبشر هي التي أعطتهم «هذا الطابع الحر والجميل للتاريخانية Geschichtlichkeit» ولقد اقترن اسم Mnémosyne بـ«بذرة الحرية المفكِّرة» هذه: وكما كان اليونانيون «في وطنهم وبيتهم» يمكن للفلسفة من بعدهم أن تحظى بنفس هذه الروح من «الأُلفة القائمة». (استشهاد قام به رنتي ـ فنك في كتابه **التاريخانية** Geschichtlichkeit، ص21).

ويستعمل هيغل الكلمة في سياق ثانٍ وهو سياق «اللحظة الهائلة في المسيحية» مع «معرفة أن المسيح قد أصبح إنساناً حقيقياً» (الطبعة الثانية لكتاب **دروس في**. . .، تحقيق ميشليه). إننا ندين لآباء الكنيسة بتطوير «الفكرة الحقيقية للروح في الصورة المتعيِّنة للتاريخانية في ذلك الوقت عينه». (اقتباس رنتي ـ فنك، مصدر سابق، ص21).

من اللافت حقاً هو أن تعبير التاريخانية يدخل **القاموس الفلسفي** تحت الإشارة المزدوجة لليونان وللمسيحية مع الاستعمال الأول، مع مرورنا بكلمة Mnémosyne ـ ونحن هنا لسنا بعيدين عن المديح للتدين الجمالي الذي يكيله هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح** الذي يطبع السمة الداخلية لذاكرة اليونانيين. أما بالنسبة إلى الاستعمال الثاني فهناك مرور مماثل بالذاكرة يشكِّل جزءاً من التقليد الأقدم في المسيحية ومؤسستها («افعلوا هذا لذِكري»)[35]. يبقى أن هيغل لم يستعمل كلمة تاريخانية خارج هذين المرجعين للحظتين أساسيتين لتاريخ الروح[36]. في واقع الأمر، فإن كلمة تاريخ Geschichte ـ أكثر من كلمة تاريخانية Geschichtlichkeit التي تكررها، هي التي ستحمل منذ هيردر وغوته (Goethe) والرومنطيقيين الألمان، كل عمق وخطورة الكلمة الفرنسية historicité «تاريخانية». وحدها مثالية

(35) دانييل مارغورا وجان زومشتاين، **الذاكرة والزمان**. «مجموعة مقالات مهداة إلى بيير بونار»، جنيف، Labor et Fides، عالم الكتاب المقدس، رقم 23، نيسان/أبريل 1991.

(36) إنَّ الأمر ليس مستغرباً أن يكون شلايرماخر قد نُصِّب وسيطاً بين هاتين اللحظتين التاليتين.

هاتين اللحظتين المؤسستين لتاريخ الروح تسمح لنا استعادياً بأن نعطي للاستعمال الهيغلي القدرة المماثلة للتأسيس. وفي نهاية الأمر، فإن التاريخ الذي يحمل دلالة ويكون له معنًى هو تاريخ الروح. والمشكلة التي ينقلها إلى شارحيه ومُؤوّليه والذين خلفوه هي مشكلة التوتر بين الحقيقة وبين التاريخ. ويتساءل الفيلسوف، كيف حصل أن كان للروح تاريخ؟ إن الطابع المراحلي للمسألة قد جعل التاريخ الفلسفي ينفصل عن تاريخ المؤرخين. إن الوقائعية أي تاريخ الأحداث والوقائع قد فقدت كل اهتمام فلسفي، وقد اعتُبرت مجرد قصة تُروى.

إن العمل الضخم المتشعب غير المنتهي الذي قام به ديلتاي يمثِّل الحلقة الحاسمة في تاريخ استعمالات اللفظة Geschichtlichkeit. غير أن استعمالها جاء في مناسبات نادرة إنْ نحن قارناها بالاستعمال الضخم للفظة Lebendigkeit «حياتانية، معنى الحياة». إن المراسلة مع يورك هي التي أعادتها إلى المستوى الأول. في المقابل، فإن اللفظة «Geschichte» «التاريخ» موجودة في كل مكان. إنها في قلب مشروع تأسيس علوم الروح على قدم المساواة مع علوم الطبيعة[37]. إن الروح من أولها إلى آخرها تاريخية.

إن القضية الكبرى في كتاب **مدخل إلى علوم الروح**[38]، والذي لم يُنجز منه بالتمام سوى جزئه الأول، وظهر عام 1883، فقد كانت الدفاع عن استقلالية علوم الروح واكتفائها الذاتي: «علوم الروح: كل مستقل ذاتياً إلى جانب علوم الطبيعة» (**المدخل**، ص157)[39]. إن هذه العلوم تدين باستقلاليتها للتكوين الوحدوي للروح عينها حين تُدرَك بالتفكر الذاتي selbstbesinnung. إن هذا المعنى لوحدة الروح

---

(37) إنَّ كلمة تاريخي Geschichtlich هي في تنافس مع كلمة تاريخوي historisch منذ الإعلان عن برنامج «نقد العقل التاريخي». «حول دراسة تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية (1875). ترجمة فرنسية سيلفي موزور في «**ديلتاي**: **الأعمال الكاملة**»، المجلد I، «نقد العقل التاريخي. مدخل إلى علوم الروح»، باريس، منشورات Cerf، 1992، ص43 ـ 142.

(38) ترجمة وتقديم سيلفي موزور، المصدر نفسه، ص145 ـ 361.

(39) يعترف ديلتاي بالنسبة إلى التعبير «علوم الروح» بأنه لا يملك تسمية ملائمة، ولأنه لم يجد أفضل منه فإنه يتبناه، وكان قد أُدخل إلى الألمانية عام 1849 كي يترجم التعبير الإنكليزي «moral sciences» العلوم الأخلاقية في منطق جون ستيوارت ميل (1843).

التي لا تنقسم تقوَّت باستمرار خلال المنشورات المتلاحقة لديلتاي. في مقابل وجهات النظر الأوالية mécaniste المرتبطة بمذهب تداعي الأفكار المنتصر في علم النفس، فإن مفهوم «المجموع البنيوي النفساني» يرد منذ صفحات الافتتاح في كتاب **تشييد العالم التاريخي**[40]. هذا التعبير ينتمي إلى حقل دلالي غني حول تعبير المجموع المرتبط ارتباطاً وثيقاً بتعبير الحياة[41]. إننا لا نستطيع أن نؤكد بطريقة أقوى التجذر المباشر للمفاهيم ذات التوجه العلمي داخل كثافة الحياة عينها[42].

والحال أن اللافت حقاً هو أن فكرة «الترابط البنيوي الحيوي» أو «المجموعة البنيوية النفسية» ـ أو كما شئنا أن نقول ـ لم ترتبط، ولا في أي لحظة عند ديلتاي، كما سيكون الحال عند هيدغر، بفكرة الفترة الزمنية الفاصلة بين الولادة وبين الموت. ذلك أن الموت بالنسبة له ليس معْلماً لتناهي التفكر الذاتي. ولا الولادة كذلك. إن الوحدة الحية للروح تُفهم في ذاتها، من دون أي توسط مفهومي، وتتشكّل بهذه الطريقة شبكة مفهومية تربط بين الحياة والتاريخانية والحرية والتطور. والحال أن في هذه المرحلة لا تتمتع لحظة التاريخانية بأي امتياز خاص، وهي لا تظهر في **المقدمة**... الصادرة عام 1893، وتظهر بشكل خاطف في **الخطاب**

---

(40) ديلتاي، **تشييد العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة وتقديم سيلفي موزور في «**ديلتاي، الأعمال الكاملة**»، المجلد 3، باريس، منشورات سيرف Cerf، 1988.

(41) في «تنبيه حول الترجمة» تلاحظ سيلفي موزور: إنَّ كلمة zusammenhang هي عمل شاق لكل ترجمة لديلتاي، وقد ترجمت في أغلب الأحيان بكلمة «مجموع» غير أن الكلمة تعني كذلك أحياناً «بِنية» أو «نسق» أو «تماسك» أو «سياق». أما كلمة Bedeutungszusammenhang «مجموعة ذات دلالة» فتشير إلى مجموعة لها دلالتها في آن معاً كشمولية وفي عناصرها («تشييد العالم...» مصدر سابق، ص27 ـ 28). ويترجم أ. مارتينو في نقله إلى الفرنسية كتاب «**الوجود والزمان**» كلمة Lebenszusammenhang بـ «enchainement de la vie» «تسلسل الحياة» (المصدر السابق، ص373). ويمكن أن نقول كذلك «connexion de la vie» «ترابط الحياة»، كي نحتفظ بمفهوم «التماسك السردي» لمستوى القصة الخيالية.

(42) يعطينا جان غريش نوعين هامين من كتاب «تشييد العالم...»، وذلك في كتابه «**الأنطولوجيا والزمانية**»: «كل مقولات الحياة والتاريخ هذه هي أشكال منطوقات [...] تتلقى تطبيقاً كونياً في ميدان علوم الروح. وتأتي المنطوقات من المعاش نفسه». (اقتباس غريش، مصدر سابق، ص353).

الافتتاحي لأكاديمية العلوم[43] (1887)، ومرةً ثانية في **الخطاب الافتتاحي للذكرى السبعين**[44] (1903). وليس من قبيل الصدفة أنها تعود إلى الظهور أثناء المراسلة مع يورك محاطةً بهالة من التديُّن البعيد عن الدوغمائية اللاهوتية، وفي تواصل مع العملية الهيغلية في العقلنة والدهرنة sécularisation (المقصودة أو غير المقصودة) للاهوت المسيحي التثليثي.

على هذه الخلفية الغنية من اليقينية الفكرية جاءت المراسلة مع الكونت بول يورك فون فارتنبورغ (Wartenburg) (1886 ـ 1897)[45] كي تلقي نظرة متماسفة distancié ونقدية على مشروع تأسيس المجموعة المستقلة لعلوم الروح على مفهوم الحياة. ولقد كان الفضل يعود إلى يورك كي يعمِّق البون بين التفكير الذاتي وبين كل مشروع تجريبي لعلم تاريخي. ونعثر على مفهوم التاريخانية بشكل واضح بالقرب من مفهومَي الحيوية والداخلانية (آه! هذه الكلمات المنتهية بـheit وkeit [ية]!). غير أن التعبير المفضل هو معنى الحياة التاريخاني geschichtliche Lebendigkeit (رنتي ـ فنك «**التاريخانية**»، ص113). ولقد دفع يورك صديقه للذهاب دوماً إلى التوغل أكثر

(43) ترجمة فرنسية، سيلفي موزور، في «**ديلتاي، الأعمال الكاملة**»، المجلد 1، مصدر سابق، ص19 ـ 22: «لقد اعترف قرننا، بفضل المدرسة التاريخية بتاريخانية الإنسان وبكل التنظيمات الاجتماعية»، ص20.

(44) ترجمة فرنسية سيلفي موزور «إنَّ الثقافة هي أولاً تشابك بين مجموعات غائية. كل واحدة منها مثل اللغة، والقانون والأسطورة والتدين والشعر والفلسفة، يملك تشريعاً داخلياً يتحكم في بِنيته التي تحدد تطوره. عندها فهمنا السمة التاريخية لهذه المجموعات. كان عمل هيغل وشلايرماخر يقوم على الولوج إلى نسقيتها المجردة بعد وعي تاريخانيتها. ونطبِّق عليها المنهجية المقارنة، وننظر إليها من زاوية تطورها التاريخي. وأي مجموعة من البشر كانت تعمل هنا!» (المصدر نفسه، ص33). غير أنْ الخطاب الموجز ينتهي بملاحظة مقلقة: «إنَّ الرؤية التاريخية للعالم قد حرَّرت الروح البشرية من آخر السلاسل التي لم تحطمها بعدُ علوم الطبيعة والفلسفة، لكن أين هي الوسائل الكفيلة بتخطي فوضى القناعات التي تهدد بالانتشار؟ لقد عملت طيلة حياتي كي أحل المشاكل المتعلقة بما أثرته لتوي. إني أرى الهدف. فإذا بقيت ولم أُكمل الطريق فإني آمل في أنَّ رفاق دربي من الشبان وتلامذتي سيُكملون المسار حتى النهاية». (المصدر نفسه، ص36).

(45) إننا نقرأ المراسلات بين ديلتاي وبين يورك في: فيلهلم ديلتاي، **الفلسفة وعلم الروح**، Buchreihe، المجلد 1، 1923، الجزء 1.

فأكثر في التنديد بالفقر الروحي للعلوم التاريخية التجريبية. وتحدَّث يورك عن نشر كتاب حديث لديلتاي هو **فكرة علم نفس وصفي وتحليلي** (1894)، فتحدَّث عن النقص الذي يعانيه علم النفس بما هو علم إنساني في مواجهة ملء «الحياة التاريخية». ويلاحظ يورك أن ما يعوز التفكر الذاتي كوسيلة أولية للمعرفة هو «تحليل نقدي» للنقص الأنطولوجي للعلوم المجمعة حول علم النفس، أي أنه بشكل أساسي منطق أساسي يسبق العلوم ويقودها. ثم تأتي الجملة الشهيرة ليورك: إن أبحاث ديلتاي «تشدد قليلاً جداً على الاختلاف النوعي بين الكينوني ontique وبين التاريخي». هذا الاختلاف الغريب على قاموس ديلتاي يود أن يعبِّر عن البون الأقصى بين الأنطولوجي وبين العلمي المزعوم. وسيقفز هيدغر على هذا التعارض. فحيث يغيب هذا الاختلاف تبقى كتابة التاريخ أسيرة «لتحديدات بصرية فقط». أما حيث يُعترف به، فيمكن القول بقوة: «مثلما أنا طبيعة، أنا تاريخ».

وتأتي اقتراحات يورك في فترة كان صديقه فيها منهمكاً في كتابة الجزء الثاني من **حياة شلايرماخر** التي لن يُكملها، وحيث كان يحاول أن يعطي تكملة لكتابه **مدخل**. . . عام 1883، والذي سيبقى بدوره غير مكتمل. وكانت تلك الفترة كذلك هي التي تلقى فيها هجومات زميله إبينغهاوس (Ebbinghaus) الناطق باسم علم النفس العلمي. ويطالب يورك من ديلتاي أن يرد مشدداً دوماً أكثر فأكثر على الطابع المباشر لليقينية المرتبطة بالتفكر الذاتي الذي يتوجه مباشرة إلى الترابطات البنائية للحياة. إن الحياتية أو معنى الحياة Lebendigkeit لا يمكن أن يستمر من دون هذا «التماسك الداخلي للحياة». غير أن هذا لن يمنع مفهوم التاريخانية من أن يذهب نحو دينية غير دوغمائية أطلق عليها هي نفسها لقب «تاريخية» بمعنى مغاير للمعنى التعاقبي للكلمة. أما الرسالة الأخيرة لديلتاي (صيف عام 1897) فقد عبَّر فيها عن أحد اعترافاته النادرة! «نعم! إن كلمة تاريخانية هي الأنسب لتصف المهمة الأسمى لعلوم الروح وهي المواجهة، عن طريق التفكر الذاتي، وباسم "الحيوية العفوية المنتصرة" للنقص في الروحانية القائم في الأزمنة الجديدة»: إنه يقول بإبراز «الوعي بالطبيعة فوق ـ الحسية وفوق ـ عقلية للتاريخانية عينها» (رينتي ـ فنك، **التاريخانية** ص 107)، وقد مات يورك في 12 أيلول/ سبتمبر 1899. وهنا ينتهي النقاش حول التاريخانية. ولا تظهر الكلمة إلاَّ في **خطاب الذكرى السبعين** عام 1903، وفي **تقديم** عام 1911، كما قلنا ذلك أعلاه. ولم يكن ذلك سوى محو

متعلِّق بالعبارات، لأن ديلتاي سيستمر في الكلام عن «العالم التاريخي» والمطالبة بالنسبة إلى علوم الروح «بأساس لمعرفة العالم الروحي، وهذا الأساس يجعل ممكناً هذا العالم الروحي نفسه». (**التقديم**، الترجمة الفرنسية المؤلفات الكاملة I، ص 40).

إن تدخل هيدغر يحصل بالضبط هنا على هذه المناظرة التي افتتحها يورك في قلب عمل ديلتاي ويعترف هيدغر بذلك في مطلع الفقرة 77 وقد وُضعت في نهاية الفصل: «إن تفسير قضية التاريخ التي انتهت حديثاً قد ولدت من تملك عمل ديلتاي. ولقد تثبتت هذه القضية بل وترسخت عن طريق أطروحات الكونت يورك التي نجدها متناثرة في رسائله إلى ديلتاي» (**الوجود والزمان**، ص 397). ومن هنا كان هناك أمر فريد من نوعه هو كتابة سلسلة من الفقرات هي في جوهرها عبارة عن مختارات من الاقتباسات. ويأخذ هيدغر بصراحة جانب يورك في النقطة الحساسة حين يقترح علم النفس الموجَّه إلى فهم الحياة في أن يعرض «لشمولية الواقع المسمى ''الإنسان''» (المصدر السابق، ص 398). كيف يمكن للإنسان، في هذه الحالة، أن يكون في آنٍ واحد موضوع علوم الروح وجذر هذه العلوم؟ وتذهب المسألة إلى ما هو أبعد من المشاحنة حول الحدود بين علوم الروح وبين علوم الطبيعة، بين الفهم وبين التفسير، إلى ما هو أبعد من ترقية علم النفس لجعله العلم المرجع للفلسفة. الرهان في القضية هو فهم التاريخانية، كما يوافق على ذلك الصديقان. ومن يورك يحتفظ المؤلف بتدخله المتعلِّق بنشر ديلتاي عام 1894 كتابه **فكرة علم نفسي وصفي وتحليلي**، وكذلك تمييزه بين الكينوني «Ontique» و«التاريخي».

يمكننا أن نشك في أن هذا الجزء المهتم بملاحظات يورك، وخصوصاً بمفرداته ـ الكينوني ضد التاريخي ـ يسهل عملية «تملك عمل ديلتاي». فالكينوني عند يورك ليس «الكينوني» بحسب هيدغر الذي يصبح زوجاً ثنائياً بطريقة فريدة مع الأنطولوجي. إن توضيح هذه النقطة لا يخدم سوى تضييع الخيوط والابتعاد عن المركز الحقيقي لفكر ديلتاي نفسه والذي هو العقدة القائمة بين الحياة وبين التاريخ.

لا يبني هيدغر تأويله الخاص به للتاريخانية على هذا الالتباس، بل يبنيه على النقض الذي يستشعره في نهاية تأمل حول «الترابط الأصلي [والمتأصل في

الانهمام] بين الموت والدَين والوعي». (المصدر السابق، ص 372)[46]. إن ما ينقص هو «النهاية» الأخرى أي «البداية» «الولادة»، وما بين الاثنين، الفترة التي يسميها هيدغر «التحدد» (Ausdehnung، المصدر السابق، ص 373). ويعترف هذا الأخير بأن ما بين الاثنين الذي لا يتوقف الـ Dasein عن الإقامة فيه «قد مرَّ غير ملحوظ في تحليل الوجود ـ الكلي». (المصدر نفسه). من اللافت أن هيدغر لا يبدأ المواجهة مع ديلتاي باستعمال تعبير «التاريخانية» الذي يشكِّل مع ذلك عنوان الفصل، ولكن مع موضوع «ترابط الحياة» الذي أعدنا سابقاً بناء سياقه النسقي. وفي بضعة أسطر يتخلص هيدغر من المفهوم الديلتي: من ناحية، إنه يحوله إلى سلسلة من المعيوشات التي تمرُّ «في الزمن»، وهذا ما يبعث بالمفهوم إلى المرحلة التالية من الاشتقاق، مرحلة الضمن زمانية؛ ومن ناحية ثانية، وهي الأخطر، فإن «الحكم المسبق الأنطولوجي» الذي يقود توصيف التسلسل موضوع البحث يضعه من دون أي تحفظ داخل كل «الآن»، داخل المنطقة الأنطولوجية «للوجود ـ تحت اليد، تحت التصرف»، وبهذا يضعه تحت سيطرة المفهوم المبتذل للزمان الذي يجر نحو الأسفل الديالكتيك الهابط للزمانية. ويعلن هيدغر أن من المستحيل القيام على هذا الأساس الناقص «بتحليل أنطولوجي أصيل لتحديد الـ Dasein بين الولادة وبين الموت» (المصدر السابق، ص 374). تقول الأطروحة عندها إن فكر الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت هو وحده الكفيل بأن يعطي ترسخاً أنطولوجياً إلى فكرة الفترة (التي لم يأخذها ديلتاي إطلاقاً بعين الاعتبار)، شرط احترام الشرط الإضافي، وهو أن تكون الولادة بدورها قد أُوِّلت على أنها «النهاية» الأخرى، المتساوقة مع النهاية بامتياز؛ ويمكن عندها القول إن الـ Dasein يوجد «ولادياً» كما

---

(46) تبدأ الفقرة 72 التي تفتتح مجمل التحاليل الموضوعة تحت عنوان «التاريخانية ـ التأرخاوية» في التعبير عن «توجس كبير»: «هل الكلي الخاص بالـ Dasein سمح حقاً لأن ينقل، من وجهة نظر وجوده ـ الكلي الأصلي، إلى المكتسب السابق للتحليل الوجوداني؟ مما لا شك فيه أنَّ من الممكن أنَّ يمتلك التساؤل المسبق الخاص بكلّية الـ Dasein تواطؤه [المحافظة على المعنى نفسه] الأنطولوجي الحقيقي؛ ومن الممكن لذلك من ناحية أخرى أن تكون المسألة نفسها قد وجدت، في ما يخص الوجود ـ من أجل ـ النهاية، الجواب الذي كانت تطالب به. لكن الموت مع ذلك ليس سوى نهاية الـ Dasein، أو كي نقول الأمر صورياً، إنه فقط إحدى النهايتين اللتين تحيطان بكلية الـ Dasein». (**الوجود والزمان**، مصدر سابق، ص 372 ـ 373).

نقول بأنه يوجد «موتياً». لكن ما الفترة إنْ لم تكن الانهمام؟ «بما هو انهمام، فإن الـ Dasein هو ما بين الاثنين» [الولادة والموت]. (المصدر السابق، ص 374).

لا يبدو أننا نشعر بغيابَ التفكير في الجسد الخاص الذي سمح بالإشارة إلى الولادة على أنها شرط الوجود القائم مسبقاً، وليس فقط كحدث للمولد، المتساوق خطأ مع الحدث الذي لم يقع بعدُ وهو الموت، كما نشعر به بشدة هنا.

وعلى الرغم من هذه الحدود الأولية فإن مفهوم التمدد، أو بالأصح التمطي، غني بتناغمات كفيلة بتغذية النقاش مع المؤرخ. وتعرض أمامنا ثلاثة مفاهيم: مفهوم التحرك الذي يتكلم عن التغيرية الكيفية والدينامية للوجود، ومفهوم الديمومة الذي يضع سمة زمنية على فكرة بقاء الذات (كان تحليل سابق قد تحقق منها على أنها تعيين آتٍ من «مَن الذي» الخاص بالـ Dasein)؛ أخيراً، مفهوم المصدر الذي يعيد بطريقة وجودانية تأويل التعبير المثقل بالسنين «حدثَ Geschehen» بأن ينقل التشديد على الناحية الزمانية الملتصقة بفكرة الامتداد. وهكذا يمتلئ المكان الذي بقي فارغاً على المستوى الأنطولوجي، ولم يشغله مفهوم ديلتاي عن ترابط الحياة. «إن مسألة ''ربط'' الـ Dasein هي القضية الأنطولوجية لمصدره. إن تحرير بِنية مصدره وشروط إمكانيته الزمانية والوجودانية تعني الحصول على فهم أنطولوجي للتاريخاوية». (المصدر السابق، ص 375).

إننا هنا أمام رد على ديلتاي وأمام أمر «يقرر موقع قضية التاريخ». (المصدر السابق، ص375). إن اللافت جداً هو أن هيدغر لا يواجه مباشرةً مهنة المؤرخ لكن ما يسميه «الناحية العلمية النظرية لقضية التاريخ». (المصدر نفسه). والأمر يتعلق بشكل جوهري بمحاولات تعود إلى التقليد الكانطي المحدث للتفكير في التاريخ، إما انطلاقاً من المكان الذي تمنحه إياه منهجيته داخل هيكلية المعارف، على طريقة سيمل وريكرت (Rickert) اللذين يسميهما هيدغر (المصدر نفسه)؛ وإما مباشرةً انطلاقاً من موضوعه، وهو الواقعة التاريخية. إن ما يعتبره هيدغر الظاهرة الأساسية للتاريخ أي تاريخية الوجود يجد نفسه وقد أُبعد إلى غير رجعة عن طريق أنصار كانطية محدثة مسيطرة: يتساءل هيدغر «كيف يستطيع التاريخ أن يصبح موضوعاً ممكناً للتاريخ؟» إن الجواب عن هذا السؤال لا يمكن أن يستخلص إلاّ «انطلاقاً من نمط وجود التاريخوي وتجذره في الزمانية». (المصدر نفسه). قلما يتقدم هيدغر في

الاتجاه الذي سنأخذه نحن. إن فكرة الاشتقاق، حين نأخذها بمعنى الدرجة الهابطة للأصالة، لا تثير سوى الانطلاق مما هو أقل أصالةً إلى ما هو أكثر أصالة. أما بالنسبة إلى إمكانية العلم التاريخي فقد اكتفى المؤلف بالتأكيد على أن التاريخ ـ العلم يتحرك ضمن الأنماط الموضوعية لنمط وجود «التاريخي». وهكذا تكون أمامنا سلسلة من علاقات التبعية علينا قراءتها بالعكس: موضوع التاريخ ـ التاريخي ـ التاريخانية ـ تجذره في الزمانية. ويعارض هيدغر بشكل جوهري بهذه العملية التراجعية كل محاولة للتفكير في موضوعية الواقعة التاريخية، في إطار نظرية للمعرفة.

لا يتردد هيدغر، من أجل بدء عملية العودة من الأصيل إلى غير الأصيل في أن ينطلق من الأبحاث التي جرت تحت عنوان **المفاهيم المبتذلة للتاريخ** (المصدر السابق، ص 376). إن المهم، انطلاقاً من هذه النقطة هو «عرض القضية الأنطولوجية للتاريخاوية». (المصدر نفسه). وهذه لا يمكن أن تكون سوى كشف ما سبق فكان موجوداً محجوباً في تزمين الزمانية «temporalisation de la temporalité» (المصدر نفسه). ويكرِّر هيدغر: «إن التأويل الوجوداني للتاريخ كعلم يهدف فقط إلى تحديد مصدره الأنطولوجي انطلاقاً من تاريخاوية الـ Dasein». (المصدر نفسه). بتعبير آخر: «إن هذا الموجود ليس "زمنياً" "لأنه في التاريخ" لكن على العكس من ذلك [. . .] إنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد تاريخاوياً إلاّ لأنه زماني في عمق وجوده». (المصدر نفسه).

غير أن علينا الاعتراف بأننا لم نقترب مما سميناه في هذا الكتاب عمل التاريخ والذي يضعه هيدغر في حساب «الـ Dasein الوقائعي» (المصدر نفسه)؛ إن أخذ عملية كتابة التاريخ بعين الاعتبار قد أبعدت إلى المرحلة التالية لعملية الاشتقاق، وهي مرحلة الضمن زمانية. وبالفعل كيف يمكننا أن نعمل تاريخاً من دون تقويم (روزنامة)، ومن دون ساعة[47]؟ إنه القبول أن المصير الحقيقي للتاريخ لا يتقرر على مستوى التاريخانية لكن على مستوى الضمن ـ زمانية. على مستوى

(47) إنَّ المستهدف هنا هو ما دعوته في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، «الزمان الثالث التاريخي»، زمن الأثر الباقي، زمن الأجيال والروابط الكبرى بين الزمن الكوني وبين الزمن الفينومينولوجي.

التاريخانية لا يطال النقاش إلاً التفكير من الدرجة الثانية حول الإبستيمولوجيا كما اعتبرناها في الفصل السابق فلسفة نقدية للتاريخ. إن الاستباق بالقوة للمرحلة التالية لاشتقاق أنماط التزمين يثير ملاحظة محرجة: «لكن لما كان الزمان بوصفه ضمن ـ زمانية ''يأتي'' كذلك من زمانية الـ Dasein، لذا فإن التاريخاوية والضمن ـ زمانية يُبديان أصلاً مشتركاً. بالتالي فإن التوضيح المبتذل للطابع الزماني للتاريخ يحتفظ بحقه في الحدود التي هي حدوده». (المصدر السابق، ص 377). هناك إذن تنافس واضح بين الاشتقاق ـ المسمى قبل بضعة أسطر «استنباطاً» وبين الأصل ـ المشترك[48].

2. التاريخانية وكتابة التاريخ

أودُّ أن أعود بعد هذه اللحظة من التوقف والتردد، إلى سبر محاولة الحوار النقدي بين الفلسفة وبين التاريخ التي كنت قد بدأتها في نهاية القسم الأول من هذا الفصل وقطعتها عند موضوع كتابة التاريخ بوصفها قبراً. أودُّ هنا أن أَجرَّ الفيلسوف نحو ورشة عمل المؤرخ. ويقترح هيدغر الأمر عينه حين يفتتح النقاش حول وضع التاريخ ـ العلم بتأمل عن المعاني المبهمة لكلمة «تاريخ» حيث لا توجد بعدُ التحديدات التاريخية للمفهوم. (الفقرة 73). وهو يعدُّ أربعة مفاهيم دارجة للتعبير ويتناولها كلها: الماضي بوصفه غير متوفر، والماضي بوصفه ما زال يفعل فعله، والتاريخ بوصفه مجموع الأشياء المنقولة إلينا، ثم سلطة التقليد. ونحن نجد في ظنه، تحت هذه الصور ما يحدث، ما يقع، ما يأتي منه غير أنه مقنَّع بمظهر الحدث الظاهر والمبَلَّغ. هنا قول معيَّن يختص بالمؤرخ بمعنى بنَّاء جداً: ما سبق فكان

(48) يشدِّد جان غريش في هذا الصدد على «خلط التواضع مع الادعاء الذي يتضمنه هذا التحديد للمهمة». ثم يضيف: هل يكفي هذا لإنصاف هذه الميادين [علوم الإنسان] أو علينا أن نتفحص إمكانية وجود تحديد أكثر إيجابية للصلة بين أنطولوجيا التاريخاوية ونوع من إبستيمولوجيا العلوم التاريخية؟» (**الأنطولوجيا والزمانية**، مصدر سابق، ص 357 ـ 358). هذا الاقتراح هو الذي سأعالجه في الصفحات التالية تمشياً مع خط ملاحظاتي في كتابي **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، حيث تكلمت عن «إغناء» الأصلي بالمضيق. أو عن «اشتقاق مجدد» للأول وللآخر. (المصدر السابق، ص 108 ـ 109). [ص 85 ـ 87 في الترجمة العربية].

يتغلب على ما مضى ولم يعد المتميِّز بعدم قدرتنا على أن نطاله في استهدافنا للماضي. لقد كنا نحن أنفسنا مرات عديدة إلى جانب هذا الديالكتيك بين «ما سبق فكان» و «ما لم يعد» وانغراسه في اللغة العادية والتجربة الذاكرية، قبل أن يتناوله علم كتابة التاريخ في مرحلته التمثيلية. ويلقي هيدغر على هذا الديالكتيك نظرةً ثاقبةً بمناسبة التفكير النقدي المتعلِّق بمفهوم الأثر الباقي للأطلال، والخرائب القديمة أغراض المتحف. وبعد أن يقيم تصنيفه المقولي للموجودات التي يوزعها بين الوجودانيات (من مثل الانهمام والقلق، والذاتية. . .) والموجودات ثم التي «تحت أيدينا» أو «تحت تصرفنا» (لنقل الأشياء المعطاة والتي يمكننا التصرف بها)، يلاحظ أن ما نجمعه تحت فكرة الأثر لا يحمل أي علامة من الماضي، إنْ لم نكن نستطيع أن نُلحق هذه المؤشرات بمحيط معيَّن الذي حين يختفي يأخذ منه ما كانه. وإنْ كنا نستطيع أن نقول عن بعض الأشياء إنها تأتي من الماضي فذلك لأن الـ Dasein يحمل في داخله آثار مصدره بصورة دَين وإرث: «من الواضح أن الـ Dasein لا يستطيع أبداً أن يمضي، وذلك ليس لأنه لا يفنى، بل لأنه لا يستطيع جوهرياً على الاطلاق أن يكون ـ تحت التصرف، لكن إنْ كان قائماً فهو يوجد». (المصدر السابق، ص 380). هناك حوار مع المؤرخ يمكن أن يعقد في هذه النقطة: إن مساهمة الفيلسوف تقوم هنا في النقد الموجَّه ضد معالجة للماضي بتعابير الأداة والآلات. وينتج الحد الأقصى لهذا النقد بسبب الكسر الحاصل بين أنماط الوجود للكائن الموجود وبين الشيء المعطى والقابل للتصرف، وهذا الكسر تكرره عملية كتابة التاريخ على أساس الفعل الذاكري. غير أننا ذهبنا بإبستيمولوجيا كتابة التاريخ حتى لغز تمثيل الماضي الذي كان من خلال غياب الماضي الذي لم يعد. وخلف لغز التمثيل يتبدى لغز التمثُّل (التصور) الأيقوني للماضي في فعل الذاكرة. والحال أن هيدغر لا يفرد أي مكان للذاكرة ولا لأفضل ما فيها، وهو عمل التعرف والتحقق الذي أولاه برغسون كل الانتباه الذي يستحقه، كما سنبرهن على ذلك بالتفصيل في الفصل التالي. غير أن من الممكن القول إن ديالكتيك حضور الغياب، الذي صيغ منذ الإشكالية اليونانية للأيقونة (الصورة)، يمكن أن يواجه التحليل الهيدغري للأثر الباقي. ألم يخفض هيدغر سريعاً من طابع غياب الماضي المندثر بجعله أمراً تحت التصرف غير متوفر؟ في العملية عينها أليس هناك هروب من كل الصعوبات المرتبطة

بتمثيل كل ما لم يعد موجوداً لكنه كان مرة؟ وبدل ذلك يقدم هيدغر بالطبع الفكرة القوية بخضوع كل التاريخي الحاصل ضمن العالم للتاريخي الأولي الذي هو نحن بما نحن كائنات الانهمام. بل إنه يذهب إلى حد أن يشيد حول «تاريخاوية» الـ Dasein وهي تاريخاوية أولى، «تاريخاوية» ثانية هي تاريخاوية «تاريخ العالم»: «الأداة والآلة والصنعة، الخاصة بالكتب مثلاً، لها مصيرها»، الصروح والمؤسسات لها تاريخها. غير أن الطبيعة هي كذلك تاريخاوية. بالطبع إنها ليست كذلك بالضبط حين نتكلم عن «التاريخ الطبيعي» إلاَّ أنها بالتأكيد كذلك بما هي مشهد، أرض للإقامة والاستغلال، كميدان للمعركة أو موقع للعبادة. هذا الموجود ضمن العالم هو بما هو كذلك تاريخوي، وتاريخه لا يمثِّل إطاراً «خارجياً» يصاحب فقط وبكل بساطة التاريخ «الداخلي» للنفس. إننا نسمِّي هذا الكائن، «العالم التاريخوي». (مصدر سابق، ص 388 ـ 389).

غير أن تفكك نمطَي الوجود ـ من جهة نمط الوجوداني، ومن جهة أخرى نمط المتوفر تحت اليد ـ يمنعنا من دفع حركة الاشتقاق إلى النقطة التي نتحقق فيها من الصحة الكاملة لظاهرة الأثر الباقي. إن إشكالية التمثيل، على الصعيد التاريخي، كذلك إشكالية التمثُّل (التصور) الأيقوني، على الصعيد الذاكري، تبدوان لي على أنهما كفيلتان باجتياز هذا الانفصال الأنطولوجي. إن مفهوم الأطلال الموسع إلى مفهوم الأثر يمكن عندها أن يزودنا بالفرصة لمناقشة تأخذ بعين الاعتبار البُعد الصدقي véritative للفعل الذاكري ولفعل كتابة التاريخ. وفي غياب هذه المواجهة فإن هيدغر لا يعوِّض الإدخال الملحاح لتبعية التاريخانية للزمانية الأساسية[49]، إلاَّ عن طريق استدعاء السمات الناتجة عن خضوع الوجود التاريخي بالنسبة إلى العالم، وذلك ضمن خطوط المفاهيم التي سبق وحللناها، والخاصة بالإرث والتراث والنقل بين الأجيال، والتي يُكملها مفهوم الوجود المشترك مع الآخرين. وهكذا يتكلم هيدغر عن القَدَر destin والمصير destinée، وذلك حين

(49) «من هنا فإنَّ تأويل تاريخاوية الـ Dasein تتبدى على أنها ليست في العمق سوى سيرورة أكثر تجسيداً للزمانية». (**الوجود والزمان**، مصدر سابق، ص 382). ثم بعد ذلك نقرأ: «الوجود الأصيل من أجل الموت، أي تناهية الزمانية، هي الأساس المتراجع لتاريخاوية الـ Dasein». (المصدر نفسه، ص 386).

يستفيد من بعض السجع بين الكلمات الألمانية Geschichte (التاريخ) و Schicksal (القَدَر) و Geschick (المصير). وبهذا الصدد فمن الممكن لنا أن نقلق من تحميل الكلمات معاني بطولية اقتضتها الانهمامية المجسدة في هذا الموقع بالذات[50].

أُفَضِّل أن أتابع بحثي حول نقاط انطلاق نقاش بناء ملتزماً نص هيدغر. إني أُبقي تعبيرين دالَّين: تعبيراً مستعاداً من ديلتاي هو تعاقب الأجيال، وتعبيراً جاء من كيركِغارد، التكرار. كل واحد منهما كفيل بأن يلعب دور الرابط بين أنطولوجيا الوجود التاريخي وإبستيمولوجيا عملية كتابة التاريخ.

إن مفهوم الجيل هو بالتأكيد واحد من المفاهيم التي تسمح بطريقة هي الأفضل في أن نعطي كثافة مجسدة إلى المفهوم الأعم وهو مفهوم النقل بل حتى الإرث (التراث). لكن حتى هنا أيضاً تنقصنا اللمسة الحسية الشهوانية التي كان من الممكن لمفهوم الولادة أن يحتضنها. وعلى هذه القاعدة الصلبة كان من الممكن قيام كل رمزية البنوَّة وكل الجهاز القضائي المرتبط بفكرة النسب والأصل، هذا الجهاز الذي يتأسس عليه الكائن الحي: يقول بيير لوجندر (Pierre Legendre)[51]، منذ البداية «علينا أن نتذكر أن المؤسسات هي ظاهرة من ظواهر الحياة»، **الموضوع الذي لا يُقدَّر بثمن لنقل الارث**، ص 9). ومن أجل هذا علينا أن نتذكر أن علينا أن نعرِّف الإنسانية بأنها الكائن الحي المتكلم (الناطق)، وهذا ما يجعل من النسب والأصل généalogie بِنية لا تختزل إلى وظائف الإنجاب. ما كان ديلتاي ليتنكر، سائراً بذلك مع خط مفهومه «ترابط الحياة» للتأكيد أن «الحياة لا تحيا، وأن تأسيس الكائن الحي هو مهمة بشرية»: «إن صنع الصلة المؤسسة، هو صنع النسابة التي تجعلنا نُمسك بحبل الحياة». (المصدر نفسه، ص 10). إن عالم الاجتماع ورجل القانون والمحلل النفسي ليسوا الوحيدين المهتمين «بدراسة مبدأ النسابة في الغرب»، فالمؤرخ مهتم كذلك بما أنه يقول مع برنار لوبوتي إن المُرجع إليه في التاريخ هو تشكيل العلاقة الاجتماعية منظوراً إليها في كل أبعادها، في نقطة ترابط

(50) **الزمان والسرد**، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 116 وما يليها. [ص 94 وما يليها في الترجمة العربية]. جان غريش، **الأنطولوجيا والزمانية**، مصدر سابق، ص 369 ـ 374.

(51) بيير لوجندر، **الموضوع الذي لا يُقدَّر بثمن لنقل الإرث. مقالة عن مبدأ النسابة في الغرب**، باريس، فايار، 1985.

الممارسات والتصورات (التمثُّلات). التاريخ أيضاً هو علم الكائن الحي المتكلم (الناطق)؛ إن المعيارية القانونية التي تنظم حقل النسابة ليست فقط أحد مواضيعه، بل وحتى موضوعه «الجديد»، بل هي مسلَّمة مرتبطة بوضع موضوعها، وبهذا المعنى هي مسلمة وجودانية: إن التاريخ لا يلتقي إلاَّ بكائنات حية في طور التأسيس. إن النسابة هي المؤسسة التي تجعل الحياة تصبح بشرية. وبهذا المعنى هي أحد عناصر التمثيل الذي يشكِّل القصدية التاريخوية.

إن موضوعة التكرار التي ذكَّرنا بأن أصلها من عند كيركغارد، هي بدورها ذات نفع كبير بالنسبة إلى التأسيس الأنطولوجي لمشروع كتابة التاريخ برمته: «إن القرار الذي يرجع نحو الذات، الذي يسلِّم نفسه، يصبح عندها تكرار إمكانية وجود منقولة» (**الوجود والزمان**، ص 385). هنا أيضاً التشديد الذي يقيمه هيدغر يتناول العودة إلى أساس أعمق: «إن التكرار الأصيل لإمكانية وجود ماضٍ يجعل أن الـ Dasein يختار بنفسه أبطاله، ويتأسس وجودانياً في القرار الاستباقي، لأن فيه فقط يُختار الاختيار الذي يجعلنا أحراراً لمتابعة المعركة وللأمانة والولاء للمكرر». (المصدر نفسه). يمكننا أن نعتبر أن الفكر المعروض هنا في خطوطه العريضة يفتح حقلاً أوسع من «اختيار أبطاله»، وهو تعبير مستغرب إذ إننا نعرف مصيره المقلق في عصر التحقيق «التاريخي» لفلسفة «كرسي الأستاذية». أما بالنسبة إلينا فإن ما هو واعد أكثر بكثير جداً من ذلك هو التأكيد القائل إن التكرار ليس الترميم بعد خراب ولا إعادة التحقيق بل هو «الإنجاز من جديد». الأمر يتعلَّق هنا بتذكر، وبإجابة وردٍّ بل حتى برفض للتراث والتقاليد. إن القوة الخلاقة للتكرار تكمن بأكملها في هذه المقدرة على إعادة فتح الماضي على المستقبل.

حين نفهم التكرار بهذه الطريقة يمكننا أن نعتبره تأسيساً جديداً أنطولوجياً لعملية كتابة التاريخ، بعد إدراكها في خط قصديتها الأعمق. بل وأكثر من ذلك، فالتكرار يسمح لنا أن نُكمل وأن نُغني التأمل الذي اقترحناه أعلاه تحت عنوان **الموت في التاريخ**. وقد قادنا هذا إلى عملية القبر التي بواسطتها يفسح المؤرخ مكاناً للأحياء وهو يعطي مكاناً للأموات. إن التأمل في التكرار يسمح بخطوة إلى الأمام تحت شعار الفكرة القائلة إن أموات الزمن السابق كانوا أحياء وإن التاريخ، بطريقة معيَّنة، يقترب من هذا الـ «سبق ـ فكانوا» الحي والخاص بهم. إن أموات

اليوم هم أحياء الأمس الذين مارسوا العمل وعانوا وتألموا.

كيف يمكن للمؤرخ أن يقوم بهذه الخطوة الإضافية، من بعد عملية الدفن في الضريح، وهو إنسان الاستعادة؟

يمكننا وضع محاولة الإجابة تحت رعاية مزدوجة، رعاية جول ميشليه ورعاية كولينغوود.

يظل جول ميشليه المؤرخ الرؤيوي الذي، بعد أن شاهد فرنسا، شاء أن يعطيها تاريخاً؛ غير أن تاريخ فرنسا هو تاريخ كائن نشط وحي. ولقد استطاع أن يُعلن: «قبلي لم يرها أحد في الوحدة الحية للأحداث الطبيعية والجغرافية التي كوَّنتها. وأنا أول من رآها بوصفها روحاً وشخصاً [...] ومن أجل العثور من جديد على الحياة التاريخية علينا أن نتبعها بصبر في كل دروبها، وكل أشكالها، وكل عناصرها. غير أنه يجب كذلك في عملية هوى أكبر إعادة صنع واستعادة للعبة كل هذه الأمور، وللعمل المتبادل لهذه القوى الحية في حركة ضخمة تصبح الحياة عينها». يأتي فجأةً هنا موضوع القيامة بين الأموات: «ما كان أعقد من كل ذلك وأكثر مدعاةً للفزع هو قضيتي التاريخية كبعثٍ للحياة بتمامها، ليس بمساحاتها بل بأجهزتها العضوية الداخلية والعميقة. لم يفكر في ذلك أي عاقل. ومن حسن الحظ أنني لم أكن كذلك». (مقدمة عام 1869 لكتاب **تاريخ فرنسا**).

بعد نصف قرن نجد صدىً لميشليه عند كولينغوود مع موضوع متقشف هو موضوع إعادة تحقيق أو تفعيل reenactment الماضي في الحاضر[52]. وبحسب هذا المفهوم تبدو عملية كتابة التاريخ وكأنها عملية نزع التماسف (إلغاء المسافة) ـ عملية التماهي مع ما كان سابقاً. لكن ذلك على حساب الابتعاد خارج الحدث المادي، وجهه «الداخلي» الذي يمكن تسميته الفكر. في نهاية إعادة تشكيل يستدعي الخيال التاريخي يمكننا اعتبار فكر المؤرخ أنه طريقة لإعادة التفكير في ما

(52) كولينغوود، **فكرة التاريخ**، نشره بعد وفاة مؤلفه ت. م. كنوكس عام 1946، (مطبوعات كاريندون، مطبوعات جامعة أكسفورد، 1956)، وكان ذلك على أساس المحاضرات المكتوبة في أكسفورد عام 1936 بعد تعيين كولينغوود أستاذاً لكرسي الفلسفة والميتافيزيقا، والتي راجعها المؤلف جزئياً عام 1940.

قد فُكِّر فيه ذات مرة. بمعنى ما يعلن كولينغوود عن هيدغر: «إن الماضي في سيرورة طبيعية هو ماض عفا عليه الدهر ومات». (**فكرة التاريخ**، ص 225). والحال ففي الطبيعة تموت اللحظات وتُستبدل بغيرها. في المقابل، فإن حدثاً بعينه معروفاً تاريخياً «يبرز في الحاضر». (المصدر نفسه). إن بقاءَه حياً هو بعينه فعل تحقيقه في الفكر. هذا التصور التماهوي ينقصه، كما هو واضح، لحظة الغيرية التي تتضمنها فكرة «التكرار»، وبشكل أكثر جذرية فهو يستند إلى التفرقة على صعيد الحدث بين وقوعه وبين دلالته. والحالة هذه، فإن هذا الانتماء المشترك عينه هو الذي يستقبله التكرار.

من الممكن أن نعطي التصور الغنائي الشاعري «للقيامة» حقه وكذلك للتصور «المثالي» «للتفعيل والتحقيق» بأن نضع تحت شارة فكرة التكرار «تذكُّر» أُفق التوقع والأمل الذي كان عند أناس الزمن الغابر. في هذا الصدد، فإن الطابع الاستعادي للتاريخ لا يمكن أن يشكِّل له حبساً داخل الحتمية. سيكون هذا هو الحال إن نحن تبنينا الرأي القائل إن الماضي لم يمكن بعدُ أن يهدم ما سبق أن عُمل ولا أن نفعل بطريقة تجعل ما حدث ألاَّ يكون. بحسب هذا الرأي، وحده المستقبل قد يكون غير مُؤكَّد وبالتالي مَفْتوحاً وغير محدَّد. وبالمقابل، فإن معنى ما حدث لا يتجمد مرةً واحدة وإلى الأبد، أضف إلى ذلك أن أحداث الماضي يمكن أن تُسرد وأن تُؤَوَّل بطريقة مختلفة، كذلك فإن الشحنة الأخلاقية بالنسبة إلى دَيننا نحو الماضي يمكن أن تزداد أو أن تُخفف كثيراً. سنتحدث طويلاً عن هذا في خاتمة هذا الكتاب المكرَّسة للغفران. غير أنه يمكننا منذ الآن أن نتقدم بعيداً في هذا الاتجاه من أجل توسيع مفهوم الدَين وتعميقه إلى ما هو أبعد من الشعور بالذنب، كما يقترحه هيدغر: إلى فكرة الدَين ينتمي طابع «الشحنة» و «النقل» و «العبء»، حيث نعثر من جديد على موضوع الإرث والتراث والانتقال وقد أُزيلت عنه فكرة الخطيئة الأخلاقية. بالطبع فإن فكرة الدَين ليست مجرد لازمة لفكرة الأثر: يتطلب الأثر العودة إلى الوراء؛ إنه مجرد إحالة إلى ماضي الماضي؛ إنه يدل، إنه لا يلزم. وبما أن الدَين يلزم لذا فإنه لا ينتهي في فكرة العبء: إنه يربط الوجود المتأثر بالماضي بالقدرة ـ على الوجود المتوجهة نحو المستقبل. وفي قاموس كوزويليك فإنه يربط فضاء التجربة بأفق الانتظار والتوقع.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نتكلم عن صدمة إرجاعية للمستقبل على

الماضي داخل وجهة النظر الاستعادية للتاريخ. لقد أُعطي المؤرخ أن يقدر على أن ينتقل بخياله إلى أي لحظة كانت من الماضي كما لو كانت من الحاضر، بالتالي كما سبق فكانت معاشة من قِبل أُناس الزمن الغابر بوصفها حاضر ماضيهم وحاضر مستقبلهم، كي نستعين ثانية بصيغ أغسطين. رجال الماضي كانوا مثلنا أشخاصاً فاعلين أصحاب مبادرة وأصحاب استعادة واستباق. إن التداعيات الإبستيمولوجية لمثل هذا الاعتبار لا تحصى. إن معرفتنا بأن رجال الماضي قد صاغوا الآمال والتوقعات والرغبات والمخاوف والمشاريع، يعني أن نكسر الحتمية déterminisme التاريخية بأن نُدخل من جديد استعادياً عنصر العرضية contingence في التاريخ.

إننا نلتقي هنا بالموضوع الملحاح عند ريمون آرون في كتابه **مدخل إلى فلسفة التاريخ** (1937)، وهو صراعه ضد «الوهم الاستعادي للقدر». (ص 187). وهو يدخل هذا الموضوع مع لجوء المؤرخ إلى إقامة إنشاءات غير واقعية، ومن هناك التقى بمفهوم فيبر «التبعة السببية الفريدة». غير أنه قد توسع في هذا الموضوع بعينه بتأملٍ حول الصلة بين العرضية وبين الضرورة في السببية التاريخية: «إننا نعني هنا بكلمة عرضية في آنٍ واحد إمكانية تصور الحدث الآخر، واستحالة استنتاج الحدث من مجمل الوضع السابق». (**المدخل**... ص 223). هذا الاعتبار العام حول السببية التاريخية هو الذي يجعلنا نميل إلى أن نربط رد الفعل ضد الوهم الاستعادي للقدر بتصور شمولي للتاريخ المعرف بأنه «المجهود من أجل الانبعاث، أو بتعبير أدق من أجل الذهاب إلى لحظة وقوع الفعل، من أجل أن يصبح الدارس المعاصر للفاعل». (المصدر السابق، ص 234).

إن تاريخ المؤرخين غير محكوم عليه إذن بالتاريخانية غير الأصيلة التي يعلن هيدغر أنها «عمياء أمام الإمكانيات» (**الوجود والزمان**، ص 391)، كما سيكون الحال مع كتابة للتاريخ مغلقة تماماً على وضع شبيه بوضع المتحف. وتحوي كتابة التاريخ كذلك الماضي بوصفه «عودة» الإمكانيات الغائرة.

إن فكرة «التكرار» حين نفهمها بحسب كلمة هيدغر على أنها «قوة» الممكن (المصدر السابق، ص 395) تصبح أفضل ما يعبِّر عن التلاقي عند الحد الأقصى بين الخطاب حول التاريخانية وبين خطاب التاريخ. وأودُّ أن أُنهي هذا القسم بهذه الفكرة معطياً إياها المقدرة الإضافية التي يعطيها إياها ما يدعوه هيدغر المرور عبر

«تاريخ النقل» أي كثافة السيرورات التأويلية الواقعة بين التمثُّل الحاضر وبين ما سبق وكان في الماضي «المتكرر»[53]. وعلى موضوع التكرار يتقاطع الجزء الثاني والجزء الثالث من هذا الكتاب.

III ـ الوجود في الزمان

1. على درب غير الأصيل

يشير التعبير «ضمن زمانية» في كتاب **الوجود والزمان** (الجزء الثاني، الفصل 6) إلى النمط الثالث من التزمين. وفي الواقع، فإن تاريخ المؤرخين كما يعمل به وقائعياً، يُنسب إلى هذا المستوى. وبالفعل، فإن الأحداث تقع «في» الزمان. إن الإقرار «بالوجود في» قد يحصل مع كل شرعيته الأنطولوجية منذ الجزء الأول من الكتاب. إن «الوجود ـ في ـ الزمان» هو الطريقة الزمنية «للوجود في ـ العالم»، وبحسب هذه الصورة فإن الانهمام، هذه البِنية الأساسية للوجود الذي هو نحن، يتبدى كانشغال. الوجود ـ في يعني عندها الوجود ـ عند ـ عند أشياء العالم. إن طريقة «الحساب مع الزمان»، التي تختصر كل صلاتنا بالزمان على هذا المستوى، تعبِّر بشكل أساسي عن الطريقة الزمانية للوجود ـ في ـ العالم. وتحت تأثير عملية تسوية ينجذب الوجود ـ في ـ الزمان إلى جهة المفهوم المبتذل العادي للزمن كمتتالية من اللحظات المنفصلة الجاهزة للحساب العددي. ما يهم إذن هو بقاء المرء متنبِّهاً للسمات الإيجابية لهذه العلاقة بالزمن التي تعود أيضاً إلى أنطولوجيا

---

(53) يقارب جان غريش بحق (**«الأنطولوجيا والزمانية»**، (مصدر سابق، ص 374) بين ما يدعوه هيدغر هنا «تاريخ النقل» وبين ما يسميه غادامير «تاريخ العمل»: إذ يعلِّق غادامير قائلاً: «إنه واقعة لا ترتبط فقط بالظاهرة التاريخية أو بالعمل المنقول لكن كذلك بموضوعات ثانية ولعملها في التاريخ الذي يحوي كذلك في نهاية الأمر تاريخ البحث». (**«الحقيقة والمنهج»**، مصدر سابق، ص 322). هذا المقطع الهام من كتاب **«الحقيقة والمنهج»** يجب ألاَّ يُعزل عن المقطع الذي يسبقه والذي يعالج الدلالة التأويلية «للمسافة التاريخية» (المصدر نفسه، ص 312 وما يليها): وعلينا ألاَّ نفهم هذه الأخيرة وكأنها فضاء فارغ، انفصال، بل على أنها فضاء منتج للفهم، وشيءٌ قائم بين اثنين تقفله الحلقة التأويلية التي يشكِّلها معاً التأويل وما هو مقابله. إنَّ المسافة الزمنية حين نفهمها بهذه الطريقة هي شرط «تاريخ العمل».

الوجود التاريخي. وفي هذا الصدد، فإن اللغة العادية تشكِّل مرشداً جيداً، فهي تقول طرقنا المتعددة للتعليل الحسابي مع الزمن: عندي وقت، يأخذ وقته، يعطي وقته، إلخ[54]. إن مهمة المُؤَوِّل هنا، بحسب هيدغر، هي في إظهار التضمينات الوجودانية المضمرة لهذه التعابير. وهي تقبل أن تتجمع حول الانشغال الذي يضعنا في تبعية الأشياء والتي نعيش «إلى جانبها» في الحاضر الحي. وهكذا فإن الانشغال يجذب إلى مركز التحليل، الإرجاع إلى الحاضر، بالطريقة عينها التي يفرض فيها الوجود ـ من ـ أجل ـ الموت الإرجاع إلى المستقبل، والتاريخانية الإرجاع إلى الماضي. وفي هذه النقطة فإن تحاليل أغسطين وهوسيرل التي تنظم الزمان حول لحظة الحاضر تجد كل ملاءمتها لموضوعها. إن الانشغال يؤيد هذه الأولوية. إن خطاب الانشغال هو أولاً خطاب مركَّز على الحاضر الحي. وفي قلب الجهاز اللغوي يترأس التعبير «الآن وقد. . .» وانطلاقاً منه تقبل كل الأحداث أن تؤرخ. كذلك فعلينا إبراز إمكانية التأرخة في إلصاق تاريخ date في تعاقبية تحدد عملية «التعامل مع الزمن» عن طريق «حساب» يقوم على الفترات المقيسة. وبدورها، فإن التأرخة بوصفها مقدرة الزمان على أن يكون عدداً تستدعي فكرة تمطي الزمان، الصورة الحسية لما أسميناه أعلاه التمدد. تضاف إلى ذلك سمة تشير إلى حصة الوجود المشترك في طريقة التعامل مع حساب الزمن: إنها الإعلان أو الدعاية، الطابع العام للتأرخة وللتمطي. إن حساب الزمن الفلكي والزمن التقويمي يطعم على هذه التقطيعات لزمن الانشغال. وقبل التكميم quantification هناك القياسات الإيقاعية للنهار والليل، للراحة والنوم، للعمل وللعيد. ويمكننا الحديث بالنسبة لها عن «زمن منشغل». (**الوجود والزمان**، ص 414). اللمسة الأخيرة للتحليل الوجوداني: هناك زمن يمكن أن يقال له مناسباً، وآخر غير مناسب؛ وهناك زمن للعمل وزمن للامتناع عن العمل[55]. إن «الدلالية» هي التعبير

---

(54) في كتابي **الذات عينها كآخر**، مصدر سابق، أُشدِّد على غنى معنى الاستعارة «الحساب» التي نجدها في العديد من اللغات في أساس فكرة التبعة أو تقديم حساب (accountability في الإنكليزية و Rechnengsfähigkeit في الألمانية).

(55) يستشهد جان غريش بآيات توراتية من «سِفر الجامعة»: «لكل أمر أوان ولكل شيء تحت السماء وقت. للولادة وقت وللموت وقت. للغرس وقت ولقلع المغروس وقت. . . («الجامعة» 1، 3 ـ 8). وفي هذه النقطة بالذات يفتتح غريش (**الأنطولوجيا والزمانية**، =

الاستعادي الأنسب لهذه الحلقة من التحديدات للوجود في الزمن. غير أنها تظل تدور حول «الآن، والقول الآن» (المصدر السابق، ص 416) يختصر وحتى ضمنياً، خطاب الانشغال.

إن قوة مثل هذا التحليل تأتي من عدم انغلاقه في تعارضات متأتية من المدارس الفلسفية المختلفة من قِبل التعارض بين الذاتي وبين الموضوعي. فلقد قال إن زمن العالم هو «أكثر موضوعية من كل موضوع محتمل» و «أكثر ذاتية من كل ذات فاعلة محتملة». (المصدر السابق، ص 419).

2. الوجود ـ في ـ الزمن وديالكتيك الذاكرة والتاريخ[56]

ليس هناك كلام إلاّ مرَّة واحدة عن التاريخ في الفصل حول الضمن ـ زماني في كتاب **الوجود والزمان** في الأسطر المكرَّسة للتقديم. وما يهم هيدغر هو هشاشة هذا النمط الزمني بسبب التسوية التي مارسها عليه المفهوم المبتذل العادي للزمن.

= مصدر سابق، ص 394 ـ 402) مناقشة لا يمكن أن تترك المؤرخ بلا مبالاة: هل يفتتح التعبير عن الزمن المشترك أو الزمن العام خياراً بين تأويلين، يشدِّد الأول على غيرية الآخر، على طريقة ليفيناس في كتاب «**الزمان والآخر**». ويشدد الثاني على الصلة بالخارجانية الفضائية، بمناسبة «الأماكن» التي نسمِّيها في الوقت عينه الذي نسمِّي فيه التواريخ؟ هل علينا أن نختار بين هاتين القراءتين. ما قلناه أعلاه، والمتوافق مع إ. كاسي، حول الوجه «العالمي» للذاكرة (الجزء الأول، الفصل 1) يؤيد المعنى الثاني؛ من جهة أخرى، فإنَّ ما قلناه حول النسبة الثلاثية للذاكرة، النسبة إلى الذات عينها والنسبة إلى الأقربين ثم إلى البعيدين (الجزء الأول، الفصل 3) يؤيد المعنى الأول، وذلك لصالح إعادة توزيع للزمن على مجمل مجموع هيئات التوزيع: الخاص والأقربين والبعيدين.

(56) لقد خطرت في بال فرنسوا دوس الفكرة الجيدة بأن ينهي التحقيق الخاص بكتابه **التاريخ**، مصدر سابق، حول الحوار بين التاريخ وبين الذاكرة (**تاريخ اجتماعي للذاكرة**، ص169 ـ 193). يأخذ المسار السادس الذي يقترحه المؤلف انطلاقته من «الرواية الوطنية» (ص 169 وما يليها)، ويبلغ مع برغسون قمة «التمييز بين ذاكرتين»، ويلج مع هالبفاكس إلى عهد «الفصل بين «التاريخ/الذاكرة»، كي يصل إلى الأشكال المتنوعة للتشاكل المتبادل للهيئتين الكبيرتين للاستعادة. وعندها فإنَّ الكلمة الاخيرة تلقيها هيئة المستقبل: من أفق التوقع والانتظار تنبثق الدعوة «لإعادة زيادة مناطق الظل» والتخلي عن التكرار والاجترار لصالح الإبداع، أي باختصار القيام بوضع الذاكرة والتاريخ مع كوزويليك تحت رعاية «مستقبل الماضي».

كل الجهد ينصب بالتالي على المحافظة على علاقات هذا النمط الزماني بالتاريخانية، ومن ورائها، بالزمانية الأساسية للوجود ـ من ـ أجل الموت. وإني أقترح مع ذلك أن أتابع على هذا المستوى الحوار بين الفيلسوف وبين المؤرخ. وبمعنى ما، فإن ما يحمل هيدغر على الكلام منذ البداية عن «عدم تمام التحليل الزمني السابق للـ Dasein» (المصدر السابق، ص 404)، هو الحرص على إرجاع الحق بالضبط «للتفسير «الكياني ـ الزماني» الوقائعي التاريخي» (المصدر نفسه). إني أفضل هنا كلمة وقائعي factuel بالفرنسية على كلمة factice (الاصطناعي)، فكلمة «وقائعي» تستهدف هنا بالتحديد الممارسة الفعلية للتاريخ، لمَّا كانت مثلها مثل علوم الطبيعة، تلجأ إلى «عامل الوقت». إن مهنة المؤرخ هي موضع التساؤل هنا. إن تفكيراً جديداً حول هذه المهنة يستحق أن نقوم به تحت قيادة التحليل الوجوداني لهذه الكيفية الزمانية المُدرَكة في لحظة التردد حيث يكون فعل «الحساب والتعامل مع الزمن [الوقت]» لم يؤخذ بعدُ في «الحسبان».

إن الإرجاع الأساسي إلى الانشغال يمكن أن يُستخدم كنقطة بداية لهذا البحث مع المؤرخ. فبحسب التوجه العام لكتابة التاريخ الذي أوليناه تفضيلنا فإن المرجع الأخير لخطاب المؤرخ هو العمل الاجتماعي في قدرته على إنتاج الصلة الاجتماعية والهويات. وبهذا يبرز في المقدِّمة. فاعلون قادرون على أخذ المبادرة والتوجيه في ظروف مضطربة كردٍّ على قيود ومعايير ومؤسسات. إن الاهتمام الذي حظيت به ظواهر المقاييس قد قوَّت هذه الأولية المعطاة إلى الممارسة الجماعية على الصعيد المزدوج للسلوكيات والتصورات (التمثُّلات). وهذا ما سمح لنا أن نضيف إلى ما سبق وقلناه حول الموت في التاريخ ثم التاريخانية في التاريخ، الإرجاع إلى كائنات بشرية منشغلة بتصرفها الجماعي المشترك. لا يملك المؤرخ في مواجهته أمواتاً يبني لهم ضريحاً كتابياً فقط، وكذلك فإنه لا يبذل أقصى جهده فقط لبعث من كانوا أحياء في الزمن الغابر ولم يعودوا موجودين لكنهم سبق أنْ كانوا؛ إنه يعرف اهتمامه كي يمثِّل افعالاً وانفعالات. وبالنسبة إليَّ أنا شخصياً فإني أضع دفاعي بشكل واضح بيِّن في خدمة الفكرة القائلة إن المرجعية الأخيرة للتمثيل التاريخوي هو الكائن الحي القديم الكامن وراء الغائب اليوم عن التاريخ، وفي خدمة تغيير النموذج، وكان هذا في الثمانينيات من القرن العشرين في «المنعطف النقدي» «للحوليات» قد روَّج لِما

أمكن تسميته «مفارقة الصانع»[57]. ما يهدف إليه التاريخ ليس فقط الكائن الحي في الزمن الغابر، الذي كان خلف ميت اليوم، لكن صانع التاريخ الذي وقع، إنْ نحن بدأنا «نأخذ بجدية الصانعين أنفسهم». وبهذا الصدد، فإن مفهومَي الكفاءة والتصحيح يقولان المعادل في علم كتابة التاريخ للانشغال الهيدغري.

سأستخدم هذا الاعتبار العام كمدخل لقراءة تكون ما قبل الأخيرة لحركة مجموع هذا الكتاب، وذلك ليس فقط حيث تقاطعت فكرة التمثيل وفكرة التكرار في نهاية القسم السابق، بل بطريقة أوسع في نقطة تلاقي فينومينولوجيا الذاكرة وإبستيمولوجيا التاريخ. لقد قيل إن هيدغر ليس عنده أي كلمة عن الذاكرة، في حين أنه يملك ملاحظات ثاقبة عن النسيان[58]، وسنوفيها حقها في الفصل التالي. أما الأمور المحيِّرة المتعلِّقة بالمعالجة «الوقائعية» للزمن من قِبل المؤرخ فإنها تعود إلى تمفصل المعرفة التاريخية على عمل الذاكرة في حاضر التاريخ[59]. أودُّ أن أُبرهن أننا في الموقف الإستعدادي مبدئياً المشترك للذاكرة وللتاريخ فإن الأولوية بين هذين الاستهدافين للماضي غير قابلة للبتِّ Indécidable. إن أنطولوجيا الوجود التاريخي التي تحوي الوضع الزمني في ثلاثيته ـ الماضي والحاضر والمستقبل ـ

---

(57) انظر: كريستيان دولاكروا، «الشاطئ الصخري والضفة». تاريخ «المنعطف النقدي»، في «**الفضاءات والأزمنة**»، الدفاتر، الأعداد 59 ـ 60 ـ 61، 1995، ص 59 ـ 61، 86 ـ 111. تحت عنوان «المنعطف النقدي» يعيد المؤلف مسارنا في الفقرات الأولى للفصل «التفسير/الفهم». وتمر طريقه بمؤلفين عديدين التقيتهم: برنار لوبوتي، ومؤرخي الميكروستوريا Microstoria، وسوسيولوجيا المدن عند بولتانسكي ـ تيفينو، إلخ. إنَّ عدد «الحوليات». تشرين الثاني ـ كانون الثاني/نوفمبر ـ ديسمبر 1990 حول «الحركيات» أكد قيام نموذج العمل والصانع حين طالب «بأخذ على محمل الجد للتمثلات والشرعنات النظرية والعملية التي يبنيها الصانعون». (المصدر السابق، ص 1273؛ اقتباس ك. دولاكروا، المقالة السابقة، ص103).

(58) انظر: كتاب «**الوجود والزمان**»، ص 44، 219، 292، 339، 341، 342، 345، 347، 354، 369، 391، 407، 409، 410، 424، 425 (Index zu Heideggers Sein un Zeit، توبنغن، نيماير، 1961). سأعود إلى بعض ملاحظات هيدغر الأبرز في كتاب **الوجود والزمان** حول النسيان، في الفصل التالي.

(59) برنار لوبوتي «حاضر التاريخ»، في **أشكال التجربة**، مصدر سابق، ص 273. «في تحويل قيمة الحاضر نجد أصل تغيير وضع الماضي». (المصدر نفسه، ص 290).

مخولة لشرعنة هذا الطابع غير القابل للبتِّ تحت شرط استبعاد الحاضر والمستقبل. وفي تكرار لهذا الموقف من عدم القدرة على البتِّ أقترح أن أعمل كي أُوكِّد أنه شرعي ومبرر في حدود الاعتراف به.

سأضع معالجتين متقابلتين ومتنافستين في موازاة بعضهما. من ناحية، نحن نميل إلى إذابة حقل الذاكرة في حقل التاريخ لصالح تطوير تاريخ للذاكرة نعتبره أحد مواضيعها المميَّزة ـ من ناحية ثانية، نحن أمام مقاومة تبديها الذاكرة لمثل هذا الامتصاص لصالح قدرتها على أن تصبح تاريخية بشكل صور ثقافية متنوعة. ممر معاكس في حده الأقصى للممر السابق، يتبدَّى تحت صورة تمرد تقوم به الذاكرة الجماعية ضد ما يظهر وكأنه محاولة لوضع اليد على تكريمها للذكرى.

أ) الذاكرة، مجرد مقاطعة من التاريخ؟

هذا الإنقاص من القيمة قد شجعه لاحقاً تطوير لتاريخ للذاكرة. وبالفعل فليس هناك ما يمنع من إظهار الذاكرة كواحد من المواضيع «الجديدة» للتاريخ، مثلها مثل الجسد والمطبخ والموت والجنس والعيد ولمَ لا الذهنيات البائدة. إن كتاب لوغوف المعنون **الذاكرة والتاريخ** معبِّر تماماً بهذا الخصوص[60]. وفيه قد قيل إن تاريخ الذاكرة هو جزء من «تاريخ التاريخ» (مقدمة الطبعة الفرنسية)، بالتالي من إجراء الدورة التفكرية. إن تاريخ الذاكرة هو الفصل الأول من فصول هذا التاريخ المزدوج و لهذا السبب، فإن الذاكرة تعتبر على أنها «المواد الأولية للتاريخ»، «حوض السمك الذي يأخذ منه المؤرخون». (**الذاكرة والتاريخ**، ص 10). والميدان التاريخ «يأتي بدوره ليغذي الذاكرة ويدخل في السيرورة الكبرى الديالكتيكية للذاكرة والنسيان التي يعيشها الأفراد والمجتمعات». (المصدر السابق، ص 10 ـ 11). غير أن اللهجة تظل تتسم بالحذر بالنسبة إلى تقريظ مفرط للذاكرة: «إن إعطاء الذاكرة امتيازاً كبيراً يعني الغطس في السيل العارم للزمن». (المصدر السابق، ص 11). إن موقع الذاكرة في تاريخ للتاريخ غير منفصل عن تأمل في الثنائي الماضي/الحاضر الذي يعود إلى فئة متميِّزة، إذ إن التعارض الذي يقيمه

(60) إنَّ الفصل «الذاكرة» هو مقالة من عشر مقالات نشرت بالتعاقب في «**الموسوعة أيناودي**»، تورينو، أيناودي، 1986؛ طبعة فرنسية جزئية، باريس، غاليمار، 1988.

هذا الثنائي ليس محايداً بل يتضمن أو يعبِّر عن نسق من التقييم كما في الثنائيين: قديم/حديث، تقدُّم/تخلُّف. إن ما هو خاص بتاريخ معيَّن للذاكرة هو تاريخ أنماط النقل الخاصة بها. إن مبادرة المؤرخ هنا قريبة من مبادرة ا. لوروا ـ غورهان في كتاب **المبادرة والكلمة**. إذ نمرُّ هناك بالتالي في التقسيمات الحقباتية لتاريخ الذاكرة، من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة إلى ازدهار الذاكرة عبر المرور من الشفاهة إلى مرحلة الكتابة، من ما قبل التاريخ إلى العصر القديم، ثم إلى التوازن بين الشفهي وبين الكتابة في العصر الوسيط، ثم إلى تقدم الذاكرة المكتوبة منذ القرن السادس عشر إلى أيامنا، كي ينتهي بـ «الانقلابات المعاصرة للذاكرة»[61].

في ركاب تاريخ الذاكرة قامت محاولة حرمان الذاكرة من وظيفتها الأمومية بالنسبة إلى التاريخ. وهذا هو نوع المجازفة التي قبلها كريستوف بوميان من دون أن يستسلم لها في مقالته المعنونة «من التاريخ، كجزء من الذاكرة، إلى الذاكرة موضوع التاريخ»[62]. يبدو العنوان وكأنه يعلن عن درب من دون عودة. وفي الواقع فإنَّ ثقافة معيَّنة للذاكرة هي التي أُخذت بعين الاعتبار، وهي الثقافة التي تعود إلى ماضي أوروبا المسيحية، بل وبتعبير أدق أوروبا الكاثوليكية. إن تاريخ هذه الحقبة قد دُرس من ذروته إلى حين اضمحلاله بحسب نمط سردي معروف تماماً. ومع ذلك، فإن التأويل الأوحدي الذي يعلنه العنوان ليس هو الذي يسود في نهاية المسار، بل هو اعتراف بِصلة ديالكتيكية بين التاريخ وبين الذاكرة الجماعية، لكن من دون الاعتراف بسمات الذاكرة والنسيان التي تبقى الأقل عرضةً للتقلبات المتأتية من تاريخ معيَّن للاستثمارات الثقافية للذاكرة.

منذ بداية المقالة تُوسم الذاكرة بأنها وقائعية événementielle. هنا لا يبدو أي شيء من رهافة العلاقة بين غائب الماضي وبين تمثيله في الحاضر، ولا يبدو

---

(61) يمرُّ لوغوف «بالذاكرة على القسائم» كي يتكلم مثل لوروا ـ غورهان على التصوير الميكانيكي و «الذاكرة الإلكترونية». (**التاريخ والذاكرة**، مصدر سابق، ص 164 ـ 165). وهكذا تتشكَّل قسائم ضخمة للمراجع سيعبِّر كل من ييروشالمي ونورا عن قلقهما نحوها بعد قليل.

(62) كريستوف بوميان، **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق**، العدد 1، عام 1998، ص 63 ـ 110.

كذلك شيء من الصعوبات المرتبطة بالطموح الصدقي للذاكرة في مرحلتها الإخبارية. إذ تبدو الذاكرة وقد وقعت منذ البداية في شباك سلطة متعالية حيث تعتبر قضايا المصداقية قضايا قد وجدت حلَّها سابقاً. على هذا المستوى الأولي، تظل الذاكرة الجماعية «متشابكة مع مجموع التمثُّلات التي تُعنى بالماوراء» (**في التاريخ**. . .، ص 73). إن فكرة «تماهي الماضي القديم مع الماوراء» (المصدر نفسه) تلعب هنا بهذه الطريقة دور النمط الأصلي archétype للمرحلة التي تخطيناها اليوم. العنصر الديني يتحكم في كل احتياطي إشكاليات الشهادة. إذ إن التصورات التي تأخذ دوماً المتخيل إلى الماوراء تحاط دوماً بالطقس الديني فتملأ نواقص علاقة الثقة التي تقوم عليها الشهادة. لهذا فإن تاريخ العلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة لا يمكن أن يكون بعد الآن سوى تاريخ استقلالية التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة، تاريخ «شق [. . .] بين الماضي وبين الماورائيات وبالتوازي مع ذلك بين الذاكرة الجماعية وبين الايمان الديني». (المقالة السابقة، ص 75). وتأييداً لهذه الاستقلالية فقد جاء المؤلف بكل المراحل الرئيسية للتواصل المتصلة بإدخال الكتابة، وبشكل درامي أكثر ظهور المطبعة، ثم التوزيع التجاري للكتب المطبوعة. إن اللحظات البارزة لهذا التحرير الذي عرفه التاريخ خلال القرن العشرين معروفة جداً: مرحلة «الحوليات»، الدور المتزايد لتسلسل زمني لا يدين بشيء للتذكر، وإدخال متطلبات بلاغية جديدة إلى الخطاب، وإقامة سردية متصلة، ودعوة إلى عدم إمكانية رؤية الحوافز التي يمكن عقلنتها، على عكس اللجوء إلى العناية الإلٰهية، وإلى القضاء والقدر، وإلى حسن الطالع والصدفة. إن الوثوقية المبرهنة للوثائق المكتوبة تقطع الصلة بعد اليوم مع وضع الثقة لذاكرة اكتسبت سلطتها من الأعلى. وبهذا يمكن أن يزول التعارض المبطل في الظاهر بين فرادة الأحداث أو الأعمال التي تبرزها التأويلية، وبين تكرار العناصر بحسب التاريخ المتسلسل. وفي الحالتين فإن التاريخ يعالج «ما لم يكن موضوع إدراك من قِبل المعاصرين (المقالة السابقة، ص 102). ومن جهة أخرى، هناك لجوء إلى «دروب خارج الذاكرة». ما يختلف فقط هو المواضيع: من ناحية، هناك أعمال أدبية وفنية ومن ناحية ثانية، هناك كيانات يمكن عدها، كما نرى في الاقتصاد وفي الديموغرافيا وعلم الاجتماع. وفي كل هذه الطرق فإن مفهوم الينبوع يتحرر كليَّةً من مفهوم الشهادة بالمعنى القصدي للكلمة. وإلى كل هذا التنوع من الوثائق يضاف مفهوم الأثر

الباقي المأخوذ من علم الطبقات الجيولوجية. إن التوسيع الذي تلقته المفاهيم المألوفة من قِبل الينبوع والوثيقة والأثر تبدو بهذا الوجه زمانية وفضائية وموضوعاتية thématique، وهذه السمة الأخيرة تأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وبهذا يُبنى ماضياً معيَّناً لم يستطع أحد أن يتفكره. ومن أجل مثل هذا التاريخ المتضامن مع وجهة نظر متحررة من كل «مركزية للأنا» فقد توقف التاريخ عن أن يكون «جزءاً من الذاكرة» وأصبحت الذاكرة «جزءاً من التاريخ».

إن مرافعة ك. بوميان دفاعاً عن تاريخ متحرر من نير الذاكرة، حين تتماهى هذه الأخيرة في أحد الأشكال الثقافية المؤرخة تاريخياً، لا تخلو من قوة، إنْ نحن قبلنا الطابع الأُحادي لمقاربة المؤلف: «إن الصلات بين الذاكرة والتاريخ ستعالج هنا من منظور تاريخي» (المقالة السابقة، ص60). وفي الوقت عينه فقد تجاهل المؤلف قوى الذاكرة المحتملة والتي قد تسمح باستعمال هذه الكلمة بمعنى أقل تحديداً وتعييناً ثقافياً. إن هذا الجهل بالأمر قد نتج، على ما يبدو لي، من افتراض أولي لوجود قرابة مبدئية بين الذاكرة وبين الإدراك الحسي، وهي قرابة تضمنها، كما يبدو، ظاهرة الشهادة العينيَّة. فمن المفروض في الشاهد أنه قد رأى بأمُ عينه. غير أن إشكالية حضور الغائب في تمثُّل الماضي، وكذلك الطابع الائتماني حتى للشاهد العيان (كنت هناك، صدقوني أو لا تصدقوني) يضيعان منذ البداية ويغيبان عن العيان. وحين يتعلَّق الأمر بالطابع الجماعي للذاكرة يغيب عن البال الوعي الأساسي بالانتماء إلى مجموعة قادرة على أن تتكلم عن نفسها بصيغة ضمير المتكلم الجمع، وعلى أن تضع هويتها على حساب العنف والأوهام التي نعرفها. وقبل كل شيء هناك حذر عميق يخترق المقالة كلها من هذه الذاكرة الوسيطية التي أعلن جاك لوغوف حيالها عن الكثير من التعاطف.

غير أن المقالة لا تستسلم لهذا الانحدار من دون أن تصحح طابعها الأُحادي عن طريق العديد من اللمسات المتتالية. يُدافع العديد من الملاحظات عن فكرة معيَّنة وهي ليست استبدال الذاكرة بالتاريخ ولكنها فكرة التعديل المتواصل للعلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة الجماعية. وهكذا فلقد وُضع لصالح الحركة الإنسانوية humanisme عملية «إعادة توزيع ذاكرة النخب». (المقالة السابقة، ص83). وقد

تكلم المؤلف بالطريقة عينها عن «الذاكرة الجماعية للمثقفين». (المقالة السابقة، ص85). وكذلك فقد قال عن المطبعة إنها قد تسببت بالعديد من «تجديدات الذاكرة الجماعية» (المقالة السابقة، ص88) المرتبطة برفع الماضي القريب والبعيد إلى رتبة موضوع للدراسة. أما بالنسبة إلى حركة الإصلاح الديني la Réforme [في القرن السادس عشر] فقد قال عنها إنها أيضاً تسببت في داخل قلب المسيحية بـ«حرب للذاكرات» (المقالة السابقة، ص92). بل حتى «الطلاق بين التاريخ وبين الذاكرة» (المقالة السابقة، ص93) بشكل مزدوج «كقطيعة للذاكرة الأدبية والفنية وقطيعة للذاكرة القضائية والسياسية» (المقالة السابقة، ص94) هو طلاق يعادل بناء «ذاكرة جديدة». (المصدر نفسه). وأخيراً فإن التحرر المعرفي تجاه الذاكرة (المقالة السابقة، ص93 ـ 97) فقد قال المؤلف إنه أدى إلى التوسيع الزماني والمكاني والموضوعاتي لـ«الذاكرات الجماعية للأوروبيين» (المقالة السابقة، ص103). إن ما يبرزه مسار مقالة ك. بوميان، عدا عن انقلاب العلاقات بين التاريخ وبين الذاكرة الذي يختصره العنوان نفسه، هو نسق من البون حيث يكون الاختلاف بين التاريخ والذاكرة «في حده الأقصى حيث يتعلق الأمر بماضٍ بعيد جداً، بماضي الطبيعة، وحيث يتقلص الاختلاف إلى حده الأدنى حيث الماضي يكون قريباً من كل النواحي من التاريخ». (المقالة السابقة، ص107). إن لعبة الاختلافات هذه تؤكد أن التحول إلى موضوع للتاريخ هو شيء يحصل لهذه الذاكرة، وتشكيلها التمثيلي، في نظري، يجعل إمكانية الاختلاف قائمة بوجه مبدئي. وبهذا الصدد فإن لهجة الصفحات الأخيرة للمقالة تصبح تعليمية تربوية أكثر: «بين التاريخ وبين الذاكرة ليس هناك من سد مانع». (المقالة السابقة، ص109). وهناك كلام عن «ذاكرة جديدة»، «تتراكم فوق الذاكرة القديمة المكتوبة، كما تراكمت هذه فوق ذاكرة شفهية أقدم». (المقالة السابقة، ص108). إني أفسر بالطريقة التالية تخفيف لهجة الأطروحة المتشددة التي كانت وراء المقالة: إن الحرص على المحافظة على الدور التثقيفي للتاريخ بالنسبة إلى الحس المدني وبتعبير أدق الحس الوطني، بالتالي الهوية التي يسقطها الوعي الجماعي، هو الذي لجم الاندفاع السجالي الناتج من التعارض الكبير بين التاريخ العلمي وبين ذاكرة أطّرها الدين في أوروبا المسيحية.

ب) الذاكرة المكلَّفة بالتاريخ؟

لنستمع الآن إلى المرافعة المعاكسة. من المسموح به تصور تاريخ يستخدم التنوعات الخيالية التي تعود إلى تاريخ ثقافي للذاكرة والنسيان على أنها الأداة التي تكشف الإمكانيات الذاكرية التي تخفيها الحياة اليومية. بهذا الصدد، يمكننا الحديث عن «أرخنة historisation الذاكرة»، غير أن الربح الذي نجنيه من العملية علينا أن نضعه في حساب الذاكرة.

لقد اخترتُ كمثل لمثل هذه الأرخنة للذاكرة الامتحان الذي يقترحه ريتشارد تيرديمان (Richard Terdiman)، وهو ناقد أدبي يكتب بالإنكليزية، لما يسميه «أزمة الذاكرة» والتي يراها تبرز في القلب الحي لأدب «القرن التاسع عشر المديد»[63]. هناك ترابط يفرض نفسه بين وعيٍ لعصر وصفه بودلير بتعبير الحداثة وبين «أزمة الذاكرة» هذه. هذا الترابط يجمع مفهوماً يعود إلى تحقيب périodisation التاريخ («القرن التاسع عشر المديد») مع أشكال معيَّنة للعملية الذاكرية (أشكال الأزمة). وعملية الجمع هذه هي التي تصنع أرخنة الذاكرة. إن هذه الظاهرة بدل أن تُثبت الأطروحة التي انتقدناها أعلاه والقائلة بخضوع الذاكرة للتاريخ الذي أصبحت موضوعه، تقوِّي الأطروحة المقابلة والقائلة بأن الذاكرة تجد نفسها وقد انكشفت أمام ذاتها في عمق أعماقها بفضل حركة التاريخ. زد على ذلك أن أزمة الذاكرة بدل أن تُعتبر مجرد انحلال للعلاقة بين الماضي وبين الحاضر، فإن الأعمال التي تزودنا بتعبير كتابي تمنها في الوقت عينه مفهومية بارزة متصلة بتحديد هذه الصور والتشكلات الثقافية. وقد تكمن هنا هدية الحداثة للفينومينولوجيا ـ التأويلية، تقيم جسراً بين الظاهرة التاريخية وبين الظاهرة الذاكرية هو جسر سيمياء تمثُّلات الماضي. وهكذا فإن لغز تمثيل الماضي في الحاضر يبدو وقد أصبح مدروساً بشكل أعمق وأوضح، بفضل تحديده وتعيينه الثقافي.

---

(63) ريتشارد تيرديمان، **الحاضر والماضي. الحداثة وأزمة الذاكرة**، إيتاكا ولندن، مطبوعات جامعة كورنل، 1993. الكتاب مكرَّس لعمل «الذاكرة في الثقافة»، إنَّ البحث قد أُجري بروح كتاب **تاريخ الوعي** المدرَّس في جامعة كاليفورنيا في سانتاكروز وفي قسم اللغة الفرنسية في جامعة ستانفورد، وهو قريب من فكر ميشال دو سيرتو.

اختار ريتشارد تيرديمان أن يشرح كتاب **اعتراف فتى القرن** لألفرد موسيه (Alferd Musset) والقصيدة المعنونة «البجعة» المأخوذة من «لوحات باريسية» التي نجدها في كتاب بودلير **أزهار الشر**، وبهذا فقد منح نفسه كمقابل له فضاء نصياً مناسباً للترابط بين الأزمة التاريخية والأزمة الذاكرية. والمرور من أزمة إلى أخرى قد جعله ممكناً واقع معيَّن هو أنه من ناحية أولى، ما نسميه ثورات، القرن التاسع عشر هي ككل أحداث وقعت بالفعل والتقارير عن هذه الأحداث، أي أنها باختصار روايات منقولة؛ ومن ناحية أخرى، فإن الأدب يشكِّل مختبراً نطقياً كلامياً بلاغياً شاعرياً يملك مقدرة فائقة على التوضيح والتمييز بل وحتى للتنظير. إن التاريخي المروي والذاكري المعاش يتقاطعان في اللغة.

إذن هذه التشكيلات الثقافية الخاصة بالظاهرة الذاكرية هي التي يبرزها تاريخ الأزمنة الحديثة. وهي صور أزمة. والمفارقة هي أن هذه الصور التي كان يبدو أنها تفضل انحلال العلاقة التي بفضلها يدوم الماضي في الحاضر، هي صور معقولاتية بسبب فرص المفهمة التي فتحها الطابع الشعري للأزمة. يمكننا نقل التنوعات المتعددة لخطاب الأزمة هذا إلى الموضوع السائد للفقدان والخسارة. بهذا الصدد، فإن خطاب الحداثة يشكِّل تبايناً، ضمن نمطية ثنائية إجمالاً، مع خطاب التذكر الكامل الذي استطعنا أن نقرأه في كتاب هيغل **فينومينولوجيا الروح** والذي نجد له صدىً رناناً في هدوء غوته. وعلى العكس هناك: القنوط مما يتلاشى، العجز عن تجميع الذكرى وأرشفة الذاكرة، الإفراط في حضور ماضٍ لا يتوقف عن التسلط على الحاضر، وبشكل مفارقي غياب حضور ماضٍ لا يمكن إبطاله إطلاقاً، والهروب المضطرب للماضي وجمود الحاضر، وعدم القدرة على النسيان والعجز عن التذكر مع الاحتفاظ بمسافة جيدة بعيداً عن الحدث. باختصار، تراكم ما لا يُمحى وما لا يُمكن إبطاله وإزالته. وبشكل مرهف أكثر هناك قطع الحوارية الخاصة بذاكرة مشتركة، وذلك في التجربة المؤلمة للوحدة. وفي مواجهة هذه النصوص الأدبية ذات الرهافة القصوى علينا أن نتعلم رقة المطالعة ومهارة ديالكتيك متعرج.

وهكذا فليس الأمر سيان ولا هو من قبيل الصدف أن «فتى القرن أو العصر» قد استطاع أن يقوم بالاعتراف بما سمي «مرض العصر أو القرن»، وذلك لصالح

تجاوز نُزعت عنه صبغته اللاهوتية، وقد طال الموضوع الأدبي الاعتراف الذي وصلنا من أغسطين وروسو، وبعد قلب الاعتراف ضد مشروعه العلاجي، وهكذا تَمَكَّن من أن يعطي ما هو حقبة صبغةً فريدةً تمنح الاعتراف فعالية إنشائية إنجازية جديدة[64].

أما بالنسبة إلى قصيدة **البجعة**، فإن الجناس لكلمة واحدة تلفظ سين بالفرنسية cygne بجعة signe إشارة، هي التي تنبِّه القارئ منذ العنوان لكي يكتشف حيل ألاعيب التمثُّل التي عليها أن تدل على الضياع والفقدان. بالفعل، فإن الضياع أو الخسارة هو الذي يسيطر في قلب ما يدعوه تيرديمان «ذاكرية نزع الملكية». لن يتوانى القارئ عن المقارنة بين هذا التأويل لقصيدة بودلير **البجعة**، حيث يكون التشديد عن قصد على ظاهرة أرخنة الذاكرة، وبين تأويل جان ستاروبنسكي الذي تحدثنا عنه أعلاه[65]. ولصالح هذا التقارب فإني أقترح أن أربط «ذاكرية نزع الملكية» بحسب تيرديمان بما يمكن تسميته بحسب ستاروبنسكي «ذاكرية الكآبة». وبالضبط وعلى الخط الهش الذي يفصل حزن الحِداد عن الكآبة تُبرز القصيدة أزمةَ الذاكرة.

إن ما يوضحه أخيراً في كل عريه أدب أزمة الذاكرة الناتج من هول التاريخ، هو الطابع الإشكالي لطريقة ديمومة الماضي في الحاضر، وهذه السمة، كما قلنا ذلك مراراً تتأتى من أن الإرجاع إلى الغائب هو جزء مشكِّل لنمط حضور الذكرى. بهذا المعنى، فإن الفقدان قد يكون ملازماً لعمل إعادة التذكر. غير أن هذا الإرجاع إلى الغياب لا يصبح مصدر حيرة إنْ ظل الغياب متوازناً بفضل الحضور الخاص بتذكر سوابق الماضي حين تُتوِّج هذا التذكر التجربة الحية للتعرف والتحقق التي هي رمز الذاكرة السعيدة. إن ما يصنع الأزمة، في أزمة الذاكرة، هو إلغاء الناحية الحدسية للتمثُّل والتهديد اللاحق به في فقدان ما يمكن تسميته الإقرار بما سبق وحدث؛ والذي بدونه لا يمكن تمييز الذاكرة عن القصة الخيالية. إن البُعد الحنيني لمرض العصر، للسأم spleen، ينبثق مع ذلك من المقاومة التي يبديها هذا الإقرار الصلب لمحاولة هدمه وتحطيمه. ويعترف ألفرد دي فيني 1797-1863 وبودلير كلٌّ بدوره بهذه الصلابة: وفيني يعلن: «من أجل أن يكتب المرء تاريخ

(64) ر. تيرديمان، **ذاكرية اعتراف موسيه**، المصدر نفسه، ص75 ـ 105.

(65) انظر: الجزء الأول، ص131 حيث نتكلم عن كتاب جان ستاروبنسكي: **الكآبة في المرآة. ثلاث قراءات لبودلير**، مصدر سابق.

حياته عليه أن يكون قد عاش قبلاً؛ ومن هنا فإن الحياة التي أصفها ليست حياتي». أما شاعر «ما لا يعوض» فيعترف: «إني أملك من الذكريات كما لو كنت قد عشت ألف سنة».

ما الذي يسمح لنا في التحليل الأخير أن نضع سيرورة أرخنة الذاكرة بالأحرى في خانة الذاكرة لا في خانة التاريخ؟ إنها الحاجة إلى تكملة جوهرية الذاكرة من طريق اختبار التنوعات الخيالية التي فضَّلها وميَّزها مجرى التاريخ. هذه الجوهرية أو الماهوية لا تصل في النهاية إلاً إلى مقدرة، قدرة على العمل، القدرة على عمل الذاكرة، كما تسمح لنا أن نقول مقاربة الذاكرة بما هي ذاكرة ممارسة. (الجزء الأول، الفصل 2). بهذا الصدد، فإن القدرات الذاكرية هي من نفس طبيعة المقدرات التي عرضناها في كتابنا **الذات عينها كآخر** تحت عناوين أنا أستطيع أن أعمل وأن أتكلم وأن أسرد وأروي وأن أتحمل تبعة أخلاقية. كل هذه الإمكانيات تشير إلى استعدادات من أُسمِّيه الإنسان القادر وهي تسمية أخرى للذات ـ عينها. إن أنا أستطيع أن أتذكر تندرج كذلك في سجل المقدرة على العمل التي يتمتع بها الإنسان القادر. وكمثل بقية المقدرات فإنها تعود إلى هذا النمط من اليقينية الذي يستحق اسم الإقرار الذي هو في آنٍ واحد لا يُدحض على صعيد البرهان المعرفي والخاضع للريبة بسبب طابعه كاعتقاد. لقد قادت فينومينولوجيا الشهادة تحليل الإقرار إلى عتبة صنع التاريخ. وبعد هذا القول، فإن هذه الإمكانيات التي تحاول الماهوية [الاختزال إلى الجوهري] أن تبلغ منها النواة الثابتة التي لا تتغيَّر، تبقى غير محددة بالنسبة إلى تحقيقها الفعلي التاريخي. على الفينومينولوجيا هنا أن ترقى إلى مستوى تأويلية تأخذ في الحسبان الأشكال الثقافية المحدودة التي تؤلف بطريقةٍ ما النص التاريخي للذاكرة ـ هذا التوسط عبر التاريخ ممكن من ناحية مبدئية بفضل الطابع الإخباري للذاكرة. وقد أصبح مُلحَّاً بسبب الطابع الإشكالي للظاهرة الذاكرية المركزية أي للغز التمثُّل الحاضر للماضي الغائب. إنه لأمر مشروع تماماً أن يفترض المرء أن المقدرة على الاحتفاظ بالذاكرة تُدرك دوماً وقد اتخذت أشكالاً ثقافية محدودة تاريخياً. في المقابل، فبقدْر ما تكون هذه التعيينات الثقافية محدودة تكون مفهومياً قابلة للتعرف إليها والتحقق منها ومن هويتها. إن «أزمة الذاكرة» ـ بوصفها ذاكرية نزع الملكية، بحسب تيرديمان ـ تشكِّل إحدى البلورات التي أخذها بالحسبان كلٌّ من التاريخ الأدبي والفينومينولوجيا المدرَكة كتأويلية. إن عملية أرخنة الذاكرة

الموضوعة في خانة مصلحة فينومينولوجيا تأويلية للذاكرة تتبدى بهذه الطريقة متساوقة تماماً للعملية التي يمارس التاريخ بها وظيفته التصحيحية من أجل الحقيقة بالنسبة إلى ذاكرة لا تتوقف عن أن تمارس تجاه هذا التاريخ وظيفتها التسجيلية.

على النقاش الذي يحصل باستمرار حول الادعاء التنافسي بين التاريخ وبين الذاكرة أن كلاً منهما يغطي كامل الحقل المفتوح خلف الحاضر بتمثُّل الماضي، عليه ألاَّ ينتهي إذن إلى نوع من الاستعصاء الذي يشل. بالطبع في ظروف الاستعادة المشتركة للذاكرة وللتاريخ فإن النزاع يظل بلا بتٍّ نهائي. غير أننا نعرف لِما هو كذلك ما دامت علاقة ماضي الحاضر الخاصة بالمؤرخ قد وُضعت على خلفية الديالكتيك الكبير الذي يخلط الاستباق المقرر مع تكرار الماضي والانشغال الحاضر. وحين يوضع في مثل هذا الإطار تاريخ الذاكرة وأرخنة الذاكرة فإنهما يتواجهان في ديالكتيك مفتوح يحفظهما من الذهاب إلى الحد الأقصى، من هذا الغرور الذي هو من ناحية ادعاء التاريخ باختزال الذاكرة إلى أحد مواضيعه، ومن ناحية ثانية ادعاء الذاكرة الجماعية إخضاع التاريخ لها عن طريق إساءات استعمال الذاكرة التي قد تشكِّلها الاحتفالات التذكارية التي تفرضها السلطة السياسية أو بعض مجموعات الضغط.

هذا الديالكتيك المفتوح يقدم رداً معقولاً عن السؤال التهكمي المطروح منذ الفاصل الذي وضعناه في مطلع الجزء الثاني من هذا الكتاب حول معرفة ما إذا كان دواء اختراع التاريخ على نموذج اختراع الكتابة هو سُم أو علاج. إن السؤال الأولي الذي اتسم بسذاجة كاذبة «قد تكرر» على نمط الروية والتعقل للوعي المستنير.

ومن أجل تنشئة هذا الوعي المستنير ستكون مساهمة شهادات ثلاثة مؤرخين دوَّنوا هذا الديالكتيك في صميم مهنة المؤرخ.

IV ـ الغرابة المُقلقة للتاريخ

الشعور بالغربة Unheimlichkeit هو الاسم الذي أعطاه فرويد إلى الشعور المؤلم الذي ينتاب الإنسان عندما تراوده أحلام تدور حول موضوع فقء العيون وقطع الرؤوس والخصي. وقد تُرجمت الكلمة ترجمة فرنسية جيدة بتعبير «الغرابة المقلقة» «inquiétante étrangeté» (بالإنكليزية uncanny).

إني أتبنَّى هذا التعبير وأنا أرفع للمرة الأخيرة الشهادة إلى مرتبة الميزان الوجودي للرهانات النظرية التي وضعت تحت العناوين المتتابعة **الموت في التاريخ** (القسم I، 2) و**ديالكتيك التاريخانية وكتابة التاريخ** (القسم II، 2) و**ديالكتيك الذاكرة والتاريخ**. (القسم III، 2).

1. موريس هالبفاكس: الذاكرة التي كسرها التاريخ

ربما لم ينتبه دوماً قراء كتاب **الذاكرة الجماعية** لشدَّة القطيعة التي تُوقف مجرى الكتاب حين أُدخل إليه التمييز غير المتوقع بين الذاكرة الجماعية وبين الذاكرة التاريخية[66]. ألم يكن الخط الفاصل الرئيسي الذي ناضل المؤلف من أجله سابقاً يمرُّ بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية، هذين «النوعين من الذاكرة» («الذاكرة الجماعية»، ص97) هاتين «الطريقتين للذكريات كي تنظم نفسها» (المصدر نفسه)؟ ومع ذلك، فإن الاختلاف مميَّز بقوة: بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية العلاقة حميمة ومحايثة، وكذلك فإن هذين النوعين للذاكرة يتداخلان. تلك هي الأطروحة الكبيرة للكتاب. غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى التاريخ ما دام لم يُنسب إلى ما سيصبح الذاكرة «التاريخية». يضع المؤلف نفسه في موقف التلميذ الذي يتعلَّم التاريخ. وهذا الموقف المدرسي نموذجي. إننا نتعلَّم التاريخ أولاً عن طريق استظهار التواريخ والوقائع والاصطلاحات والأحداث البارزة والشخصيات المهمة والأعياد التي يُحتفل بها. وبشكل جوهري التاريخ قصة تُعلم وتشكِّل الأمة إطار مرجعيتها. وفي هذه المرحلة من الاكتشاف التي يستظهرها التلميذ لاحقاً يدرك التاريخ بشكل أساسي كأمر «خارجي» وميت. إن العلامة السلبية التي توضع على الوقائع تقوم على أن الولد لم يكن يستطيع أن يكون شاهداً لها. إننا هنا أمام هيمنة السماع والمطالعة التعليمية. إن الشعور بالخارجانية يتقوى بسبب وضع الأحداث التي تُعلم ضمن التقويم الزمني (الروزنامة): وفي هذه السن يتعلَّم التلميذ قراءة التقويم كما تعلَّم قراءة الساعة[67].

---

(66) عنوان الفصل 3 هو: «الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية». إنَّ اقتباساتنا تعود إلى الطبعة الجديدة الجيدة عام 1997 لكتاب **الذاكرة الجماعية**، مصدر سابق.

(67) هذه التقسيمات «تفرض نفسها من الخارج على كل الذاكرات الفردية بالضبط لأنها =

إن التشديد على مفهوم الخارجانية هذا يحوي بالتأكيد على لهجة سجالية، غير أنه يلامس حيرة أصبحت مألوفة لدينا منذ حوار **فيدروس** لأفلاطون. إن بقية الفصل قد كرِّست لامتصاص تدريجي للبون القائم بين التاريخ الذي يُعلَم وبين الذاكرة المعاشة، وهذا البون يُعاد بناؤه في الوضع اللاحق. «نحن إذن في مرحلة لاحقة يمكننا ربط الأحداث القومية بالمراحل المختلفة من حياتنا». (المصدر السابق، ص101). أما في البداية فهناك عنف معيَّن آتٍ من الخارج يمارس ضغطه على الذاكرة[68]. إن اكتشاف ما يسمَّى ذاكرة تاريخية هو عملية تثاقف حقيقية مع الخارجانية[69]. وهذا التثاقف هو تثاقف تآلف تدريجي مع ما ليس مألوفاً، مع الغرابة المُقلقة للماضي التاريخي.

يقوم هذا التآلف على مسارٍ تدريبي من خلال الحلقات المتعددة التي تشكِّلها النواة العائلية ومجموعة الرفاق والصداقات والعلاقات الاجتماعية للأهل، وقبل كل شيء اكتشاف الماضي التاريخي عن طريق ذاكرة الأجداد. إن العلاقة العابرة للأجيال تشكِّل بهذا الصدد العمود الفقري للفصل «الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية»: من خلال ذاكرة الأجداد تمرُّ «الإشاعة المبهمة التي تشبه هيجان التاريخ». (المصدر السابق، ص111). وبقدْر ما يدير قدماء العائلة ظهرهم للأحداث المعاصرة فإنهم يثيرون اهتمام الأجيال التالية بما كان يشكِّل إطار طفولتهم.

أودُّ أن أتوقف مرَّةً أخرى[70] أمام ظاهرة الذاكرة عابرة الأجيال التي تبني من الأسفل فصل موريس هالبفاكس. إنها هي التي تُؤَمِّن العبور بين التاريخ المُعلَّم

= لا تستمد أصلها من أي منها». (**الذاكرة الجماعية**، مصدر سابق، ص101). هكذا الأمر مع «التواريخ المسجلة على لوح التاريخ» (المصدر نفسه).

(68) «إنَّ الأحداث والتواريخ التي تشكِّل جوهر حياة المجموعة عينه لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الفرد سوى إشارات خارجية لا يلجأون إليها إلاّ شرط الخروج من الذات» (المصدر نفسه، 102).

(69) حين تُلفظ هذه الكلمة للمرة الأولى في النص يتكلم المؤلف بحذر عن «ذاكرة أخرى نسميها تأريخية حيث لن نفهم سوى أحداث قومية لم نستطع أن نعرفها في حينه» (المصدر نفسه، ص105).

(70) لقد وجدنا مسألة علاقة الأجيال مع مفهوم كيركغارد عن «التكرار» قد أخذها عنه هيدغر. ولقد أثرنا في تلك المناسبة مع ب. لوجندر الوجه المؤسساتي للبنوة.

وبين الذاكرة الحية. لقد تكلمتُ في كتابي **الزمان والسرد** عن هذه الظاهرة تحت عنوان «تعاقب الأجيال» ولقد وضعتها بين عمليات دمج الزمن المعاش في اتساع الزمن الكوني[71]. في الحقيقة، إن الأمر لم يكن يتعلّق بعدُ بعملية كتابة التاريخ كما هو الحال مع زمن التقويم والأرشيف. بل كان يتعلّق بتجربة قوية تساهم في توسيع دائرة الأقربين بفتحها باتجاه ماضٍ، وإن كان ينتمي إلى من هم أكبر منا وما زالوا أحياء، يضعنا بتواصل مع تجارب جيل آخر غير جيلنا. إن فكرة الجيل وهي هنا المفتاح تقدم لنا المعنى المزدوج لتعاصر جيل بعينه تنتمي إليه مجموعة من الناس من أعمار مختلفة، ومعنى تعاقب الأجيال، بمعنى استبدال جيل بآخر. وتعلّمنا ونحن أولاد أَنْ نضع أنفسنا داخل هذه العلاقة المزدوجة التي يختصرها جيداً التعبير الذي يقترحه ألفرد شوتز[72]، وهو العهد الثلاثي للأسلاف والمعاصرين والأخلاف. هذا التعبير يشير إلى المرور من علاقة شخصية متبادلة تعبِّر عنها كلمة «نحن» إلى علاقة مغْفلة. وتشهد على ذلك علاقة البنوَّة التي تسجل قطعاً وربطاً. فهي في آنٍ واحد صلة دم مترسخة في البيولوجيا لصالح الإنجاب عن طريق الجنس وللاستبدال المستمر للأموات بالأحياء، وهي صلة اجتماعية مرمَّزة تماماً داخل نظام الأُبوة الخاص بالمجتمع الذي ننتمي إليه. وبين البيولوجي والاجتماعي يدخل الشعور العاطفي والقانوني للتبني الذي يرفع واقعة التوليد البدائية إلى المستوى الرمزي للبنوَّة بالمعنى الأقوى للكلمة[73]. إن علاقة الدم هذه ذات الوجوه المتعددة هي التي تميل إلى المحو في مفهوم تعاقب الأجيال. موريس هالبفاكس في نصه الذي يكاد يكون نص سيرة ذاتية مكتوباً بصيغة ضمير المتكلم يشدِّد على دور القصص التي نتلقاها من قدماء العائلة في توسيع الأفق الزمني الذي

---

(71) **الزمان والسرد،** الجزء الثالث، مصدر سابق، ص198 ـ 211. [ص161 ـ 170 في الترجمة العربية].

(72) ألفرد شوتز، **فينومينولوجيا العالم الاجتماعي،** مصدر سابق.

(73) أشدِّد في مكان آخر على أنَّ الولادة والموت لا يشكلان ذكريات شخصية وينتميان إلى ذاكرة الأقربين الذين يفرحون بالأولى ويحزنون للثاني. إنَّ الذاكرة الجماعية وكم بالأحرى الذاكرة التاريخية لا تأخذان من كل هذه «الأحداث» سوى عملية استبدالها بصانعي التاريخ بحسب التعاقب المنظم للعب الأدوار. في نظر المؤرخ، وهو محايد هنا، فإنَّ الأجيال تتعاقب في تسجيلات الأحوال الشخصية.

يكرِّسه مفهوم الذاكرة التاريخية. بعد أن تستند علاقة البنوَّة إلى قصص الأجداد تتطعم بشجرة النسب الضخمة التي تضيع جذورها في أرض التاريخ. وحين تعود قصة الأجداد فتقع من جديد في صمت مطبق فإن الطابع المغْفل للعلاقة الأجيالية هو الذي يتفوق على البُعد الجسدي، بُعد الدم الذي ما زالت تحافظ عليه علاقة البنوَّة. عندها لا يبقى سوى المفهوم المجرد لتعاقب الأجيال: الطابع المغْفل دَفَعَ الذاكرة الحية إلى التاريخ.

غير أننا لا نستطيع أن نقول إن شهادة موريس هالبفاكس تصل إلى إنكارٍ للذاكرة الجماعية. فالتعبير نفسه يعبِّر عن النجاح النسبي لإدماج التاريخ في ذاكرة فردية وجماعية موسعة. هناك من ناحية، التاريخ المدرسي المصنوع من تواريخ ومن أحداث حُفظت غيباً ينتعش مع التيارات الفكرية والتجربة ويصبح ما كان عالم الاجتماع نفسه قد اعتبره سابقاً «الأُطر الاجتماعية للذاكرة». من ناحية ثانية، فإن الذاكرة الشخصية كما الجماعية تغتني بالماضي التاريخي الذي يصبح تدريجياً ماضينا. أما القراءة التي تأخذ مكان سماع كلمة «المتقدمين في السن» فإنها تعطي إلى مفهوم آثار الماضي بُعداً عاماً وحميماً في آنٍ واحد. إن اكتشاف صروح الماضي هو المناسبة لاكتشاف «جزر الماضي التي ما زالت قائمة» (المصدر السابق، ص115)، في حين أن المدن التي نزورها تحتفظ بـ «شكلها في الزمن الغابر». (المصدر نفسه). وهكذا رويداً رويداً تندمج الذاكرة التاريخية في الذاكرة الحية. أما طابع اللغز الذي كان يلقي بظلمته على قصص الماضي البعيد فإنه يخف وفي الوقت عينه تُملأ ثغرات ذكرياتنا الخاصة وتتبدد ظلمتها. وتبدو في الأفق أمنية ذاكرة كاملة تجمع الذاكرة الفردية والذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية، وهذه الأمنية تجعل هالبفاكس يُطلق هذه الصرخة الجديرة ببرغسون (وفرويد): «إننا لا ننسى شيئاً». (المصدر السابق، ص126).

هل ذاب التاريخ في النهاية في الذاكرة؟ وهل توسعت الذاكرة إلى ذاكرة تاريخية؟ إن التردد الأخير لموريس هالبفاكس في هذا الصدد معبِّر تماماً. في النظرة الأولى، إنه يشهد على ضيقٍ واقعٍ على حدود الميدان التاريخي وعلى شجارٍ من أجل توزيع الميادين العلمية. هذه حقيقة، غير أن الأزمة تتصل بما هو أعمق إلى النقطة عينها حيث تلتقي الذاكرة التاريخية الذاكرة الجماعية. أولاً، إن المرجعية الرئيسية للذاكرة

التاريخية تبقى الأمة؛ فبين الفرد وبين الأمة هناك العديد من المجموعات الأخرى، وخصوصاً المجموعات المهنية. ثم، هناك خلاف سري، سيضخمه شاهدانا الآخران لاحقاً، وهو خلاف قائم بين الذاكرة الجماعية وبين الذاكرة التاريخية وقد جعل هالبفاكس يقول «بشكل عام، لا يبدأ التاريخ إلاَّ مع النقطة التي تنتهي فيها التقاليد» (المصدر السابق، ص130). إن دور الكتابة الذي أصبح بالنسبة إلينا المحور الذي تدور حوله عملية كتابة التاريخ قد اعتبره المؤلف مبدأ أخذ المسافة مع «السرد المتواصل» الذي يودع فيه التاريخ. وهكذا فإن البعد في الزمن يكرسه البعد في الكتابة. وبهذا الصدد، فإني أحب أن أشير، في نص هالبفاكس إلى اللجوء المتواتر عنده إلى ظرف الزمان «قديماً» الذي يسرُّني أن أعارضه بظرف الزمان سابقاً الخاص بالذاكرة[74]. في الصفحات الأخيرة لهذا الفصل ينقلب التعارض بين عمليات التاريخ العلمي وبين ممارسة الذاكرة الجماعية إلى اتهام عنيف كما لو كان تحدياً موجهاً، إلى زميلين قريبين مارك بلوك ولوسيان فيفر.

هناك سمتان متميِّزتان للتاريخ اعتبرتا غير قابلتين للاختزال. فاستمرارية الذاكرة الحية تقابلها أولاً القطيعة التي تُدخلها عملية التحقيب الخاصة بالمعرفة التاريخية، هذه القطيعة تشير إلى الطابع الذي مرَّ وانتهى وأُلغي وانتهى للماضي: «في التاريخ يخالجنا انطباع أنه بين حقبة وأخرى كل شيء يتجدد...». (المصدر السابق، ص132). وهكذا فإن التاريخ يهتم قبل كل شيء بالاختلافات والتعارضات. يعود إذن إلى الذاكرة الجماعية، وبشكل خاص بمناسبة الانقلابات الكبرى، أن تدعم المؤسسات الاجتماعية الجديدة «بكل ما يمكن أخذه من التقاليد». (المصدر السابق، 134). وهذا التمني، هذا التطلع هو بالضبط الذي سيضعه مؤرخانا الآخران موضع التساؤل في حديثهما عن أزمة الوعي التاريخي. السمة المميَّزة الثانية: هناك عدة ذاكرات جماعية. في المقابل، فإن «التاريخ واحد، ويمكننا أن نقول ليس هناك سوى تاريخ واحد». (المصدر السابق، ص135 ـ 136). بالطبع، إن الأمة تظل المرجعية الرئيسية للذاكرة التاريخية وسيستمر البحث التاريخي في التمييز بين تاريخ فرنسا وبين تاريخ ألمانيا وبين تاريخ إيطاليا.

---

(74) «هناك حل استمرارية بين المجتمع الذي يقرأ هذا التاريخ، وبين المجموعات الشاهدة أو الصانعة قديماً للأحداث المروية فيه». (**الذاكرة الجماعية**، المصدر السابق، ص131).

لكن ما هو مستهدف عن طريق «تحذيرات متتابعة» هو اللوحة الشاملة ففيها «كل واقعة مهمة بقدْر الوقائع الأخرى وتستحق أن تُؤخذ وأن تُسجل». (المصدر السابق، ص134). ها نحن نثير لصالح هذه اللوحة حيث «كل شيء [. . .] على المستوى عينه» (المصدر السابق، ص136) وجهة النظر غير المتميِّزة التي سيضع توماس ناجل نظريتها[75]. وتجلِّيها التاريخوي هو «الاتجاه الطبيعي للروح التاريخية» (المصدر السابق، ص136) نحو التاريخ الكوني الذي يستطيع أن يقدم نفسه «على أنه الذاكرة الكونية للجنس البشري». (المصدر السابق، ص137). أَوَليست ربة التاريخ [في الأساطير اليونانية] بوليمنيا (Polymnie)[*]؟ والحالة هذه، فإننا لا نستطيع أن نعيش من جديد مثل هذا الماضي وقد أصبح خارجياً بالنسبة إلى المجموعات نفسها.

يرسم نص موريس هالبفاكس بهذه الطريقة خطاً مقوساً: من التاريخ المدرسي، الخارج عن ذاكرة الولد، ارتفعنا إلى ذاكرة تاريخية تذوب، بشكل مثالي، في الذاكرة الجماعية، التي نوسعها بالمقابل ونصل في نهاية المطاف إلى تاريخ كوني يهتم باختلافات الحقبات ويمتص اختلافات الذهنية تحت نظرة آتية من لا مكان. إن التاريخ، حين نأخذه من وجهة النظر هذه، هل يستحق بعدُ اسم «الذاكرة التاريخية»[76]؟ الذاكرة والتاريخ أليسا محكومين بتساكن cohabitation إجباري؟

2. ييروشالمي: «ضِيق في كتابة التاريخ»

يمكن لهيرودوت أن يكون أب التاريخ؛ إلاَّ أن المعنى في التاريخ كان اختراع اليهود. زاخور، ص 24.

إن كتاب ييروشالمي[77] يحوي، كما هو الحال مع العديد من المصنَّفات

---

(75) انظر: أعلاه الملاحظات حول التجرد، الأمنية المشتركة للمؤرخ والقاضي. (الجزء الثالث، الفصل 1، ص469 ـ 480).

(*) إحدى الربات التسع، وهي كذلك ربة التراتيل المقدسة، ويعني اسمها الأناشيد المتعددة (المترجم).

(76) إنَّ تعبير الذاكرة التاريخية نفسه قد شكك فيه المؤلف عدة مرات. (**الذاكرة الجماعية**، مصدر سابق، ص105، 113، 118، 140).

(77) ييروشالمي، «**زاخور**»، **التاريخ اليهودي والذاكرة اليهودية**، مطبوعات جامعة واشنطن =

التي كتبها مفكرون يهود فضيلة اطلاعنا على قضية كونية انطلاقاً من الاستثناء الذي تشكِّله فرادة الوجود اليهودي. هذا هو الحال مع التوتر الذي يجتاز القرن بين الذاكرة اليهودية وكتابة التاريخ، علم كتابة التاريخ. يأتي هذا الكتاب في الوقت المناسب في خطابي الخاص حول التاريخ في اللحظة حيث التشديد هو على التماسف المكوِّن للمنظور التاريخي بالنسبة إلى الذاكرة حتى لو كانت جماعية، بل علينا القول خصوصاً إن كانت جماعية. وبهذا المعنى، فإن هذا الكتاب يصاحبنا إلى خارج الذاكرة التي تحدَّث عنها موريس هالبفاكس والذي يذكره ييروشالمي بامتنان. ومما له دلالته هو أننا لنشير إلى المعرفة التاريخية نستعمل التعبير كتابة التاريخ historiographie، وهو يدل في أحيان كثيرة بالفرنسية وبحسب المترجم الفرنسي على ميدان فكري هو «التحليل في الزمن لمناهج المؤرخين وتأويلاتهم». («**زاخور**»، ص5)[78]. إن فرادة التجربة اليهودية هي اللامبالاة خلال قرون عديدة، لثقافة مثقلة بالتاريخ لمعاملة علم كتابة التاريخ لهذه الأخيرة. وهذه الفرادة كما يبدو لي، هي التي تكشف المقاومات التي تقوم بها كل ذاكرة لمثل هذه المعاملة. وبمعنى ما، فإنها تكشف الأزمة التي يثيرها بوجه عام التاريخ بما هو علم كتابة التاريخ في قلب الذاكرة عينه. إن الذاكرة الشخصية أو الجماعية ترجع بالتحديد إلى ماضٍ يُحتفظ به حياً بفضل التبليغ من جيل إلى جيل، وهذا ما يشكِّل ينبوعاً لمقاومة تبديها الذاكرة في وجه معاملتها كعلم لكتابة التاريخ. إن التهديد بالاقتلاع يكمن هنا، ألم يقل هالبفاكس «يبدأ التاريخ حيث تتوقف التقاليد»؟ والحال أن عدة طرق كي تتوقف التقاليد، بحسب الطريقة التي يؤثر فيها التماسف التاريخوي على الذاكرة، إنْ كان يسندها أو يصححها، أو ينقلها أو يندد بها أو يوقفها أو يهدمها. إن لوحة تأثيرات التماسف مركَّبة. وهنا تثبت الخصوصيات الثقافية وتكون فرادة اليهود بالنسبة إلى الجميع هي الأفيد[79]. إن النقطة النقدية تقوم على أن الذاكرة

= 1982، ترجمة فرنسية إريك فين، **زاخور**، باريس، La Découverte، 1984.

(78) في نظري إنَّ الخيار الدلالي للمؤلف يستحق أن يمتد إلى ميدان المؤرخين في كل سياق ثقافي. هذا يعني أنَّ الكتابة والقراءة تشكِّلان، كما برهنا على ذلك أعلاه، شرطين جوهريين متلازمين للعملية التاريخاوية.

(79) «هذا الكتاب موضوعه الأساسي هو ما بدا لي لفترة طويلة على أنه مفارقة قد حاولتُ فهمها: لمَّا كانت اليهودية خلال العصور المختلفة محملة دوماً بمعنى التاريخ فلماذا لا يحتل علم =

الإخبارية، التي تعلن عن ذاتها حين تصبح قصةً تُروى، تتعهد بإقامة تأويلات محايثة للقصة المروية. بهذا الصدد، يمكننا الكلام عن معنى التاريخ الذي يمكن أن تحمله أنواع أدبية غريبة عن الانهمام في تفسير الأحداث التاريخية. بالتالي في قلب التجربة الكلامية والاستدلالية والأدبية يعمل التماسف التاريخوي. هنا أيضاً فإن حالة الذاكرة اليهودية هي في آنٍ معاً فريدة ومثالية. وبالفعل علينا ألاَّ نظن أن الذاكرة بما هي غريبة عن علم كتابة التاريخ، تختزل إلى التقليد الشفهي. ليس الأمر كذلك «عند شعب متعلم إلى هذا الحد مثل اليهود وشغوف بالمطالعة إلى هذه الدرجة» (المصدر السابق، ص14)؛ إن المَثل الذي تعطيه الثقافة اليهودية، وبشكل عام حتى عصر الأنوار [القرن الثامن عشر] هو مَثل ذاكرة محملة بالمعنى ولكنه ليس بمعنى يخص علم كتابة التاريخ. إن الدعوة إلى التذكر ـ كلمة Zakhor [أذكر] المكررة مرات ومرات في **الكتاب المقدس** [التوراة][80]، نعرفها جيداً، كما كنا قد قلنا ذلك أعلاه[81]، غير أن الأمر الذي يهدف إلى إيصال الروايات والشرائع يتوجه هنا، من خلال الأقربين إلى الشعب بأكمله المخاطب تحت الاسم الجمعي إسرائيل؛ إن الحاجز بين القريب والبعيد قد ألغي؛ كل المدعوين هم أقربون. «اسمع يا إسرائيل»، تقول كلمة اسمع. هذا الأمر يجعل «الذاكرة حتى حين لا تكون مطلوبة تظل دوماً الأمر الذي يتوقف عليه كل شيء». (المصدر السابق، ص21). هذا الأمر لا يشير إطلاقاً إلى واجب كتابة «مجموعة حقيقية تتعلق بالأحداث التاريخية» (المصدر نفسه)، وهذا ما يجب أولاً التسليم به وفهمه. والغريب حقاً هو أنه على خلاف التصورات المهيمنة للتاريخ عند اليونان، فإن إسرائيل القديمة هي التي كانت أول من يعطي معنى للتاريخ»[82]. إن التعبير «إلٰه آبائنا» هو الأول الذي يشهد للطابع «التاريخي» للوحي

= كتابة التاريخ، في أفضل الأحوال، سوى دور تابع وثانوي بين اليهود، وفي كثير من الأحيان لم يلعب أي دور؟ في المحن التي عرفها اليهود، كانت ذاكرة الماضي أمراً جوهرياً، لكن لماذا لم يكن المؤرخون أول المؤتمنين عليها؟» («**زاخور**»، مصدر سابق، ص12).

(80) تثنية الاشتراع 6، 10 ـ 12، 8، 11 ـ 18.

(81) راجع أعلاه النقاش المتعلِّق بواجب الذاكرة المفترض (الجزء الأول، الفصل 2، ص145 ـ 151).

(82) «إنَّ التلاقي الأساسي بين الإنسان وبين ما هو النهي قد غادر فجأةً ـ إنْ جاز =

التوراتي[83]. إنْ نحن توقفنا لحظة أمام هذا الاعتراف لأمكننا أن نتساءل إنْ كان الاعتراف المتأخر بالطابع التاريخي للإيمان التوراتي ليس بمثابة إعادة بناء جاء من كتابة التاريخ الباحثة عن السوابق، بل أكثر من ذلك عن أرض تتجذر فيها لا تكون فقط مجرد سابقة بل تكون غريبة. وتحت مثل هذا التأثير الغريب نستعمل كلمة تاريخ، بل بالأحرى نحن نتكلم عن معنى التاريخ من دون كتابة التاريخ[84]. بالطبع إن شرحاً ضاغطاً **للقاموس التوراتي** عن الذاكرة، مضافاً إليه **قاموس العهد** ويكمله عمل متأنٍ للترابط بين طقوس الأعياد الكبرى وبين القصص[85] يعطي إلى إعادة بناء هذا المعنى العبري للتاريخ دقة وأمانة تقرِّبانه من عملية إعادة التحقيق العزيزة على كولينغوود. إن مكان القصة إلى جانب الشرائع بل حتى قبلها في تحرير النص القانوني للتوراة يشهد لهذا الانهمام بمعنى التاريخ. لكن لمَّا كان الفرق بين الشعر والأسطورة من جهة وبين التاريخ العلمي من جهة أخرى غير معروف فقد حصل أن معنى التاريخ لم يعرف علم كتابة التاريخ. إننا نحن المجهزين بالمنهج التاريخي النقدي الذين نتساءل إنْ كانت قصة معيَّنة تشكِّل «مصنَّفاً حقيقياً لأحداث تاريخية». بالتالي نستطيع أن نقول مع ييروشالمي ونحن تحت مراقبة النظرة الاستعادية «إن ليس هناك من تعادل بين

= التعبير ـ مملكة الطبيعة كي يتسجل في خطة التاريخ، المفكر فيه بعد اليوم بتعابير التحدي الذي يطلقه الله والرد عليه من قِبل الإنسان». («**زاخور**»، مصدر سابق، ص24).

(83) في هذا الصدد علينا أن نشكر ييروشالمي على أنه لم يبالغ في إقامة التعارض بين الزمن الدائري وبين الزمن الخطي: إنْ كان زمن التاريخ خطياً، فإنَّ عودة الفصول والطقوس الدينية والأعياد هي دائرية. وحول هذه النقطة يمكن قراءة أ. موميليانو، «الزمان وكتابة التاريخ القديمة»، في كتاب **التاريخ القديم والحديث**، ميدلتاون، 1977، ص179 ـ 214. ويلاحظ ييروشالمي بحق إنَّ إدراك الزمن وتصورات التاريخ لا تغطي الشيء عينه. («**زاخور**»، مصدر سابق، ص123).

(84) «إنَّ صعوبة أخذ هذه المفارقة الظاهرة بعين الحسبان تأتي من فقر لغة تضطرنا، لعدم توفر البديل الأفضل، إلى استعمال كلمة «تاريخ» كي نشير إلى الماضي الذي يتعامل معه المؤرخون وكذلك ماضي التقليد اليهودي». (المصدر نفسه، ص42). نلاحظ الاعتراف: لعدم وجود البديل الأفضل.

(85) نلاحظ بشكل خاص القصص التي أخذت شكل دستور الإيمان كما هو الحال في «سفر تثنية الاشتراع» 26، 5 ـ 9، وقد مَفَصَل حولها المفسر الكبير فون راد «لاهوت تقاليد إسرائيل القديمة»: «**لاهوت العهد القديم**»، ميونيخ، كايزر فيرلاغ، 1960.

المعنى في التاريخ وبين ذاكرة الماضي وكتابة التاريخ علمياً [. . .] إنَّ لا المعنى ولا الذاكرة يعتمدان في النهاية على النوع التاريخي». (المصدر السابق، ص30 ـ 31). إن إغلاق النص القانوني الذي تصادق عليه القراءة العامة في الكنيس لقصص الأسفار الخمسة الأولى من **التوراة** ولنصوص مأخوذة كل أسبوع من الأنبياء قد أعطى لمجموع **العهد القديم** المُكمِّل بالتلمود **والمدراح** سلطة الكتابات المقدسة[86]. ومن هذه السلطة التي كان الحاخامون حراسها وضامنيها نتج عدم الاكتراث بل نوع من المقاومة عند الجماعات اليهودية في العصر الوسيط (وما بعده) لأي معالجة تاريخية علمية لتاريخهم ولعذاباتهم. وعلينا أن نضيف إلى ذلك التأملات اللاحقة للحكماء الذين ابتعدوا صراحةً عن كل اهتمام بمعنى للتاريخ كان محايثاً للقصص والطقوس العائدة إلى العصر التوراتي.

ليس هَمُّ بحثنا هنا أن يقتفي أثر ييروشالمي ليعيد تشكيل مراحل هذه المواجهة بين الذاكرة ومعنى التاريخ وكتابة التاريخ العلمية. بالمقابل، فإن الأفكار النهائية للمؤلف تهمنا كثيراً بما أن الفرادة اليهودية تبدو مثالية بالنسبة إلى ما يدعوه المؤلف نفسه «ضِيقاً في كتابة التاريخ العلمية» (المصدر السابق، ص93)، هذا الضِيق الذي كرِّست له المحاضرة الأخيرة من المحاضرات الأربع التي تشكِّل كتاب «**زاخور**». إن الضيق الخاص «بالمؤرخ اليهودي المحترف» (المصدر السابق، ص97) الذي يقوله ييروشالمي عن نفسه، مثالي لأن المشروع نفسه لعلم عن اليهود الذي ولد في ألمانيا نحو عام 1820 لا يكتفي بحلول منهجية علمية، بل يتضمن نقداً جذرياً للمعنى اللاهوتي الملازم للذاكرة اليهودية، ويعادل تبني الإيديولوجيا التاريخانية التي تشدد على تاريخية كل الأشياء. إن العلاقة العمودية بين الأبدية الحية للهدف الإلٰهي وبين التقلبات الزمنية للشعب التي كانت في مبدأ المعنى التوراتي والتلمودي للتاريخ تُخلي مكانها لعلاقة أفقية لتسلسل سببي وإثباتات آتية من تاريخ كل القناعات القوية الموجودة في التقليد. أتقياء اليهود يشعرون أكثر من غيرهم «بعبء التاريخ»[87].

---

(86) المقدسة: أي أنها وضُعت جانباً بعيداً عن بقية الخطاب بالتالي عن أي نظرة نقدية.

(87) هذا هو عنوان مقالة لـ هـ. وايت: «عبء التاريخ»، في «**التاريخ والنظرية 5** (1966)»، مصدر سابق، ص111 ـ 134، اقتباس ييروشالمي، «**زاخور**»، مصدر سابق، ص144.

ما هو أمثولة هنا هو العلاقة بين كتابة التاريخ العلمية وبين الدهرنة، أي بالنسبة إلى اليهودي «التماثل مع الخارج وانهيار الداخل». (المصدر السابق، ص101). وبدل تصور تاريخي يقوم على العناية الإلٰهية تقوم فكرة تاريخ يهودي علماني يجري على المستوى عينه من الواقعية مثل كل تاريخ آخر.

وهكذا تُطرح بالنسبة إلى الجميع، على مثال مصير الشعب اليهودي، قضية العلاقات بين كتابة تاريخ علمية منفصلة عن الذاكرة الجماعية وبين ما يبقى في هذه من تقاليد مؤرخنة. إن مجمل الحلول التي أثرناها أعلاه تُفتح الآن من جديد. فلما كان الأمر في الثقافة اليهودية هو أن «ذاكرة المجموعة [. . .] لم تتوقف إطلاقاً على المؤرخين» (المصدر السابق، ص110)، لذا فإن السؤال عن وقع الصدمة المعاكسة للتاريخ على كل ذاكرة يُطرح بإلحاح. ويلاحظ ييروشالمي أن كتابة التاريخ العلمية التي تهم الجميع «ليست محاولة لترميم الذاكرة، بل تمثِّل حقاً نوعاً جديداً من الذاكرة» (المصدر السابق، ص111). ويذهب ييروشالمي بعيداً في حجته فيتساءل، إنه في كل حال، هل إرادتنا في إنقاذ كل شيء يخص الماضي تعد مشروعاً معقولاً. الفكرة نفسها في عدم نسيان أي شيء ألا تتلاقى مع جنون رجل الذاكرة الشاملة الشهير فونيس (Funes) الذي يحفظ كل شيء «فونيس الذي لا ينسى شيئاً» في كتاب **قصص** *Ficciones* لمؤلفه بورخيس (Borges)؟ المفارقة هي أن هذيان الشمولية يتبدى مناقضاً لمشروع عمل التاريخ[88]. ومن الغريب أن ييروشالمي يلتقي مع صرخة نيتشه في **اعتبارات في غير زمانها، الاعتبار الثاني**: «هناك درجة من الأرق، من الاجترار، من المعنى التاريخي من بعدها يجد الكائن الحي نفسه مزعزعاً ومحطماً في النهاية» (اقتباس في «**زاخور**»، ص147). وتظل حيرة المؤلف كبيرة. فهو يسمع من ناحية الكلام المتفائل لروزنستوك ـ هويسي حول الوظيفة العلاجية للتاريخ[89]. ومن ناحية ثانية إلى الكلام يميل أذنه المعادي للتاريخانية الذي يقوله ج. شولم (Scholem) و ف. روزفايغ (Rosenzweig). ويجد ييروشالمي نفسه بين نارين ـ

(88) «انتهى المشروع بتغذية نفسه بنفسه، لقد أصبح البحث فاوستياً [. . .] وظل فونيس الذي لا ينسى شيئاً يحوم فوقنا جميعاً» (المصدر نفسه، ص118 ـ 119).

(89) كَتَبَ أ. روزنستوك ـ هويسي: «المؤرخ هو طبيب الذاكرة. وشرفه هو شفاء الجراح، الجراح الحقيقية. وكما أنَّ على الطبيب أن يعمل بمعزل عن النظريات الطبية لأن =

«اليوم العالم اليهودي على مفترق طرق» (المصدر السابق، ص116)، فيتحمل «ضيقه»، «ضيق المؤرخ اليهودي المحترف». هذا الضيق ربما كان ضيقنا، نحن جميعاً، أبناء الذاكرة اليهودية وكتابة التاريخ المدهرنة في القرن التاسع عشر.

3. بيير نورا: مواقع غريبة للذاكرة

بيير نورا هو مخترع «مواقع الذاكرة»[(90)]. هذا المفهوم هو حجر الزاوية لمجموعة ضخمة من المقالات جمعها بيير نورا ووضعها عام 1984 تحت هذا العنوان الحافظ. ولكي نكتشف غرابته المُقلقة علينا أن نجوب كل مقالات المشرف على العمل من مقاله عام 1984 حتى مقاله عام 1992، تاريخ نشر المجلد الثالث لكتاب **مواقع الذاكرة**. كانت نبرة المقال الأول المعنون **بين الذاكرة والتاريخ إشكالية المواقع**، نبرة الوثوق بالنفس غير أنه تلتها لهجة الانزعاج الذي أتى بسبب مصادرة الموضوع من قِبل شغف إقامة الحفلات التذكارية وقد وقف المؤلف ضده باسم التاريخ الوطني. هذه الحركة الكبرى للتغيير التي حصلت بين المقال الأول وبين المقال الأخير تكشف ربما عما كانت تحوي هذه الفكرة من أمر غريب منذ البداية.

أ) إن مقال عام 1984 يعلن منذ البداية قطيعةً وفقداناً وفي الوقت عينه بروز ظاهرة جديدة. القطيعة هي بين الذاكرة وبين التاريخ. الفقدان هو فقدان ما يسمَّى «التاريخ ـ الذاكرة». والظاهرة الجديدة هي مرحلة ذاكرة «التقطها التاريخ». أما اللهجة فهي لهجة مؤرخ يتخذ موقفاً بالنسبة إلى الزمن الذي يمفصل فيه هذا الإعلان الثلاثي. وهذا الإعلان لا يتعلَّق بحدث لكن بوضع وعلى عمق هذا الوضع جرى الحديث لأول مرة عن مواقع الذاكرة. لنأخذ كلَّ واحدةٍ من هذه النقاط مبتدئين بالنقطة الأخيرة ولنضع بين مزدوجين مؤقتاً التلميحات المتفرقة إلى موضوع مواقع الذاكرة.

= من يعالجه مريض، كذلك على المؤرخ مدفوعاً بعامل أخلاقي من أجل ترميم ذاكرة أمة، أو ذاكرة البصرية». (**خارج الثورة**، نيويورك، 1964، ص 696؛ اقتبسه ييروشالمي، «**زاخور**»، مصدر سابق، ص110).

(90) بيير نورا (إشراف)، **مواقع الذاكرة**، I، «**الجمهورية**»، مصدر سابق، 1984، صXLII-XVII.

يقترب حكم المؤرخ من حكم الفيلسوف كارل ياسبرس حين يطرح موقفاً من «الوضع الروحي لزماننا». هذا الوضع يعالجه من موقف المؤرخ على طريقة التعامل مع ظرف من المهم فك رموزه بهدوء يبرر صلابة أخذ الموقف. والذاكرة التي يتكلم عنها بدايةً ليست المقدرة العامة التي تُبحث فيها الفينومينولوجيا ولكنها شكل ثقافي من نفس الفئة التي أحال إليها أعلاه واحد مثل تيرديمان، والتاريخ ليس العملية الموضوعية التي تعالجها الإبستيمولوجيا، لكنه التفكير من الدرجة الثانية الذي يُطلق عليه غالباً في فرنسا تعبير علم كتابة التاريخ بمعنى تاريخ التاريخ. لهذا فإن مكانه هو في نهاية فصل مكرس للوضع التاريخي، ولكنه مدرك ضمن حدود الحاضر التاريخي.

الموضوع الأول، إذن: القطيعة بين الذاكرة وبين التاريخ. بالنسبة إلى «ذاكرة مندمجة»، ينتمي الماضي بطريقة متصلة بالحاضر، «كانت هذه هي الذاكرة الحقيقية». ذاكرتنا التي، «ليست سوى تاريخ وأثر وفرز» (**مواقع الذاكرة I**، صXVIII) قد فقدت «الملاءمة بين التاريخ وبين الذاكرة» (المصدر نفسه). «ما أن يكون هناك أثر، توسط، لا نعود في الذاكرة الحقيقية، بل في التاريخ» (المصدر السابق، صXIX)[91]. إن الذاكرة هي دوماً ظاهرة حالية، علاقة معاشة بالحاضر الأبدي، «التاريخ تمثيل للماضي» (المصدر نفسه). «الذاكرة مطلقة والتاريخ لا يعرف إلاَّ النسبي» (المصدر نفسه). «التاريخ هو تحديد للماضي المعاش» (المصدر السابق، صXX)[92].

الموضوع الثاني: هو فقدان التاريخ ـ الذاكرة. «إننا لا نتكلم كثيراً عن الذاكرة إلاَّ لأنه لم يعد هناك من ذاكرة» (المصدر السابق، صXVII). انتزاع، منتهٍ، إنهاء، ماضٍ ميت نهائياً: كلها كلمات تقول الاختفاء. الإشارات: نهاية الفلاحين، نهاية المجتمعات ـ الذاكرة (الكنيسة، المدرسة، العائلة، الدولة) نهاية

(91) هنا نجد ملاحظة عن الذاكرة اليهودية التي «استبعدت الانهمام بالتاريخ»، (المصدر نفسه، صXIX)، وهي صدى لييروشالمي.

(92) هنا صدى لهالبفاكس في التعارض بين ذاكرة المجموعة «ذاكرة متعددة ومتوحدة وجماعية وجمعية ومتفردة»، وبين التاريخ «الذي ينتمي إلى الجميع وإلى لا أحد، مما يعطيه مهمة الكوني». (المصدر نفسه، صXIX).

الإيديولوجيات ـ الذاكرة التي تربط المستقبل المسقط على الماضي المحفوظ في الذاكرة ـ وفي المقابل ظهور «تاريخ التاريخ» (المصدر السابق، صXX)، «وعي لعلم كتابة التاريخ». وهذا «يترجم الانقلاب الداخلي لتاريخ ـ ذاكرة إلى تاريخ نقدي» (المصدر السابق، صXXI) حيث «يبدأ التاريخ بعمل تاريخه الخاص به». (المصدر نفسه). في فرنسا بشكل خاص فإن علم كتابة التاريخ عدو للتقاليد وقليل الاحترام. وهذه نتيجة «لعدم التماهي مع الذاكرة». (المصدر نفسه). هناك موضوع ملحق يتشكّل وسيأخذ كل اتساعه في مقال لاحق لبيير نورا: إضاعة الإرجاع إلى الأمة، إلى الدولة ـ الأمة. الأمر يتعلق باندماج وثيق هو ميزة روح الجمهورية الثالثة (التي شهدت على المستوى المهني ولادة «المجلة التاريخية» عام 1876)، التي تتضمن تعريفاً للذاكرة الضائعة مثلها والمنفتحة، من وراء حميميتها واستمراريتها الداخلية، على الوجود المشترك للدولة ـ الأمة. من هنا المفهوم الغريب للتاريخ ـ الذاكرة الذي يدور حوله الجزء الأول للمقال المعنون: «**نهاية التاريخ ـ الذاكرة**» (المصدر السابق، صXVII - XXV). إن الذاكرة المفقودة لم تكن ذاكرة فردية، ولا مجرد ذاكرة جماعية، بل ذاكرة مكوَّنة على نمط القدسية: «تاريخ مقدس لأن الأمة مقدسة. لقد بقيت ذاكرتنا قائمة على المقدس بفضل الأمة». (المصدر السابق، صXXII)[93]. «إن الأمة ـ الذاكرة قد كانت التجسيد الأخير للتاريخ ـ الذاكرة». (المصدر السابق، صXXIII). وبهذا فإن التاريخ ـ الذاكرة كان يغطي بواسطة الأمة نفس مساحة المعنى التي كانت تغطيها الذاكرة.

الموضوع الثالث: من القطيعة بين التاريخ وبين الذاكرة، ومن فقدان التاريخ ـ الذاكرة وتحمله تنبثق صورة جديدة هي صورة «الذاكرة التي التقطها التاريخ» (المصدر السابق، صXXV). يرسم المؤلف ثلاث سمات لهذه الصورة. أولاً عهد الأرشيف. هذه الذاكرة الجديدة هي ذاكرة أرشيفية (المصدر السابق، صXXVI)، وقد يقول ليبنز «ذاكرة من ورق». إننا نتعرف في هذا الهوس بالأرشيف (المصدر نفسه) إلى النقلة الكبرى التي زايدت عليها أسطورة **فيدروس** حين تعرضت لاختراع الكتابة. نصرٌ للمدوَّن كتابةً في قلب التذكاري نفسه. تطيُّر

(93) هذه الأقوال عن التاريخ ـ الذاكرة تبعد نورا عن هالبفاكس الذي رسم قطيعة واضحة بين الذاكرة الجماعية وبين الذاكرة التاريخية.

واحترام للأثر: «إن المقدس قد حلَّ في الأثر الذي هو نفيه». (المصدر السابق، صXXVII). إن الشعور بالفقدان كما في الأسطورة الأفلاطونية يصبح المقابل لهذه المؤسساتية للذاكرة. «إنتاج الأرشيف هو الأمر القاطع للعصر». (المصدر السابق، صXXVIII). ويصرخ نورا بلهجة اللعنة: «أرشفوا، أرشفوا، سيبقى منها دوماً شيء ما!». (المصدر نفسه). إن الأرشيف «لم يعد البقية الباقية القصدية كثيراً أو قليلاً لذاكرة معاشة، بل الإفراز الطوعي المنظم لذاكرة ضائعة». «إرهاب الذاكرة المؤرخنة» (المصدر نفسه). إنها حقاً لهجة **فيدروس** أفلاطون وكذلك لهجة هالبفاكس المستعادة إذ إن التشديد القوي هو على طابع الإكراه لهذه الذاكرة الآتية من الخارج. من اللافت أن الصبغة المادية لهذه الذاكرة قد ألحق بها تقريظ التراث (1980: عام التراث) ومقالات نورا اللاحقة ستبرهن على تأثيرها المدمر بالنسبة إلى مواقع الذاكرة بوصفها معاصرةً للذاكرة التي التقطها التاريخ، وليس كتمرد على التاريخ. إلاَّ أنه يشدد على تمددها «حتى حدود غير الأكيد» (المصدر السابق، صXVII): «من ملكية نقلها الأجداد تراثاً ثقافياً إلى بلدٍ ما» ـ باختصار «من تصور ضيق للنُصُب التاريخية مررنا بفظاظة كبيرة، مع اتفاق المواقع، إلى تصور لا يترك نظرياً أي شيء يفلت منه» (المصدر السابق، صXXVIII). إن قارئ نورا كان يستطيع منذ عام 1984 أن يسمع التهديد باختزال معاكس لأماكن الذاكرة إلى مواقع طوبوغرافية تستخدم لإقامة الاحتفالات التذكارية. السمة الثانية، العارض الثاني: يرى نورا في حركة «التحول النهائي للذاكرة إلى البسيكولوجيا الفردية» (المصدر السابق، صXXXIX) الثمن الذي يجب دفعه من أجل التغيير التاريخي للذاكرة. ولن يكون هذا بحسبه، بقية مباشرة من «الذاكرة الحقيقية»، بل سيكون نتاجاً ثقافياً للتعويض عن أرخنة الذاكرة. نحن ندين بهذا التحول لبرغسون وفرويد وبروست. وقبل كل شيء نحن ندين له بواجب الذاكرة الشهير الذي يفرض نفسه أولاً على كل واحد منا: «حين لا تعود الذاكرة في كل مكان، تصبح غير موجودة في أي مكان إنْ لم يتخذ وجدان فردي القرار المتوحد بأن يأخذها في عهدته ويتكفلها». (المصدر السابق، صXXX)[94]. الإشارة الأخيرة، العارض الأخير لتغيير الذاكرة التي التقطها التاريخ: بعد الذاكرة ـ الأرشيف والذاكرة ـ الواجب، الذاكرة المسافة.

---

(94) إحالة ثانية إلى الذاكرة اليهودية: «مِن أجل فهم قوة هذا الانتماء وندائه، ربما كان =

في الواقع، لقد كانت الموضوع الأول، موضوع القطيعة بين التاريخ وبين الذاكرة. سنعود إليه الآن تحت عنوان عدم الاستمرارية والانفصال. لقد وصلنا إلى هذا من «ماضٍ سهل إلى ماضٍ نعيشه بوصفه كسراً» (المصدر السابق، صXXXI). ربما كان في هذا الموضوع صدىً لفوكو مؤلف **حفريات المعرفة** والذي ناضل ضد إيديولوجيا الاستمرارية الذاكرية. ويقول نورا: «عبادة الاستمرارية» (المصدر نفسه).

وعلى هذه الخلفية للوضع الجديد ظهر مفهوم مواقع الذاكرة. من المسلَّم به أن الأمر لا يتعلق فقط ولا بشكل أساسي بمواقع طوبوغرافية لكن بعلامات خارجية كما في **فيدروس** أفلاطون، التي يمكن للتصرفات الاجتماعية أن تستند إليها كي تقوم بإنجاز معاملاتها اليومية. وهكذا، فإن أول المواقع المذكورة في المجلد الأول هو التقويم الجمهوري، الشبكة الخارجية للزمن الاجتماعي، العلم، الرمز الوطني المقدم للجميع. العديد من الأغراض الرمزية لذاكرتنا مثل الألوان الثلاثة، الأرشيف، المكتبات العامة، القواميس، والمتاحف إلى جانب الاحتفالات والأعياد و«البانتيون» وقوس النصر و **المعجم لاروس** وحائط الاتحاديين. أغراض متعددة رمزية للذاكرة مقدمة كأدوات لأساس العمل التاريخي. إن مواقع الذاكرة هي، كما أقول، تسجيلات بالمعنى الواسع الذي أعطيناه إلى هذه الكلمة في تأملاتنا حول الكتابة والمكان[95]. يجب التشديد على هذا الانفتاح للمفهوم منذ البداية، لأن تسطيحه على المناطق المحلية لصالح التغيير التراثي للهوية الوطنية الذي جعل التقاط هذا الموضوع ممكناً من قِبل روح إحياء الاحتفالات، والذي أسف له مقال مؤلفنا عام 1992. في البدء، هذا المفهوم، وبسبب قوته، لم يكن في خدمة الذاكرة بل التاريخ: «هناك مواقع للذاكرة لأنه لم يعد هناك من محيط للذاكرة»،

= علينا أن نتطلع نحو الذاكرة اليهودية التي تعرف اليوم عند العديد من اليهود غير المتدينين تفعيلاً جديداً حديثاً. ففي هذا التقليد الذي لا يملك تاريخاً سوى ذاكرته الخاصة، أن تكون يهودياً هو أن تتذكر أنك يهودي، غير أنَّ هذه الذكرى التي لا ترد، ما أنْ تُستبطن حتى تلزمك بأكملك. ذاكرة ماذا، إذا اقتضى الأمر، ذاكرة الذاكرة، إنَّ صبغ الذاكرة بالسمة النفسية أعطى كل واحد الشعور بأن سداده لدَين مستحيل يتوقف عليه في النهاية خلاصه. (**مواقع الذاكرة، II**، «الجمهورية»، مصدر سابق، صXXXI-XXX).

(95) انظر: أعلاه، الجزء الثاني، الفصل I.

وهذا هو الإعلان الصريح الذي يحيي دخول هذا المفهوم المعترك. (المصدر السابق، صXVII). بالطبع، إن الذاكرة تحتاج إلى أماكن كي تتبلور وتلجأ إليها» (المصدر نفسه)، غير أن الأمر يتعلق بذاكرة ممزقة وتمزيقها في الواقع ليس مكتملاً إلى درجة تجعل الإحالة إلى الذاكرة ممحية تماماً منها. إن الشعور بالاستمرارية هو فقط «ترسب». «إن مواقع الذاكرة هي أولاً بقايا» (المصدر السابق، صXXI)[96]. ومن هذا الالتباس الأولي ستنطلق الانزياحات اللاحقة للمفهوم. والموقع يستمد وظيفته من القطيعة ومن الفقدان اللذين ذكرناهما: «لو كنا ما زلنا نسكن ذاكرتنا لما كنا بحاجة إلى أن نكرِّس لها مواقع» (المصدر السابق، صXIX)[97]. غير أن الطابع الترسبي للذاكرة، تحت عنوان **التاريخ النقدي** يجعله يقول: «إن مجتمعاً يعيش كليَّةً تحت عنوان التاريخ، لن يعرف في نهاية المطاف، مثله مثل المجتمع التقليدي، مواقع يغرس فيها ذاكرته» (المصدر السابق، صXX). ذلك لأن المواقع تظل أماكن للذاكرة وليس للتاريخ. إن لحظة مواقع التاريخ هي لحظة «ينبض فيها بعد شيء من حياة رمزية» (المصدر السابق، صXXV).

بقي عليَّ أن أتكلم عن مواقع الذاكرة تحت النظام الجديد للذاكرة التي التقطها التاريخ. يعلن المؤلف بلهجة واثقة في القسم الثالث من مقال 1984 **مواقع الذاكرة، تاريخ آخر** (المصدر السابق، صXLII-XXXIV). بالفعل، فإن المقال ينتهي بنغمة تصالحية. يمنح المؤلف مواقع الذاكرة فعالية بارزة هي المقدرة على

(96) اللافت أن فكرة إقامة الاحتفالات التذكارية التي تكلم عنها مراراً تظل داخل الحنين إلى التاريخ ـ الذاكرة. لم يندد بعدُ بها على أنها ردُّ الذاكرة على سيطرة التاريخ: «من دون تنبه احتفالي بالذكرى، فإنَّ التاريخ يمحوها سريعاً [مواقع الذاكرة]». (المصدر نفسه، صXXIV). ومن وظيفتها كملجأ ستنطلق الذاكرة الاحتفالية للانقضاض على التاريخ الوطني. إنَّ الجملة التي يهاجم فيها عصر الاحتفالات التذكارية في مقاله الأخير تستحق أن نقتبسها: «انقلاب من الذاكري إلى التاريخي، من عالم حيث كان لنا أجداد إلى عالم العلاقة العرضية مع ما يصنعنا، المرور من تاريخ طوطمي إلى تاريخ نقدي: إنه لحظة مواقع الذاكرة. إننا لم نعد نحتفل بالأمة بل أصبحنا ندرس احتفالاتها». (المصدر نفسه، صXXV).

(97) إننا نسمع هنا صدى الانتقادات التي وجهها أفلاطون ضد المفكرة لمساعدة الذاكرة. (انظر: الجزء الأول، الفصل I).

توليد «تاريخ آخر». وهي تستمد هذه السلطة من انتمائها إلى عهدَي الذاكرة والتاريخ. من ناحية، «لا بدَّ من أن تكون هناك إرادة وجود ذاكرة [. . .] وإنْ فُقدت هذه النيَّة في وجود ذاكرة تصبح مواقع الذاكرة أماكن تاريخ». غير أن المؤلف لا يقول إنْ كانت هذه الذاكرة هي الذاكرة الأولى التي فقدت للتاريخ ـ الذاكرة التي تأسف عليها في البداية، أم أنها الذاكرة التي التجأت إلى خفايا علم النفس الفردي وبحثت عن الواجب. كذلك فعلى التاريخ أن يقترح نفسه بأن يكون ذاكرة مستنيرة، مصححة. غير أن المؤلف لا يقول شيئاً عما يصبح عليه مشروع نزع القدسية عن التاريخ.

إن القدرة على وضع العاملين للتفاعل من أجل الوصول إلى «تعيين تضافري متبادل»، تستند إلى البِنية المعقدة لمواقع الذاكرة التي تجمع المعاني الثلاثة للكلمة: المعنى المادي والرمزي والوظيفي. الأول، يرسي مواقع الذاكرة في حقائق واقعية معطاة وجاهزة للتصرف ـ أما الثاني، فهو من صنع الخيال، إنه يضمن بلورة الذكريات ونقلها ـ والثالث، يقودنا إلى الطقوس، مع أن التاريخ يميل إلى إلغائها، كما نرى ذلك مع الأحداث المؤسسة أو الأحداث المشهدية، ومع الأماكن الملاذ وغيرها من المعابد. يتحدث نورا بهذه المناسبة عن مفهوم الأجيال الذي سيكرِّس له لاحقاً مقالاً وهو المفهوم الذي يفترض فيه أن يجمع المعاني الثلاثة. وتصبح اللهجة شبه شاعرية كي يتكلم عن لولب الجماعي والفردي، العادي والمقدس، الثابت والمتحرك ـ وعن «حلقات موبيوس الملتفَّة على ذاتها» حيث جمع «الحد الأقصى من المعنى في الحد الأدنى من الإشارات» (المصدر السابق، صXXXV). وتحت غطاء التراث الذي يحظى بتأييد المؤلف فلم يدرك بعد، الأثر السيِّئ لهذا الإرث في ميله إلى اختزال موقع الذاكرة إلى موقع طوبوغرافي، وإلى تسليم عبادة الذاكرة إلى إساءة الاستعمال الآتية من إقامة الاحتفال.

ب) إن المقالة الأولى لعام 1984 حول مواقع الذاكرة استتبعتها تدخلات عديدة أخرى لنورا في نقاط أساسية من العمل الضخم الذي كان يديره. في مقالته **الأمة ـ الذاكرة** التي نُشرت بعد أكثر من أربعين نصاً مكرَّساً للأمة (**مواقع الذاكرة II**) كان موضوع كل الإضاءات المحددة الرئيسي صيرورة «الذاكرة الوطنية». أنماط

أربعة مقترحة تخترق تسلسلاً زمنياً ذا عقد كبيرة: الذاكرة المؤسسة المعاصرة للنظام الملكي الإقطاعي وحقبة تحديد الدولة وتثبيتها؛ الذاكرة ـ الدولة، التي «تمتصها صورة تمثيلها» (الذاكرة التي دعاها أعلاه لويس ماران «بورتريه الملك»)؛ الذاكرة الوطنية، ذاكرة الأمة وقد أخذت تعي نفسها بما هي أمة التي يشهد لها ميشليه وهو الذي «يتخطى كل موقع للذاكرة لأنه بالنسبة إلى جميع المواقع هو الموقع الهندسي والقاسم المشترك، روح مواقع الذاكرة هذه» (**مواقع الذاكرة** II، ص649)؛ الذاكرة ـ المواطن، أخيراً، وآلان (Alain) هو «جوهرها ومثلها». (المصدر السابق، ص650). غير أن المؤلف يقول إن النمط الخامس هو الذي يعطي استعادياً معنى لكل هذه المسيرة المحبطة في نهاية الأمر: إنه نمطنا «ذاكرة ـ تراث». (المصدر نفسه). من أجل بحثنا عن مصير فكرة مواقع الذاكرة في نصوص نورا تُعدُّ هذه اللحظة من التحليل حاسمة: إنها تدل على عودة داخلية إلى مفهوم موقع الذاكرة عينه. والتعريف مقتضب: «بتعبير ذاكرة ـ تراث علينا ألاَّ نكتفي فقط بأن نفهم أننا نعني التوسع الفظ للفكرة وتمددها الحديث والإشكالي إلى كل المواضيع الشاهدة على الماضي الوطني، لكن بشكل أعمق بكثير تحويل رهانات تقليدية للذاكرة نفسها إلى ثروة مشتركة وإرث جماعي». (المصدر نفسه). سيكون الكلام حول الموضوع أطول في المقالة الأخيرة لنورا الموضوعة في نهاية المجلد III لكتاب **مواقع الذاكرة**. التشديد هنا هو فقط على ديالكتيك الذاكرة والتاريخ. عن كل هذا التحول التراثي لا يقول المؤلف سوى أنه «يحمل التجديد إلى كل مكان في مسيرة المقاربة التاريخية لفرنسا عن طريق الذاكرة التي يودُّ مشروع مواقع الذاكرة هذا أن يكرِّس مركزيتها». (المصدر السابق، ص651). بعد اليوم يتغلَّب الشعور بالانتماء إلى الأمة «على نمط حساسية متجددة للفرادة الوطنية»، على التوسطات والتعارضات لتماهي الأمة بالدولة: «إنها ساعة ذاكرة تراث ولقاء فرنسا مع أمة من دون قومية». (المصدر السابق، ص652). إن هذا المحو لعلاقة الأمة بالدولة نتيجته الطبيعية ترقية الذاكرة فأمامها وحدها فقط «تدين الأمة بمفهومها التوحيدي وتحتفظ بكفاءتها وشرعيتها». (المصدر السابق، ص653). وحين تستغني الذاكرة بهذه الطريقة عن المرور عبر الدولة فإنها تدَّعي أيضاً القيام بالاستغناء عن المرور بالتاريخ، الأساس التضامني في فرنسا لتكوين الدولة ـ الأمة: «هذا الترسب الوطني للذاكرة الذي تشكَّل حول الدولة، لم يعد في استطاعة تاريخٍ جرى بأكمله تحت

أفق الدولة ـ الأمة أن يحيط به». (المصدر السابق، ص654). بعد اليوم «"فرنسا" هي ذاكرتها نفسها أو لا تكون». (المصدر السابق، ص655).

في نهاية هذه المقالة المختصرة ما زال يسود قبولٌ ما ببروز الذاكرة ـ التراث التي يعدُّها المؤلف السمة المميَّزة للنمط الخامس للذاكرة الوطنية ولازمتها «استصغار الصيغة القومية للأمة الفرنسية المركزية والامبراطورية والكونية». (المصدر السابق، ص 657). لكن ليس من المؤكد أن الكلمة الأخيرة قد لُفظت، إذ إن مفهوم التراث ظل غير محدد كما أن قدرته على إلحاق الضرر بالنسبة إلى فكرة موقع الذاكرة ذاتها لم تُدرَك أبداً.

ج) إن المقالة **الجيل** الملحقة بالقسم الأول **النزاعات والتقسيمات**، في الجزء الثالث، **فرنسات** *Les France*، المجلد 1، من كتاب **«مواقع الذاكرة»** (ص 931 ـ 969)، لا يبدو من عنوانها وموضوعها أنها تعلن عن تقدم في تحليل فكرة موقع الذاكرة، وبشكل أدق عن تحولها عند احتكاكها بفكرة التراث. غير أن الواقع غير ذلك. مع فكرة الجيل تسود رؤية أفقية فقط للعلاقة الاجتماعية. جيل يأتي مكان جيل آخر عن طريق الاستبدال المتواصل، غير أن الأهم هو أن فكرة الجيل تشير إلى خروج الجيل الهابط على يد الجيل الصاعد: «لم يعد الماضي هو القانون: إنه جوهر الظاهرة (**«مواقع الذاكرة** III، المجلد 1، ص 934). هذه «القطيعة الرمزية» تؤمِّن أولية الهوية الأفقية على شكل من التضامن العمودي. وعلى الرغم من الاستعصاءات التي يصطدم بها تعريف نظري للظاهرة ـ والتي يمرُّ المؤلف بها ـ فإن نمطاً من الانتماء يفرض نفسه هو التضامن الأجيالي ومعه سؤال بارز: «لماذا وكيف، كلما ازدادت سرعة التغيير لم يستطع تحقيق الهوية الأُفقية الفردية عن طريق المساواة في العمر، أن يتغلب على كل بقية أشكال تحديد الهوية العمودية؟». (المصدر السابق، ص 942). لا تكفي إعادة رسم مراحل «البناء التاريخي للنموذج» (المصدر السابق، ص 944 ـ 955)، مع ملاحظة أن المرور من المفهوم القريب من البيولوجيا وهو استبدال الأموات بالأحياء إلى مفهوم الجيل المُدَرك بوصفه تشكيلاً تاريخياً فريداً يقدم لنا الفرصة كي نُبرز تاريخ الذاكرة: «ربما كان هناك في كل بلد جيل واحد فقط قد استخدمته كل الأجيال التالية نموذجها ومثلها الأعلى» (المصدر السابق، ص 944). وهكذا فإن موسيه قد استنبط الصيغة

الشعرية «لأبناء القرن» التي التقيناها أعلاه مع تيرديمان. في فرنسا بشكل خاص ترابطت في مجمل مفهوم الأجيال محاور السياسي والأدب، السلطة والكلمات. وفي مثل هذا الجو رقي التاريخ إلى رتبة علم مع تحقيبه الدائري الكبير الذي احتفلت به ثورة الطلاب في أيار/مايو 1968. تبقى محاولة تفسير السبب الذي جعل غريزة الأجيال هي التي تُملي تاريخ فرنسا. هنا نجد فكرة موقع الذاكرة وخلطها الذاكرة بالتاريخ تحت عنوان الانقلاب الأجيالي: «إن الجيل هو مزيج من الذاكرة والتاريخ، هكذا هو وهكذا كان دوماً لكن بعلاقة وبنسب انقلبت، على ما يبدو، خلال مسيرة الزمن». (المصدر السابق، ص 955). القلب يعني أن مفهوم الجيل المتكوِّن في المنظور الاستعادي، بالتالي قد اخترقه التاريخ، يهرب في «مفعول استذكاره» (المصدر السابق، ص 956)، كما نرى ذلك في زمن شارل بيغي (Péguy) وموريس بارّس (Barrès). لقد فرض هذا المفهوم من الخارج أولاً ثم استبطن بعنف (يدرك القارئ هنا صدىً لأفكار هالبفاكس حول تشكُّل ما أسماه «الذاكرة التاريخية»). بل وأكثر من ذلك، فإن ذاكرة الجيل، وقد اعتادت التاريخ تجد نفسها وقد «سحقها وزنها» (المصدر السابق، ص 958) (هنا نجد لهجة نيتشه في مقالته لعام 1872 التي وضعناها في الفاصل في مطلع هذا الجزء من الكتاب). إن إعادة التذكر تتحول إلى إحياء الذكرى، مع هوسها بتاريخ انتهى، انقضى: «هناك نقص في انطلاق كل جيل كما لو كان حزناً وحداداً» (المصدر السابق، ص 958) (حيث نلتقي هنري روسو ووسواس تناذر مرض فيشي). «إن هذا الاحتفال التاريخي الأسطوري والإحيائي في جوهره هو الذي يجعل الجيل يخرج من التاريخ كي يقيم في الذاكرة» (المصدر السابق، ص 959) (هذا القسم معنون «حمَّام الذاكرة». [المصدر السابق، ص 955 ـ 964]). إننا هنا بالطبع في الذاكرة المحضة، الذاكرة التي تسخر من التاريخ وتلغي الديمومة لتجعل منها حاضراً من دون تاريخ: الماضي عندها، بحسب قول فرنسوا فوريه، «قد أغرق في القدم immémorialisé» من أجل «استذكار mémorialiser الحاضر بطريقة أفضل».

في هذه النقطة يقاوم المؤرخ نورا: المقال **الجيل** ينتهي من دون مجاملة لعهد إقامة الاحتفالات التذكارية بمرافعة لصالح «وعي مزدوج للتاريخ» (المصدر السابق، ص 966) مزدوج بين «اجتراره لذاكرته» (المصدر السابق، ص 962) وبين استحضاره التاريخ الكبير للعالم الذي على فرنسا أن تجد فيه موقعاً متوسطاً لها. في مواجهة

الصيغة ذات البُعد الواحد التي تفرضها الميثولوجيا الأجيالية، فإن المؤرخ، أو بالأحرى المواطن الكامن في المؤرخ يرفع «التقاسم بين ما لا يعود إلاً إلى الذاكرة الأجيالية وما لا يعود إلاً إلى الذاكرة التاريخية». (المصدر السابق، ص 963).

ماذا أصبحت في كل هذا فكرة موقع الذاكرة؟ بمعنى ما إنها على مضض من المؤرخ قد أُعطيت طابع التقديس عن طريق الاحتفالات التذكارية[98]. غير أن ما لم يُذكر بعد، هو أن العلاقة التي أدركتها المقالة السابقة بين فكرة موقع الذاكرة وبين التحول التراثي للهوية الوطنية، قد أعلنت هذا الانحراف المرهف. بالفعل، فإن ما يبقى أن نقوله هو الأسر التراثي لفكرة موقع الذاكرة ـ الأسر في المكان بعد الأسر في الحاضر.

د) مقال عام 1992 **عصر الاحتفال** (**مواقع الذاكرة** III الفرنسات *«Les France»* الجزء الثالث، المجلد I، **من الأرشيف إلى الرمز**، ص 977 ـ 1012) ينهي القضية، بعد ست سنوات من الدخول القوي للمقال **مواقع الذاكرة**. إنه ينهيها بملاحظة شكوى: «أي مصير غريب عرفته مواقع الذاكرة هذه: لقد أرادت أن تكون بمسعاها ومنهجها وعنوانها نفسه تاريخاً من نمط مضاد للاحتفالية غير أن الاحتفال بالذكرى قد لحق بها وألقى القبض عليها (**مواقع الذاكرة** III، ص 977). لقد شاؤوا «أن يجعلوا من الاحتفالات نفسها أحد المواضيع الممتازة لتشريحها» (المصدر نفسه)، كما أن الشراهة الاحتفالية امتصت محاولة السيطرة على الظاهرة. كل شيء مرَّ كما لو أنه مع خروج فرنسا من التاريخ الكبير قد جاء نشر كتاب **مواقع الذاكرة** ليدعم الهوس الاحتفالي[99]. يبقى الرد الوحيد للمؤرخ هو أن يبذل جهده «كي يفهم بدوره أسباب هذه الاستعادة». (المصدر نفسه).

في الواقع، فإن الاحتفال بالذكرى هو الذي تحول، كما يشهد على ذلك

---

(98) «لقد حصل في النهاية، مع الجيل انحراف داخلي شبيه بالانحراف الذي استطعنا أن نصفه بالنسبة إلى الحدث المعاصر التوسطي». (**مواقع الذاكرة I**، مصدر سابق، ص941). يحيلنا المؤلف هنا إلى مقاله «عودة الحدث» (في كتاب **عمل التاريخ**، مصدر سابق).

(99) لقد تحدثتُ عن هذا بكلمات إيجابية في الجزء الأول من هذا الكتاب، في صحبة أ. كاسي. انظر أعلاه، ص 75 ـ 77 و ص 225.

أكثر من الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، الاحتفال الذاتي لأيار/ مايو 1968 [ثورة الطلاب]. كانت الثورة [الفرنسية] قد اخترعت نموذجاً كلاسيكياً للاحتفال الوطني. هذا النموذج هو الذي تفسخ وحُرِّف: حيث نجد من جديد الملاحظات المتناثرة في المقالات السابقة حول أفول نموذج الهوية الوطنية المركَّز على الدولة ـ الأمة: «إن محو الإطار الوحدوي للدولة ـ الأمة قد نسف النظام التقليدي الذي كان تعبيره الرمزي والمركَّز. لم تعد هناك من أنا ـ أعلى مشتركة، المقياس القانوني التقليدي اختفى». (المصدر السابق، ص 984). معركة ذاكرات تحتل المسرح: الثقافي والمحلي، المحطمان للوطني، يملآن وسائل الإعلام[100].

يعود بقوة موضوع التراث الذي تحدثنا عنه في المقالات السابقة: «من الوطني إلى التراثي» (المصدر السابق، ص 992)، هذا هو سرُّ التحول المنتشر في حكايات الاحتفالات في الصفحات السابقة. وكانت نهاية عالم الفلاحين إحدى هذه المناسبات، وخروج فرنسا من مدار الحرب، وموت رجل 18 حزيران/ يونيو[*]، وكانتا مناسبتين ثانيتين؛ ثم كان عام التراث (1980) الذي كرَّس مناطقية الذاكرة الجماعية: التحول يشق طريقه، ومن التاريخ يصل إلى التذكري، ومن هذا إلى الاحتفالي، جاعلاً من عصر إقامة الاحتفالات التتويج لهذا التعاقب للانقلابات. لقد توقف التاريخ عن أن يكون «ذاكرة مصححة» (المصدر السابق، ص 997) ذائبة مع تاريخ وطني. «إن الاحتفال قد تحرر من تحديد موقعه التقليدي، غير أن العصر بأكمله هو الذي أصبح احتفالياً». (المصدر السابق، ص 998). وحتى نشر كتاب جاك لوغوف وبيير نورا **عمل التاريخ** عام 1973، الذي رفع الذاكرة إلى مستوى الموضوع الجديد للتاريخ، تحت تأثير أعمال غوبير (Goubert) ودوبي (Duby) ولاكوتور (Lacouture)، قد ساهم على الرغم منه بهذا

(100) هكذا فإنَّ الذكرى المئوية الثالثة لإلغاء «مرسوم نانت» قد غذَّت بالأحرى مخيلة البروتستانت لا المخيلة الوطنية التي كانت مهتمة بالمصالحة ونسيان الإساءات التي فرضها الملك [لويس الرابع عشر على البروتستانت]. (**مواقع الذاكرة III**، مصدر سابق، ص 991).

(*) هو الجنرال ديغول الذي ألقى من لندن في 18 حزيران/ يونيو 1940 نداءً لمقاومة الاحتلال الألماني لفرنسا، وقد توفي عام 1970 (المترجم).

التحريف للذاكرة ضد التاريخ. إن الاندفاع في احتفالات إحياء الذكرى كان قوياً. ان اليسار الفرنسي نفسه قد وقع في فخّه مع فرنسوا ميتران (Mitterand) في «البانتيون» عام 1981. غير أن رفع شأن التراث وتبلوره على «النصب التاريخي»، مع طوبولوجيته المشهدية وحنينه الأركيولوجي (للقديم) هو الذي يسم المرحلة على أنها «عصر الاحتفال»: «إن 'القابل' أن يصبح تراثاً صار لامتناهياً». (المصدر السابق، ص 1005). الخطأ البليغ حول مفهوم موقع الذاكرة قد ترسخ: من أداة رمزية قيمتها الاستكشافية في نزع الصفة المادية عن «الموقع»، أصبح هذا المفهوم فريسة للاحتفال ذي الطابع التراثي: «والتراث مرَّ من الثروة التي نملكها بالوراثة إلى الثروة التي تكوِّنك» (المصدر السابق، ص 1010). وفي الوقت عينه، فإن التاريخ الوطني، ومعه التاريخ كأسطورة، قد أفسح المجال للذاكرة الوطنية، هذه الفكرة الحديثة. «أمة تذكارية» في مكان «أمة تاريخية» (المصدر السابق، ص 1011)، الانقلاب عميق. إن الماضي لم يعد ضمانة المستقبل، وهنا يكمن السبب الرئيسي في ترقية الذاكرة كحقل دينامي والوعد الوحيد بالاستمرارية. ولقد استُبدل التضامن بين الماضي والمستقبل بالتضامن بين الحاضر والذاكرة. «بسبب بروز هذا الحاضر المؤرخن historisé كان سرَّ البروز المرتبط به وهو بروز ''الهوية''». فلقد استبدل الاستعمال القديم للكلمة الذي كان فقط إدارياً أو يخص الشرطة باستعمال يخص الذاكرة: «فرنسا نظير ''شخص'' كانت تنادي تاريخها. أما فرنسا كهوية فإنها لا تحضِّر مستقبلاً إلّا في فكِّ ترميز ذاكرتها». (المصدر السابق، ص 1010).

هل يعني في نهاية المطاف أن مفهوم مواقع الذاكرة كان خياراً سيئاً؟ هناك ظِلٌّ يسقط على التعبير و «تحالفه المتناقض كما يبدو مع كلمتين واحدة تبعد والاخرى تقرب» (المصدر السابق، ص 1011). غير أن المؤرخ لا يرغب في أن يضيع في التأسف والحنين. إنه يفضل الردَّ الأبيَّ: «حين سمح [التعبير مواقع الذاكرة] بجمع أغراض ذات طبيعة مختلفة جداً، فقد سمح، مع الانفجار، بإعادة تركيب الوطني المنفجر. وهذا ما يبرر ربما طموح هذه المجلدات الثلاثة ذات الأصوات المتعددة، إلى جانب الأربعة التي سبقتها: داخل السلسلة المستمرة عملياً لتواريخ فرنسا، تكوين لحظة نظرة يلقيها الفرنسيون على فرنسا» (المصدر نفسه).

حين أمسك المؤرخ الوطني بهذه الطريقة قلمه وأعطى تمثيلاً كتابياً للانحراف بِـ «الأمة التاريخية» عن طريق «الذاكرة الوطنية»، فإنه قد قام بعملية مقاومة. ولم

يكن ذلك من دون أن يلقي بالتحدي لعصره: لقد تكلم عن المستقبل السابق فاستحضر اللحظة التي «ستقوم فيها طريقة أخرى للوجود معاً» وعندما «ستكون الحاجة إلى نبش نقاط الاستدلال واستكشاف المواقع قد اختفت». (المصدر السابق، ص 1012). هنا يأتي إعلان معاكس للإعلان الذي افتتح به قبل سنوات مقدمة كتاب **مواقع الذاكرة**، «عصر الاحتفالات سيغلق نهائياً. واستبداد الذاكرة لن يكون قد بقي إلاّ لفترة زمنية محدودة ـ غير أنها كانت فترتنا». (المصدر نفسه).

من الآن حتى ذلك الحين، أقول إن «الغرابة المُقلقة» للتاريخ تسود، حتى وهي تحاول أن تفهم أسباب احتجاج الذاكرة الاحتفالية عليها.

3

النسيــان

ملاحظة توجيهية

إن النسيان والغفران يدلان، منفردين أو مجتمعين، على أُفق كل بحثنا. منفردين، لأن كلاً منهما يعود إلى إشكالية متميِّزة: بالنسبة إلى النسيان، إشكالية الذاكرة والوفاء للماضي. بالنسبة إلى الغفران، إشكالية الذنب والمصالحة مع الماضي. مجتمعين، لأن مساريهما يتقاطعان في موقع ليس بموقع، ويدل عليه بشكل أفضل التعبير الأفق، أفق ذاكرة ساكنة بل أفق نسيان سعيد.

بمعنى ما، فإن إشكالية النسيان هي الأوسع إذ إن سكينة الذاكرة التي تشكِّل الغفران يبدو وكأنها تشكِّل المرحلة الأخيرة من مخاض للنسيان يبلغ ذروته مع فن النسيان ars oblivionis الذي تمنَّى هارلد فاينريش[1] أن يراه يتشكل بموازاة فن التذكر الذي بحثه واحتفى به فرانسيس ييتس. وبسبب هذا المعنى فقد اخترتُ أن يظهر النسيان في عنوان هذا الكتاب إلى جانب الذاكرة والتاريخ. بالفعل، فإن النسيان يظل التهديد المقلق الذي يبدو في خلفية فينومينولوجيا الذاكرة وإبستيمولوجيا التاريخ. إنه بهذا الخصوص الكلمة الرمزية للوضع التاريخي الذي اتخذناه موضوعاً للجزء الثالث من كتابنا، إنه رمز هشاشة هذا الوضع. بمعنى آخر، إن قضية الذاكرة هي الأوسع لأن فن النسيان المحتمل يُسقط ذاته كصنف لفن التذكر، صورة من صور الذاكرة السعيدة. والحال أن فكرة الذاكرة السعيدة كانت بطريقة ما قد فتحت السبيل على مشروعنا برمته، ما دمنا نحرص على ألاَّ نترك مرض الذاكرة يتغلب على فينومينولوجيا الذاكرة العادية حين نعتبرها في

---

(1) انظر: أعلاه، ص 109، 113، ثم ص 115 ـ 118.

مراحل إنجازها الناجح، صحيح أننا عندها لم نكن نعلم الثمن الذي سندفعه كي نعطي المعنى التام لفكرة الذاكرة السعيدة، أي اجتياز ديالكتيك التاريخ والذاكرة وفي النهاية الامتحان المزدوج للنسيان والغفران.

وعلى لعبة الآفاق هذه، بالمعنى الذي استطعنا أن نتحدث فيه عن لعبة المقاييس، سينتهي استقصاؤنا. الأفق لا يعني فقط انصهار الآفاق بالمعنى الذي قاله غادامير والذي أتبناه، ولكنه يعني كذلك هروب الآفاق، واللا انتهاء وعدم الاكتمال. مثل هذا الاعتراف ليس بالأمر غير المتوقع في مشروع وُضع منذ البداية تحت عنوان النقد بلا هوادة ضد غرور التفكير الشامل.

* * *

يمكننا أن نتحدث مطولاً عن النسيان من دون استحضار إشكالية الغفران. وهذا ما سنقوم به في هذا الفصل. إن النسيان نعيشه أولاً وبكل ما أوتينا كطعن في وثوقنا بالذاكرة. طعن، ضعف، نقص. إن الذاكرة، بهذا الصدد تحدد نفسها، على الأقل في الفترة الأولى، على أنها صراع ضد النسيان. كان هيرودوت (Hérodote) 425؟-484؟ق.م. يطمح إلى أن يحفظ من النسيان مجد اليونانيين والبرابرة. واجب الذاكرة الشهير عندنا يقال على أنه حض على عدم النسيان. ولكن في الوقت عينه، وبالحركة العفوية عينها نبعد شبح ذاكرة لا تنسى أي شيء. بل إننا نعتبرها مخيفة. إننا هنا نتمثل أمام أنفسنا حكاية لويس بورخيس عن الرجل الذي لا ينسى شيئاً بشخص «فونيس الذي لا ينسى»[2]. هناك إذن مقياس في استعمال الذاكرة الإنسانية، «نسبة قليلة زائدة عن اللازم»، بحسب حكمة قديمة؟ إن النسيان ليس إذن عدو الذاكرة من كل النواحي، وعلى الذاكرة أن تتفاوض مع النسيان كي تجد تلمساً القياس الصحيح لتوازنها معه؟ إن ذاكرة من دون نسيان هل هي الهوام الأخير، الصورة الأخيرة لهذا التفكير الشامل الذي نلاحقه في كل سجلات تأويلية الوضع التاريخي؟

علينا أن نحتفظ في ذهننا بهذا الاستشعار خلال كل فترة اجتيازنا للمسيرات التي تخفي خط الأفق.

---

(2) ج. ل. بورخيس **فونيس الذي لا ينسى** في Fictions، باريس، غاليمار، 1957.

إننا لا نبالغ هنا حين نتكلم عن مسيرات يجب اجتيازها. من يجازف في المباشرة بتقييم المساوئ البيِّنة للنسيان وحسناته المفترضة تواجهه أولاً دلالة متعددة polysémie مضنية لكلمة «نسيان»، ويشهد تاريخها، الأدبي، كما كتبه هارلد فاينريش، على غزارتها. ولكي نهرب من العبء الذي تضيفه اللغة في إسرافها إلى تيه الحنين الملازم لموضوع النسيان، فإني أقترح شبكة قراءة تستند إلى فكرة درجة عمق النسيان. ولكي أوضح هذا التمييز فإني سأضعه على علاقة بالتمييز الذي ترأس سابقاً وصف الظواهر الذاكرية المعتبرة من زاويتها «الموضوعانية».(بحسب الاستعمال كاسم جنس لكلمة ذكرى)، وهو التمييز بين المقاربة المعرفية وبين المقاربة البرغماتية؛ في المقاربة الأولى، فَهمنا الذاكرة بحسب طموحها في أن تمثِّل بأمانة الماضي، أما في الثانية، فقد اهتَمَّت بالناحية العملانية للذاكرة، ممارستها التي هي فرصة فن الذاكرة، وكذلك الاستعمالات وإساءات الاستعمال التي حاولنا تعدادها بحسب مقياس خاص. إن النسيان يدعونا إلى قراءة جديدة للإشكاليتين ولتمفصلهما لصالح مبدأ جديد للتمييز هو مبدأ مستوى العمق والظهور. بالفعل، إن النسيان يقترح دلالة جديدة يعطيها إلى فكرة العمق التي تميل فينوميتولوجيا الذاكرة إلى أن تماثلها بالمسافة والابتعاد بحسب صفة أفقية للعمق؛ إن النسيان يقترح على الصعيد الوجودي شيئاً شبيهاً بالنزول إلى الهاوية الذي تحاول أن تعبِّر عنهُ استعارة العمق العمودي.

سأبقى لحظة على مستوى العمق وأقترح أن أضع الإشكالية الخاصة بهذا المستوى في ترابط بالمقاربة المعرفية للذاكرة العفوية. بالفعل إن ما يوقظه النسيان على هذا المفترق هو الاستعصاء عينه الذي هو في أصل الطابع الإشكالي لتمثيل الماضي، أي غياب الوثوق بالذاكرة؛ إن النسيان هو التحدي بامتياز المعارض لطموح الوثوق بالذاكرة. والحال أن الوثوق بالذكرى معلقة باللغز المكوِّن لإشكالية الذاكرة برمتها، أي لديالكتيك الحضور والغياب في قلب تمثيل الماضي الذي يضاف إليه شعور المسافة الخاص بالذكرى عكس الغياب المحض للصورة، التي تستخدمها كي ترسم أو تظهر. إن إشكالية النسيان، حين تصاغ على مستواها الأعمق، تتدخل في النقطة الأشد حساسية لإشكالية الحضور والغياب والمسافة هذه، في القطب المقابل لهذه المعجزة الصغيرة للذاكرة السعيدة التي يشكِّلها التعرف الحالي إلى ذكرى الماضي.

في هذه النقطة الحساسة يأتي المفترق الكبير الذي سيوجه القسمين الأولين في هذه الدراسة ـ القطبية بين صورتين للنسيان العميق الذي أُسميه النسيان عن طريق محو الآثار ونسيان الاحتياط، وهذا تعبير سأجتهد بعد لحظة كي أبرره. إلى هذا المفترق الكبير سأكرس القسم الأول والقسم الثاني لهذا الفصل. وكما توحي إليه تسميتها، الصورة الأولى للنسيان العميق، إشكالية الأثر هي التي توجه إشكالية النسيان على هذا المستوى الجذري. هذا الاقتحام ليس مفاجئاً ولا غير متوقع. منذ بداية هذا الكتاب واجهنا اقتراح حوار **ثياتيتوس** لأفلاطون بربط مصير الأيقونة (الصورة) بالبصمة، بحسب نموذج العلامة التي يتركها خاتم على الشمع. إن هذه العلاقة المزعومة بين الصورة وبين البصمة هي التي يضطر النسيان إلى أن يستكشفها في العمق أكثر مما فعلناه حتى الآن. إن كل إشكاليتنا الخاصة بالأثر، منذ العصر القديم حتى أيامنا هذه، هي بالفعل وريثة هذا المفهوم القديم للبصمة التي بدل أن تحل لغز حضور الغائب الذي يرهق إشكالية تمثيل الماضي تضيف إليه لغزها الخاص بها. أي لغز؟

كنت قد اقترحتُ، منذ شروحاتي لنصوص أفلاطون وأرسطو، مستعيناً باستعارة البصمة في الشمع، أن نميِّز ثلاثة أنواع من الأثر: الأثر المكتوب، الذي أصبح على صعيد عملية كتابة التاريخ الأثر الوثائقي؛ الأثر النفسي الذي يمكن تسميته انطباعاً بدلاً من بصمة، الانطباع بمعنى التأثر الذي تركه فينا حدث مميَّز أو مذهل بالأحرى؛ ثم هناك أخيراً الأثر الدماغي، القشري الذي تتعاطى به علوم الجهاز العصبي. إني أترك هنا جانباً مصير الأثر الوثائقي الذي بحثنا فيه في الجزء الثاني من هذا الكتاب، لكن ليس بدون أن أذكر أن كل أثر مادي ـ والأثر القشري الدماغي بهذا الخصوص هو من ناحية الأثر الوثائقي ـ يمكن أن يتغيَّر فيزيائياً، مادياً وأن يمحى أو يهدم؛ ولقد نشأ الأرشيف ومن بين غاياته تلافي هذا المحو. يبقى أن نضم نوعي الأثر الآخرين: الأثر النفسي والأثر الدماغي. كل إشكالية النسيان العميق تتركز في هذا التمفصل.

الصعوبة هي أولاً صعوبة في المقاربة. إننا ندرك أثراً أو آخر عن طريق دروب مختلفة جذرياً. إن الأثر الدماغي القشري لا نعرفه إلَّا من الخارج، بالمعرفة العلمية، من دون أن يصاحب هذه أي إحساس نشعر به، كما هو الحال

مع هذا الجزء من الحساسية العضوية الذي يجعلنا نقول إننا نرى «بواسطة» أعيننا وأننا نأخذ «بواسطة» أيدينا. إننا لا نقول بالطريقة عينها إننا نفكر «بواسطة» دماغنا. إننا نتعلم أن هذا الدماغ ـ الموضوع هو دماغنا الواقع في الجمجمة التي هي رأسنا، مع واجهته التي هي وجهنا، ورأسنا رمز الهيمنة التي نمارسها على أعضائنا. إن عملية امتلاكنا لدماغنا وللآثار التي ترسمها هناك المعرفة الموضوعية هي عملية معقدة. إن القسم الأول من هذا الفصل سنكرِّسه للمناقشات التي تتناول مفهوم الأثر الذاكري[3]. ومنه يخرج مصير الشكل الأول للنسيان العميق، وهو النسيان عن طريق محو الآثار. أما الوصول إلى الآثار النفسية المزعومة فهو أمر آخر. فهو مخفي أكثر بكثير. ونحن لا نتكلم عنه إلاً استعادياً على أساس تجارب دقيقة لها نموذجها وهو التعرف إلى صور الماضي؛ وهذه التجارب بعد إجرائها تجعلنا نفكر في أن العديد من الذكريات، وربما كانت الذكريات الأغلى من بين ذكريات الطفولة، لم تكن قد انمحت نهائياً، بل إنها فقط كانت قد أصبحت بعيدة عن تناولنا، ولم تعد تحت تصرفنا، وهذا ما يجعلنا نقول إننا ننسى أقل مما نعتقد أو مما نخاف أن ننسى.

غير أن الصعوبة المرتبطة بإشكالية الأثرين ليست فقط في الوصول إلى الظواهر موضع البحث. بل إنها تتصل بالمعنى عينه الذي يمكن إعطاؤه إلى هذين المفهومين للأثر، أحدهما خارجي والآخر حميم. إن القسم الأول المكرَّس للتعامل المفهومي مع فكرة الأثر الذاكراتي في إطار العلوم العصبية قد جرى تمفصله في ثلاث لحظات. 1) إننا نتساءل مسبقاً، ما هو الموقف المبدئي للفيلسوف الذي أنا هو مقابل العلماء الذين يتكلمون بشكل عام عن الآثار، ذاكراتية أو غير ذاكراتية؟ 2) ما هو أمر الآثار الذاكراتية بشكل خاص؟ أي تعليم متبادل يمكن أن يعطيه بهذا الخصوص عالِم الفينومينولوجيا وعالِم الأعصاب؟ وفي هذه المرحلة من التساؤل يبلغ سؤالنا الأكبر أعلى درجات الإشكالية. أخيراً، 3) أي مكان تحتله مسألة النسيان على لوح تعطُّل وظيفة الذاكرة؟ وهل النسيان هو فعلاً تعطيل وظيفة؟ مع هذا السؤال الثالث سنحيط بالنسيان من طريق محو الآثار

(3) إني اتبنَّى قاموس العلوم العصبية التي تتكلم عن أثر ذاكراتي mnésique. وأحتفظ بالتعبير ذاكري Mnémonique لمجموع الظواهر التي تعود إلى فينومينولوجيا الذاكرة.

عن قرب بطريقة أفضل. غير أن مبدأ الحل المقترح سيكون قد تضمنته اللحظة الأولى مع أفكار «العلة التي بدونها لا يكون شيء causa sine qua non» للسند وللترابط بين التنظيم وبين الوظيفة. والتوجه العام هو توجه وجود بون إبستيمولوجي بين الخطاب حول العصبي وبين الخطاب حول النفساني. هذا البون سنحفظه من كل استنتاج روحانوي spiritualiste أو كل اختزالية مادية، وذلك عن طريق تمنعنا الجازم على الصعيد الأنطولوجي من الدخول في المشاحنة الكلاسيكية المتعلقة بالسؤال المسمى اتحاد النفس والجسد.

ومن أجل هذا الامتناع فإني سأذهب إلى أقصى ما يمكن في القسم الثاني بالمسلَّمة التي يستند إليها اللجوء إلى مفهوم متميِّز للأثر النفسي، مهما كان من أمر تشريطه conditionnement العصبي. إن التجربة المفتاح كما قلنا لتونا، هي تجربة التعرف إلى الماضي. إني أتكلم عنها على أنها معجزة صغيرة. وبالفعل، ففي لحظة التعرف تعتبر الصورة الحاضرة أمينة للتأثير الاول عند صدمة الحدث. وحيث تتكلم العلوم العصبية فقط عن إعادة تنشيط الآثار يستمع عالم الفينومينولوجي إلى التجربة الحية فيتكلم عن استدامة الانطباع الأصلي. وهذا الخطاب هو الذي سأحاول أن آخذه إلى أقصى درجات التوهج مستغلاً ما عمله برغسون في كتابه **المادة والذاكرة** في مسلَّمته الاستعادية كلياً حول ولادة الذكرى منذ لحظة الانطباع، وحول «إحياء الصورة» في لحظة التعرف. علينا عندها أن نفترض وجوداً «لا واعياً» للذكرى بطريقة تسمح لنا بأن ننسب هذا الوجود إلى اللاوعي هذا. إن هذه الفرضية القائلة بالاحتفاظ الذاتي المكوِّن للديمومة نفسها، هي التي سأحاول توسيعها إلى ظواهر أخرى من الكمون، إلى درجة نستطيع، أن تعتبر فيها هذا الكمون صورة إيجابية من النسيان الذي أدعوه النسيان الاحتياطي. بالفعل، فمن كنز النسيان هذا أنهل حين يطيب لي أن أتذكر ما كنت ذات مرة، قد رأيته أو سمعته أو أحسست به أو تعلمته أو أكتسبته. وعلى هذا الثبات يستطيع المؤرخ، مقتفياً أثر توسيديد (Thucydide)، أن يقيم مشروع «أمر مكتسب على الدوام».

إن القضية تبقى طبعاً بأكملها وهي التوفيق معاً الوضع العصبي للآثار الذاكراتية ووضع ما يقال بتعابير المثابرة والبقاء والأحياء والديمومة.

ربما كان لزاماً علينا، على الأقل في نوع الخطاب الذي أسمح لنفسي بأن أقوله، أن نلتزم بالاعتراف بتعددية معاني مفهوم الأثر، لأن فكرة الأثر النفسي تطالب بحق مساوٍ لحق الأثر العصبي. هناك قراءتان للظواهر الذاكرية نتركهما تتنافسان. الأولى، تميل نحو فكرة النسيان النهائي: وهذا هو النسيان عن طريق محو الآثار؛ أما الثانية، فتميل نحو النسيان الذي يُستعاد réversible بل حتى فكرة الذي لا ينسى، إنه نسيان الاحتياط. إن مشاعرنا المتجاذبة نحو النسيان تجد أصلها وتبريرها التأملي في التنافس بين مقاربتين غير متجانستين للغز النسيان العميق، إحداهما تمرُّ عبر طريق الاستبطان والتملك لمعرفة موضوعية، والأخرى تمرُّ عبر طريق الاستعادة انطلاقاً من التجربة المبدئية للمعرفة. من ناحية، النسيان يخيفنا. أَوَلسنا محكومين بأن ننسى كل شيء؟ ومن ناحية أخرى، فإننا نحيي كسعادة مرحب بها عودة جزء من الماضي منتزع كما يقال من النسيان. هاتان القراءاتان ترافقاننا طيلة حياتنا ـ مع الإذن من الدماغ.

حين نتابع تقدمنا طيلة المحور العمودي لمستويات عمق النسيان، نبلغ صور النسيان البيِّن. ولفحصها سنكرس القسم الثالث من هذا الفصل. سنستند إلى الترابط المقترح أعلاه بين التقسيمات الكبرى لهذا الفصل وإلى التمييز بين المقاربة المعرفية وبين المقاربة البرغماتية للظواهر الذاكرية، فنضع هذا القسم تحت عنوان براغماتية النسيان. إن النسيان الظاهر هو أيضاً نسيان ممارس. ولكي نساعد أنفسنا على عملية فك ترميز الظواهر المتعلقة ببرغماتية النسيان هذه فإننا سنتبنى شبكة قراءة استعمالات الذاكرة وإساءات استعمالها بعد إخضاعها لامتحان تحاليل الفصل الثاني للجزء الأول. وستفحص تراتبية مماثلة صعود تجليات النسيان الممارس. إن النسيان لن يقدم لنا فقط ازدواجية لوصف حيثُ تتبدّى فيه الاستعمالات نفسها للذاكرة تحت الزاوية الجديدة لاستعمالات النسيان، لأن هذه الأخيرة ستجلب معها إشكالية خاصة حين توزع تجلياتها على محور أفقي مقسم بين قطب سلبي وبين قطب فعّال. يكشف النسيان عندئذٍ عن استراتيجية داهية خاصة به. وسنقترح من أجل الإنهاء مثلاً نقتبسه من تاريخ الزمن الحاضر. واستعمالاته للنسيان وسوء استعماله له.

وفي نهاية هذا الاستقصاء المكرَّس لبرغماتية النسيان، فإن الموازاة مع تراتبية

استعمالات الذاكرة وسوء استعمالها تقودنا حتماً إلى مسألة معرفة أي صدى، أي مجيب، سيرد على الصعوبات والالتباسات التي سيثيرها واجب الذاكرة المزعوم من جهة النسيان ولماذا لا نستطيع على الإطلاق أن نتكلم عن واجب النسيان.

* * *

I ـ النسيان ومحو الآثار

جرت العادة في علوم الأعصاب معالجة قضية الآثار الذاكراتية بطريقة مباشرة كي تحدد مكانها ولإخضاع المسائل المتعلقة بالموقع بالترابط، بتراتبية التشابك العصبي؛ ثم بعد ذلك يتمَّ المرور إلى العلاقات بين التنظيم وبين الوظيفة، وعلى أساس هذا الترابط يتمُّ التحقق من المقابل الذهني (أو النفسي) للقشري الدماغي بتعابير التمثلات والصور، ومنها الصور الذاكراتية. وهنا يذكر النسيان في جوار تعطل وظيفة العمليات الذاكراتية في الحدود الضائعة بين السوي وبين المرضي.

إن هذا البرنامج وهذا المسار الفكري هما صحيحان كلية علمياً. وسأقوم بمساري فيهما تحت قيادة عالِم الأعصاب. أما أسئلة الفيلسوف ـ فيلسوف واحد ـ فهي من طبيعة أخرى. هناك أولاً السؤال التمهيدي الذي طرحناه في الملاحظة التوجيهية، عن مكان فكرة الأثر الدماغي داخل التصنيف الأنماطي لاستعمالات المفهوم. حين توضع فكرة الأثري القشري (الدماغي) في إطارها يصبح السؤال هو معرفة كيف نعرف أثراً هو أثر ذاكراتي، إن لم يكن على صعيد الوظيفة والتعبير النفسي، العلاقة بالزمن وبالماضي. والحالة هذه، بالنسبة إلى عالم الفينومينولوجيا، فإن هذه العلاقة تحددها الإشكالية المركزية للصورة ـ الذكرى، أي ديالكتيك الحضور والغياب والمسافة الذي افتتح بحثنا ورافقه وأضناه. إن دور الفيلسوف عندها هو أن يقيم علاقة بين علم الاثار الذاكراتية مع الإشكالية المركزية لفينومينولوجيا تمثيل الماضي. إن إعادة قراءة أعمال عالِم الأعصاب التي ستلي تتحكم فيها إقامة علاقة بين المعرفة الأعصابية مع ديالكتيك الصورة الذاكرية. إقامة العلاقة هذه تستبعد أي هجوم مباشر على مفهوم الأثر الذاكراتي. إن الصبر على دورة طويلة يفرض نفسه علينا. ونبدأ بتوضيح العلاقة التي تقيمها فلسفة كتلك التي أمارسها هنا مع علوم الأعصاب. بعدها فقط يمكننا مواجهة مفهوم الأثر الذاكراتي

بالنسبة إلى علاقته بلغز التمثيل الحاضر للماضي الغائب. لكن، حتى عندها، لا نكون قد تكلمنا بشكل خاص عن النسيان: أي نوع من تعطيل الوظيفة هو؟ هل تعطل وظيفة مثل فقدان الذاكرة التي هي من اختصاص العيادات الطبية؟

أ) في ما يخص موقفي كفيلسوف في مواجهة العلوم العصبية فإني أسمح لنفسي أن ألخص تعليلي الذي دافعت عنه أثناء مناقشتي مع جان بيير شانجو (Jean-Piere Changeux) في كتاب **ما يجعلنا نفكر. الطبيعة والقاعدة**[4]. إني لا أحاول أن أقف على مستوى انطولوجيا أُحادية moniste أو ثنائية dualiste، لكن على مستوى دلالة الخطابات التي تقدمها من جهة أولى العلوم العصبية، ويقدمها من جهة ثانية الفلاسفة الذين يقولون إنهم أنصار تراث ثلاثي للفلسفة التفكيرية الفرنسية (من مين دو بيران (Maine de Biran) ورافيسون (Ravaisson) إلى جان نابير)، وللفينومينولوجيا (من هوسيرل إلى سارتر وميرلوبونتي) وكذلك للتأويلية (من شلايرماخر إلى ديلتاي، إلى هيدغر وغادامير)[5]. ولقد استندت عندها إلى فكرة أن كل معرفة، وهي محدودة تعريفاً، تعود إلى ما هو المرجع الأخير، الذي تقول إنه كذلك المجموعة العلمية لميدان معيَّن من العلم، وهذا المرجع ليس الأخير إلاَّ في هذا الميدان ولا يعرف إلَّا نفسه. علينا أن نمنع أنفسنا من تحويل ثنائية في المراجع إلى ثنائية في الجواهر. مثل هذا المنع يعني الفيلسوف مثلما يعني العالم: بالنسبة إلى الأول فإن التعبير «الذهني» لا يعادل التعبير «لا مادي»، على العكس من ذلك تماماً. إن الذهني المعاش يتضمن الجسدي، ولكن في معنى لكلمة «جسدي» لا تختزل إلى الجسد الموضوعي، كما هو معروف في علوم الطبيعة. ويتعارض دلالياً مع الجسد ـ الموضوع الجسد المعاش، الجسد الخاص، جسدي أنا (من حيث أتكلم)، جسدك (الخاص بك

---

(4) ج. ب. شانجو و ب. ريكور، **ما يجعلنا نفكر. الطبيعة والقاعدة**، مصدر سابق.

(5) منذ بداية النقاش أعلنتُ ما يلي: إن أطروحتي الأولى هي أنَّ الخطابات المقدمة من جهة أو أخرى تعود إلى منظورين متباينين أي إنهما غير قابلين لأن يختزل أحدهما الآخر ولا يمكن أن يُشتق أحدهما من الآخر. في خطاب يتعلّق الأمر بشبكات الأعصاب وبترابطاتها وفي النسق العصبي، أما في الخطاب الآخر فالكلام عن المعارف والأفعال والعواطف أي عن أعمال أو حالات تسمها المقاصد والحوافز والقيم. سأحارب إذن ما سأدعوه بعد اليوم الخلط الدلالي والذي أراه مختصراً في صيغة تستحق أن تكون ما يسمى المحال oxymore: **الدماغ يفكر**، المصدر السابق، ص 25.

الذي أخاطبه) جسده هو (الخاص به، الخاص بها، الذي أروي قصته)، ليس هناك سوى جسد واحد يمكن أن يعتبر جسدي، في حين أن كل الأجساد المواضيع هي أمامي. وعالِم الفينومينولوجيا التأويلي يشعر بأنه أمام قضية غير محلولة كما يجب حين يحاول أن يفهم «الموضعة objectivation» كما يقول، التي بواسطتها يدرك الجسد الخاص بوصفه «جسداً ـ موضوعاً»[6]. في الواقع، إن الدرب طويلة بين الجسد الخاص والجسد ـ الموضوع. علينا أن نقوم بدورة تمرُّ بفكرة وجود طبيعة مشتركة، ومن أجل ذلك، وجب المرور بفكرة البينذاتية المؤسِسة لمعرفة مشتركة وأن نرتقي إلى درجة ننسب فيها حالات ذهنية متشابهة ومتوافقة عند مجموعة متعددة من الأشخاص الفاعلين الفعليين أي المتجسدين أمامنا. وحدها، في نهاية المطاف، هذه المجموعة المتعددة، هي المخولة أن تقول «دماغي خاصتي أنا» بوصفه أحد الأدمغة، آخر بين كل الآخرين. عندها أستطيع أن أقول إن الآخر يملك مثلي دماغاً. في نهاية هذه الدورة الطويلة هناك «ال» دماغ، موضوع العلوم العصبية. هذه تعتبر سيرورة التوضيع أو الموضعة عملية مكتسبة، في حين أنها تشكِّل بالنسبة إلى الفينومينولوجيا التأويلية قضية ضخمة، وغير محلولة من نواح عديدة. بالفعل، فبأي معنى الجسد الخاص والجسد الموضوع هما الجسد عينه[7]؟

إن القضية صعبة إذ إننا لا نرى في النظرة الأولى إمكانية المرور من نظام للخطاب إلى نظام آخر: فإما أن أتكلم عن شبكات الأعصاب إلخ. وأبقى داخل

(6) في ملخص المرجع الأخير واجهنا هذه المشكلة مرات عديدة في هذا الكتاب؛ وهكذا فحين عالجتُ عملية كتابة التاريخ قبلت أن يكون المرجع الأخير هو العمل المشترك، في مسار تشكيل العلاقة الاجتماعية والهويات التي تلحقها. وبشكل أدق، فقد تبنَّيت على مستوى التمثيل الأدبي التاريخوي مفهوم حلف المطالعة بين الكاتب وبين جمهوره، هذا الحلف الذي يحدد مثلاً تطلعات الخيال أو الواقع حين يتعلَّق الأمر بقصة مروية. هناك حلف ذو طبيعة مماثلة يُعقد ضمناً بين رجال العلم وبين الجمهور المستنير.

(7) في كتاب **الطبيعة والقاعدة** إني أطرح هذه القضية على أنها قضية خطاب ثالث: هل يكون الخطاب المطلق، وهو صيغة أخرى لخطاب التفكري المحارَب هنا؟ أو هو خطاب آخر، تأملي على طريقة إسبينوزا، أو الفلاسفة الما بعد ـ كانطيين، أو أنه خطاب أسطوري علني مفتوح أمام تنقلات متعددة؟

لغة، وإما أن أتكلم عن أفكار وأفعال ومشاعر وأربطها بجسدي الذي أنا معه في علاقة امتلاك وانتماء. إننا نشكر ديكارت لأنه حمل قضية الثنائية الإبستيمولوجية إلى نقطتها الحساسة، وأبعدها من السهولات والالتباسات التي أحاطت بمذهب الهيولى (المادة) والصورة الذي ساد في العصر الوسيط، ووصل بها إلى عتبة مفهوم «الإنسان»، مثل هذا الكائن الذي هو في جسده ولكن ليس مثل القبطان في سفينته[8]. والحال أن الدماغ رائع بهذا الصدد: ففي حين أن لي مع بعض الأعضاء ـ الحسية والآلية ـ علاقة مزدوجة تسمح لي من ناحية بأن أعتبر العيون والأيدي كأجزاء من الطبيعة الموضوعية وأن أقول من ناحية ثانية إني أرى بعيني، وإني آخذ بيديَّ، فإني لا أستطيع أن أقول بالطريقة عينها، بحسب معنى الانتماء عينه إني أفكر في دماغي. ولست أدري إن كان ممكناً أن يكون الدماغ غير حساس، غير أن هناك واقعاً هو أني لا أشعر بدماغي ولا أحرِّكه بوصفه عضواً يخصني، وبهذه الصفة، فهو كله موضوعي؛ إني لا أتملكه إلاَّ كعضو ساكن في جمجمتي، بالتالي في هذا الرأس الذي أُكرِّمه وأحميه كموقع للسلطة والسيطرة، في الوضع العمودي الذي يشكِّل الطريقة بالثبات والبقاء في وجه بقية العالم. رجل العلم قد يسمح لنفسه أن يقول إن الإنسان يفكر في دماغه؛ أما بالنسبة إلى الفيلسوف فليس هناك من توازٍ بين الجملتين: «آخذ بيديَّ» «أفهم بدماغي». بالنسبة إلى الفيلسوف هذا تسامح يعطيه رجل العلم لنفسه، وبحسب تحالفه الذي أقامه مع الخطاب فإن حرف الجر «بِ» يشير إلى أمر آخر غير الصلة المعاشة في الانتماء والامتلاك في ما يخص الجسد الخاص، أي العلاقة بين التنظيم وبين الوظيفة التي سنقول كلمة عنها الآن.

حين يذهب الفيلسوف إلى حدود الإبستيمولوجي والأنطولوجي يلتزم طواعية بصيغة أفلاطون في حوار **فيدون**: حين يسأل سقراط عن الأسباب التي تجعله لا يهرب بل يبقى جالساً في انتظار الموت الذي حكمت به عليه مدينته، يعطي جوابين: أنه يبقى في مثل هذا الوضع لأن أعضاء جسده تبقيه؛ الجسد هنا هو

---

(8) ف. أزوفي، «تكوين الفرد بوصفه ذاتاً فاعلة جسدية ابتداءً من ديكارت»، في ج. كازانيغاوش زركا (اشراف)، **الفرد في الفكر الحديث**، بيزا، المعهد الثقافي الإيطالي، جامعة الدراسات، بيزا، 1995.

العلاقة التي بدونها لا يحصل شيء، غير أن العلة الحقيقية التي تبقيه في مكانه فهي إطاعة قوانين المدينة. إني أستعيد هذه الصيغة فأقول إن الدماغ ليس علة إلاً على مستوى الشرط المعبَّر عنه بفكرة العلة اللازمة التي لا يتم بدونها شيء. عندها نستطيع أن نتكلم مع أرسطو ضمن إطار نظريته عن أشكال السببية، عن سبب مادي، أو، كما أفضل أنا أن أقول، عن ركيزة أو أساس substrat.

إن رجل العلم يحترم حدود هذا الخطاب السببي حين يكتفي بالكلام عن «مساهمة» هذا الجزء المعيَّن من القشرة الدماغية، أو «تورط» بل وعن «مسؤولية» تتحملها شبكة معيَّنة من الأعصاب، أو حين يصرِّح أن الدماغ «معنيٌّ» بظهور ظواهر نفسية معيَّنة. غير أن البيولوجي يتطلب أكثر، وذلك بغض النظر عن الخيار الفلسفي الذي تشترك فيه كل الجماعة العلمية التي تعتبر أن الثنائية النفس ـ الجسد هي anathéma [لعنة محرمة]، وأن مبدأ الوحدانية المادية هو مسلمة بديهية بمثابة عهد تحالف تلتزمه الجماعة العلمية. إن إنسان العلوم العصبية يطالب، على أرضه، باستعمال أقل سلبية للسببية التي تسيطر بين البِنية أو التنظيم وبين الوظيفة. وتتخطى هذه الصلة تغايراً hétérogénéitée ـ التنظيم ليس الوظيفة ـ وبهذا الصفة التغاير هنا يعادل الترابط. وهذا الأخير يقول أكثر من العلة اللازمة (التي لا يكون شيء بدونها): إنه يضيف إلى هذه العلة شرطاً إيجابياً يسمح في النهاية بالتأكيد أن الدماغ هو هذا التنظيم الذي يجعل أني أفكر، أو باختصار يجعلني أفكر. إن البيولوجي يدفع بتفوقه إلى الأمام فيستمد برهاناً من الترابط بين البِنية والوظيفة فينقل إلى التنظيم الدماغي كيانات تنتمي بالفعل إلى خطاب الذهني كتمثيلات وصوَر، وهذه كيانات من الواضح أنها تعود إلى الوظيفة. هنا يتوقف الفيلسوف ويشك في وجود خلط دلالي يتخطى في نظره ما هو مسموح به ضمن فكرة الترابط. غير أن البيولوجي يستغل الالتباس الجديد المرتبط بمفهوم الوظيفة: رويداً رويداً كل ما ليس قشرياً هو وظيفة. إن الميل إلى الهيمنة الخاص بكل علم يتبدى عندها نحو العلوم القريبة، إما على مستوى ما هو دون التنظيم القشري الكتلوي أي على مستوى الكيمياء البيولوجية الموجودة بشكل خاص في معالجة المبدلات في نقطة الاشتباك العصبي، وإما بطريقة أكثر إشكاليةً بالنسبة إلى الفيلسوف، على مستوى أعلى من المستوى القشري الدماغي، مستوى نظام العلوم

المعرفية (هناك كلام عن علوم عصبية معرفية)، مستوى علم نفس السلوك، علم العادات، وعلم النفس الاجتماعي، وحتى التخطي بفرح المسافة بين الأثر القشري الدماغي وبين الأثر الثقافي.

هنا يتعيَّن على الفيلسوف أن يخفف حذره الدلالي عن طريق التسامح نحو التجاوزات المقبولة كما لو كانت شرطاً فرضته الجماعة العلمية التي يتعامل معها. وهكذا فإن اختصاصي الأعصاب يسمح لنفسه بأن يضع الصور في الدماغ، على الرغم من التحفظات التي يبديها التشدد الدلالي للفيلسوف. والتعدي لا يبدو صارخاً جداً للفيلسوف حين تقارب العلوم العصبية فينومينولوجيا العمل، على أساس فكرة أن الدماغ هو نسق إسقاطي، وأن الأفكار الملحقة الخاصة بالاستباق والاستكشاف تعود إلى ميدان جديد مختلط، كما لو كانت الحدود بين الخطابين، الخطاب العلمي والخطاب الفينومينولوجي ذات مسام أكثر في البُعد العملي مما هو الحال في البُعد النظري. على صعيد الفعل، فإنَّ الترابط بين علم الأعصاب والفينومينولوجي يعادل التطابق[9].

ب) مع المسألة الأخص المتعلقة بالآثار الذاكراتية نتشدد في تحليلنا ونقترب من قلب قضية فقدان الذاكرة والنسيان. في الوقت عينه، إننا ندنو من لب النقاش، أي من العلاقة بين الدلالة الفينومينولوجية للصورة ـ الذكرى وبين مادية الأثر.

في النظرة الأولى، فإن الفينومينولوجيا تنتظر القليل جداً من الدرس العيادي الذي تتابعه الملاحظة التشريحية الفيزيولوجية المطبَّقة على الدماغ. لقد جازفتُ مرات عديدة بالقول إن معرفة ما يجري في الدماغ لا تساهم مباشرةً في فهم الذات

(9) ا. بيرتوز، **معنى الحركة**، باريس، أوديل جاكوب، 1991. أ. كلارك، **أن تكون هناك: وضع الدماغ والجسد والعالم معاً مرةً ثانيةً**، MIT، 1997. ج. جينرود «العلم العصبي المعرفي للعمل»، بلاكويل، 1997. ج. ل. يوتي «المقدمة العامة» في كتاب ج. ل. يوتي (إشراف) **«العلوم العصبية وفلسفة العمل»**، «تقديم ألن بيرتوز، باريس، فران، 1997، ص 1 ـ 37. لقد اهتممت أنا نفسي بهذه القضايا إذ إن مقاربتي للظاهرة الاجتماعية موضوع استهداف عملية كتابة التاريخ قد نسقت بين التمثل والعمل. كما أننا نجد في الوقت عينه أطروحة عزيزة على قلب جورج كانغيليم وتتعلَّق بفكرة البيئة. وهذه ليست بالضبط العالم كما تعرفه التجربة، ولكن هذا المحيط الذي يشكِّله الكائن الحي عن طريق نشاطه المستكشف. انظر: كتاب **معرفة الحياة**، مصدر سابق.

إلاً في حالات التوقف عن القيام بالوظيفة، لسبب هو أن السلوك يتأثر بذلك، على الأقل حين اللجوء إلى العلاج، وبشكل أعم لداعي إعادة ترتيب التصرف كي يتمشى مع بيئة «مختزلة»، بحسب تعبير قاله كورت غولدشتاين ونقله عنه جورج كانغيلم. لكن حتى عندها، وحين يقع مرض يتعلق مباشرة بالدماغ فإن إعادة ترتيب كل التصرفات لتتمشى مع «الوضع الكارثي» تشغل إلى حد بعيد كل اهتمام من يحيط بالمريض، إنْ لم نقل شيئاً عن اضطراب هذا الأخير، حتى أن هذا الانقلاب للتصرفات يقيم حاجزاً أمام الأخذ بالحسبان المعارف التي في حوزتنا عن الدماغ. ونكاد نقول إن العلوم العصبية، لا تساهم في شيء مباشرةً من أجل تصرف الحياة. لهذا يمكننا أن نطور خطاباً أخلاقياً وسياسياً عن الذاكرة ـ وأن نقوم بنشاطات علمية متقدمة في العديد من العلوم ـ الإنسانية ـ من دون أن نذكر الدماغ. إن إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية نفسها لم تسنح لها الفرصة ولم يكن لزاماً عليها أن تلجأ إلى العلوم العصبية، ومرجعها الأخير وهو العمل الاجتماعي، لم يكن يتطلب ذلك. غير أني لا أطالب إطلاقاً لفينومينولوجيا الذاكرة أيَّ حق في تجاهل العلوم العصبية.

إن علوم الأعصاب حين تُوجَّه نحو الذاكرة يمكن أن تفيد مرة أولى سلوك الحياة على مستوى هذه المعرفة التفكرية التي تكوِّن علم تأويلٍ للحياة. وأبعد من المنفعة المباشرة هناك الفضولية لمعرفة أشياء الطبيعة والتي يشكِّل الدماغ من دون شك نتاجها الأروع. والحال أن هذه الفضولية ـ وهي عينها في النهاية التي تحفز ابستيمولوجيا التاريخ ـ تمثِّل أحد الاستعدادات التي تمفصل علاقتنا بالعالم. إن التبعية السببية التي نحن فيها بالنسبة إلى عمل الدماغ، وهي تبعية ندين بمعرفتها لفضوليتنا، لن تتوانى عن تعليمنا، حتى أثناء غياب أي ألم عائدٍ إلى توقف الدماغ عن القيام بوظيفته. وهذا التعلم يساهم في تنبيهنا ضد ادعاء الغرور الذي يريد أن يطرحنا كأسياد ومالكين للطبيعة[*]. إن كل وجودنا في العالم هو الذي سيتزعزع من جرَّاء ذلك. إن كانت هناك نقطة تلتقي فيها فينومينولوجيا الذاكرة مع هذا الدرس العام لعلوم الأعصاب، فهي ستكون على مستوى أفكارنا حول طابع

(*) هذا نقد مباشر للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت الذي قال ذلك في كتابه الشهير **خطاب المنهج** (المترجم).

التعولم الخاص بالذكرى، على ما قاله كاسي في كتابه **التذكر**[10]. غير أن من الممكن توسيع هذه الفجوة في حائط التجاهل المتبادل.

من اللافت حقاً أن الأعمال المكرَّسة مباشرة للذاكرة وتحرفاتها[11]، تكرِّس الكثير من الجهد إلى ما يسميه ب. بوزيه (Buser)[12] تصنيف الذاكرة أو بالأحرى الذاكرات: إنه يتساءل، كم من ذاكرة علينا أن نحصي؟ هذا هو الدرس الثاني الكبير الذي يأتينا من العيادة. إن مواجهةً مباشرةً مع فينومينولوجيا الذاكرة التي اقترحناها أعلاه تفرض نفسها على هذا المستوى. وفي هذا الصدد، فإن الخلافات السطحية أكثر مما يبدو في البداية، يجب ألاَّ تفاجئنا. إنها تقوم في الأساس على خلافات على مستوى التساؤل ومناهج المقاربة. ونمطيتنا بثنائياتها المتعارضة كان حافزها الأساسي مسألة الزمن، المسافة الزمنية والعمق الزمني؛ أضف إلى ذلك أنها كانت توجهها مفهومية تقليدية (وقد رأيناها مع مفاهيم من مثل تمثُّل، تخيُّل «رسم»)؛ أخيراً، فقد كان يحملها الانهمام بالتحليل الجوهري الذي غالباً ما كان ضد التيار السائد للتمييزات في الحس السليم العام أو في علم النفسي التجريبي في ذلك العصر.

من ناحية ثانية، فإن التصنيف الآتي من العيادة يخضع لشروط الملاحظة وهي غالباً ما تكون بعيدة جداً عن ظروف الحياة اليومية: إما أن تكون إعادة بناء بنيويات يجب التسليم بها مسبقاً كي يمكن الأخذ بعين الاعتبار الطابع الانتقائي لهذا العطل عن الوظيفة أو ذلك التعطل، وإما أن تكون ملاحظات تمّت في ظروف اصطناعية تماماً يلعب فيها مُجري التجربة دور سيد اللعبة كلها، وبشكل خاص في صياغة المهمات المقترحة على من تُجرى عليهم التجارب؛ والردود على هذه المهمات تفسر بدورها بحسب نوعية معايير النجاح المنتقاة، بل وحتى بحسب تنوع اختيارات الباحثين الذين غالباً ما نشأوا في تقاليد تجريبية مختلفة جداً. وهكذا فإن التمييزات التي يقترحها ب. بوزيه تأتي من نوع من الإجماع ساهمت فيه، إلى جانب العيادة الفعلية، العلوم المعرفية، علم نفس السلوك، علم العادات، وعلم النفس الاجتماعي. غير أن هذا الأمر لا يقلل من أهمية هذه التمييزات. وهذا هو

(10) انظر: أعلاه، الجزء الأول، الفصل الأول، ص 75 ـ 85.

(11) د. شاكتر (إشراف)، **تحرفات الذاكرة**، مطبوعات جامعة هارفرد، 1995.

(12) بيير بوزيه، **دماغ الآخر**، باريس، أوديل جاكوب، 1998.

حال التمييز الأبرز وهو التمييز بين الذاكرة على المدى القصير وبين الذاكرة على المدى الطويل، ثم التمييزات الداخلية لكل واحدة منهما. وهكذا فإننا نتكلم عن ذاكرة مباشرة، وهي نوع فرعي للذاكرة على المدى القصير التي تقاس فعاليتها على قياس الثانية (نحن هنا مباشرةً في الزمن الموضوعي الذي تقوم به آلات مقياس الزمن)؛ هناك كلام أيضاً عن ذاكرة العمل، واسمها يشهد على طريقة كشفها التي حصلت بمناسبة تنفيذ مهمات معرفية مختلفة يحددها مُجري التجربة. إن التمييز المهم جداً هو التمييز بين الذاكرة الإخبارية وبين الذاكرة الإجرائية (ذاكرة النشاطات الحركية والاستعدادات الآلية)؛ هذا التمييز يذكِّرنا بتمييز برغسون بين «الذاكرتين» أو بنظرية الملكات أو العادات habitus عند بانوفسكي وإلياس وبورديو. مما يسترعي الانتباه هو أن التجزئة لم تتوقف عن المضي قُدُماً بحسب فئة النشاطات موضع الدرس (التعلم، التعرف إلى الأشياء أو إلى الوجوه، المكتسبات الدلالية، المعارف والمهارات إلخ)؛ بل حتى الذاكرة الفضائية كان لها الحق في تمييز خاص بها. إن ما يسترعي انتباهنا هو اتساع المعلومات ودقتها ووجود نوع من الضيق الآتي من الطابع التجريدي لظروف التجربة بالنسبة إلى الأوضاع الواقعية للحياة، وكذلك بالنسبة إلى بقية الوظائف الذهنية وأخيراً بالنسبة إلى التزام الجسم الحي بأكمله. بهذا الصدد، إن الجهود من أجل تعويض هذه التجزئة التي قام بها ب. بوزيه والتي بلغت حد تقسيم الذاكرات المتخصصة، تستحق أن نأخذها بالحسبان؛ وهكذا فإن مفهوم الوعي، بمعنى التيقظ المحض أو التنبه awareness، قد عاد إلى الظهور في حقل الميادين العصبية المعرفية، ومعها مفهوم المستويات الواعية. وهكذا نحصل على التمييز الهام بين الذاكرة الواضحة وبين الذاكرة المضمرة للنظام ما تحت الوعي. بهذا الخصوص، إن العنوان الذي أعطاه بوزيه لفصله ـ «الوعي وما تحت الوعي» ـ يعبّر تماماً من طموحه إلى تعداد التصنيفات المجزأة ليس بحسب معايير النجاح في انجاز المهمات، بل بحسب مستويات التيقظ. عندها لا يعود الأمر يتعلق كما كان سابقاً بتعولم الذاكرة (وجودها في العالم) التي نقوم بزيارتها لكن بأنماط استعادة تملكها عن طريق الوعي الذاتي. وهكذا فإن نظريتنا في نسبة الذاكرة تغتني حين تؤخذ بالحسبان درجات تحقيق التنبه للوعي. سنعود بعد قليل إلى هذا الموضوع بخصوص التذكر واضطرابات التذكر الكفيلة بأن تهمَّ بحثاً حول النسيان.

سيتساءل القارئ بدون شك عما حلَّ في كل هذا بأمر التموضعات الدماغية أو نسبة وظيفة ذاكرية معيَّنة إلى حلقة معيَّنة أو إلى تشكُّل عصبي معيَّن. نحن نلامس هنا النقطة الأدق للمغامرة، ليس على مستوى الملاحظة التشريحية العيادية بقدْر ما هي على مستوى تأويل معرفة تتعلق بالآثار الذاكرية.

بالفعل ففي اللحظة التي تكون فيها علوم الأعصاب في النقطة الأقرب من هدفها فإنها تبلغ النقطة الأقصى من الإشكالية. إن التموضعات المعبَّر عنها بصيغ المساحات والحلقات والأنساق هي البرهان الساطع للترابط بين التنظيم وبين الوظيفة. ما وصفناه لتونا تحت عنوان «تصنيف الذاكرات» يتعلق بناحية الوظيفة التي يحاول علم الأعصاب الفعلي أن يجد لها مقابلها القشري الدماغي مستعيناً بتعابير التنظيم، نلامس هنا الناحية الأبرز والأروع لكل المشروع: السير قُدُماً معاً في التحقق من هوية الوظائف وهوية التنظيمات. بهذا الصدد، فإن عهد التموضعات localisations (تحديد الموضع) ما زال بعيداً عن الإقفال.

لكن ماذا نكون قد فهمنا في النهاية إن نحن نجحنا في أن نقيم لوحاً له باب مزدوج، الجغرافيا القشرية الدماغية من ناحية والتصنيف الوظيفي من ناحية ثانية؟ هل نكون قد فهمنا الظاهرة الذاكرية في تكوينها الأكثر حميمية؟

في حقيقة القول، إن دلالة مفهوم الأثر نفسها بالنسبة إلى الزمن الغابر هي التي علينا أن نوضحها. إن الصعوبة التي يقف أمامها عاجزاً كل المشروع تأتي من واقعة بسيطة: «كل الآثار الباقية هي في الحاضر. ولا يقول أي منها الغياب وبدرجة أقل الزمن السابق. علينا عندها أن نعطي للأثر بُعداً سيميائياً، قيمة اشارة، وأن نعتبر الأثر أنه تأثير ـ إشارة، إشارة فعل الختم على البصمة» (كتاب **ما يجعلنا نفكر. الطبيعة والقاعدة**، ص 170). هل نمرُّ من استعارة البصمة في الشمع إلى استعارة الرسم في اللوحة؟ الاستعصاء هو ذاته: «ما الذي يجعل التسجيل هو في آنٍ معاً حاضر بما هو تسجيل وإشارة إلى الغائب، السابق؟» (المصدر نفسه) (يتكلم ج. ب. شانجو هنا عن «هيروغليفيات التشابكات العصبية» (المصدر السابق، ص164). لكن علينا أن نفك رموز الهيروغليفيات، كما يحدث حين نقرأ عمر الشجرة عن طريق عد الدوائر الموجودة في قصة الجذع. باختصار «من أجل التفكير في الأثر علينا في آنٍ واحد أن نفكر فيه كتأثير باقٍ في الحاضر وإشارة إلى سببه الغائب.

والحال أن، في الأثر المادي ليس هناك من غيرية، ليس هناك من غياب. كل شيء فيه هو إيجابي وحضور». (المصدر السابق، ص 170).

بهذا المعنى، إن الاستعصاء كان كاملاً منذ صياغته الأولى في حوار **ثياتيتوس لأفلاطون**. إن استعارة البصمة لا تحل لغز تمثيل الغائب والمسافة. ليس هذا دورها. دورها هي أن تطابق وظيفة بتنظيم. أما بالنسبة إلى الوظيفة الذاكرية فإنها تتحدد من بين الجميع، عن طريق العلاقة بين التمثيل وبين الزمن، وفي قلب هذه العلاقة، عن طريق ديالكتيك الحضور والغياب والمسافة الذي هو سمة الظاهرة الذاكرية. وحده الخطاب عن الذهني يأخذ الأمر بالحسبان. إن مهمة علوم الأعصاب عندها هي أن تقول ليس ما يجعلني أفكر، أي هذا الديالكتيك الذي يشغلنا بالكثير من التفكير، ولكن ما الذي يجعل أني أفكر، أي البِنية العصبية التي بدونها لن أفكر. ليس هذا بالقليل ولكنه ليس كل شيء.

ج) يبقى أن نتكلم عن النسيان! إن العيادة لا تتكلم عن الموضوع المحدد للنسيان إلاّ في القرب من تعطل الوظيفة، أو كما نقول في «تحرفات الذاكرة». لكن هل النسيان تعطيل لوظيفة، تحرف؟ من نواحٍ عدة، نعم. حين يتعلق الأمر بالنسيان النهائي المنسوب إلى محو للآثار فإنه يعاشُ كتهديد: ضد مثل هذا النسيان نقوم بعمل الذاكرة كي نؤخر مساره، بل وحتى إفشاله. إن الأعمال الخارقة «لفن الذاكرة» كانت تهدف إلى ردِّ مصيبة النسيان عن طريق نوع من المبالغة في الاستظهار كي يأتي نجدة إعادة التذكر. غير أن الذاكرة الاصطناعية هي الخاسر الأكبر في هذه المعركة غير المتساوية. باختصار، إن النسيان أمر مؤسف مثله مثل الشيخوخة أو الموت: إنه أحد صور ما لا يمكن تجنبه، وما لا يمكن تصحيحه. مع ذلك، فإن النسيان مرتبط تماماً بالذاكرة، كما سنرى في القسمين التاليين: كل استراتيجياتها، وفي ظروف معينة ثقافتها الجديرة بفن حقيقي للنسيان تجعل أننا لا نستطيع أن نضع النسيان عن طريق محو الآثار في مكان آخر إلاّ مع التوقف عن أداء الوظيفة إلى جانب فقدان الذاكرة، وإلى جانب تحرفات الذاكرة التي تؤثر في عملية الوثوق في عملها. بعض الوقائع التي سنثيرها لاحقاً تؤيد الفكرة المفارقة أن النسيان قد يكون مرتبطاً بشكل وثيق بالذاكرة حتى أننا يمكن أن نعتبره أحد شروطها. هذا التداخل من النسيان في قلب الذاكرة يفسر صمت علوم الأعصاب

حول التجربة المتعلقة والمتناقضة للنسيان العادي. غير أن الصمت الأول هنا هو صمت الأعضاء نفسها. في هذا الصدد، إن النسيان العادي يتبع مصير الذاكرة السعيدة: فهذه تصمت حول أساسها العصبي. إن الظواهر الذاكرية تُعاش في صمت الأعضاء. إن النسيان العادي هو بهذا الخصوص من الجهة الصامتة عينها مثل الذاكرة العادية. وهذا هو الفرق الكبير بين النسيان وبين فقدان الذاكرة من شتى الأنواع التي تناولها بوفرة الأدب العيادي. حتى مصيبة النسيان النهائي تبقى مصيبة وجودية تدعونا إلى الشعر والحكمة أكثر مما تدعونا إلى العلم. وإنْ كان لهذا النسيان من كلمة يقولها على الصعيد المعرفي فسيكون ذلك كي يضع موضع التساؤل الحدود الفاصلة بين السوي وبين المرضي. هذا التأثير المشوِّش ليس الأقل إزعاجاً. هناك إشكالية أخرى غير الإشكالية البيولوجية والطبية تنبثق من عمق هذا الصمت: إنها إشكالية الأوضاع القصوى حيث يأتي النسيان ليلتحق بالشيخوخة والموت؛ عندها ليست الأعضاء وحدها هي التي تبقى صامتة ولكن كذلك الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي، إذ إن هذا يظل في شباك الإبستيمولوجيا. كذلك فإن الفلسفة النقدية للتاريخ وللذاكرة بدورها لا ترتفع إلى علو تأويلية الوضع التاريخي.

II ـ النسيان وثبات الآثار

إننا لم ننته بعدُ من الحديث عن التسجيل، وكما سبق أَنْ قلنا فإن مفهوم الأثر لا يُختزل إلى الأثر الوثائقي ولا إلى الأثر القشري الدماغي، فالأول والثاني هما من السمات «الخارجية» وإنْ بمعنى مختلف: معنى المؤسسة الاجتماعية للأرشيف، ومعنى التنظيم البيولوجي للدماغ؛ يبقى النوع الثالث للتسجيل الأكثر إشكالية غير أنه الأشد دلالةً بالنسبة إلى ما تبقى من استقصائنا؛ وهو يقوم على ثبات الانطباعات الأولى بما هي سلبيات: حدث لفت انتباهنا، أصابنا، أثَّر فينا، والعلامة العاطفية تبقى في نفسنا.

من اللافت أن هذه الأطروحة هي من نظام المسلَّمة. وسنقول بعد لحظة لماذا. ولكن فلننشر أولاً المسلَّمات المتعددة المفترضة هنا. هناك من ناحية، المسلَّمة الأكبر وهي أني أقبل أنه يعود إلى التأثرات بصفة أصلية أن تبقى وتثبت وتمكث وتدوم، مع احتفاظها بعلامة الغياب والمسافة التي حاولنا عبثاً البحث عن مبدأها على صعيد الآثار القشرية الدماغية؛ بهذا المعنى هذه الآثار ـ التأثيرات

تحوي سر لغز الأثر الذاكري: إنها المؤتمنة على الدلالة المخبأة تماماً لكن الأقدم أصلاً للفعل «مكث demeurer» المرادف للفعل «دام durer». هذه المسلَّمة الأولى تضع كل التحليل الذي سيلي بالقرب من برغسون في كتابه **المادة والذاكرة**[13].

من ناحية ثانية، فإن هذه الدلالة محجوبة عنها عادةً بسبب العوائق أمام التذكر التي سنحاول أن نقوم بجردة لها في القسم الثالث من هذا الفصل. بهذا الصدد، إن بعض التجارب المتميِّزة التي سنحاول تواً إثارة صورتها الأم تشكِّل على الرغم من هذه المعوقات، بداية تحقق وجودي من صحة هذه المسلَّمة الثانية.

المسلَّمة الثالثة: ليس هناك أي تناقض بين التأكيد المتعلق بمقدرة التسجيلات ـ التأثيرات على أن تمكث وتدوم وبين المعرفة العلمية المتعلقة بالآثار القشرية الدماغية؛ إن الوصول إلى هذين النوعين من الآثار يعود إلى أنماط الفكر المتباين: وجودي من ناحية، وموضوعي من ناحية أخرى.

المسلَّمة الرابعة: إن بقاء الصور المعترف به في خصوصيته بفضل المسلَّمتين الأخيرتين، يستحق أن يُعتبر شكلاً أساسياً من النسيان العميق، الذي أدعوه النسيان الاحتياطي.

إن المسلَّمة الأولى ستكون موضوع المناقشة الأساسي. أما الثانية سأبحثها في القسم الثالث من هذاالفصل. أما الرابعة فستظهر في خاتمة القسم الحالي.

يمكن مناقشة الثالثة منذ الآن لأنها تثير تساؤلاً مباشراً حول الاختلاف بين نوعي الآثار اللذين يتواجهان هنا، الأثر القشري الدماغي والأثر النفسي. علينا أن نؤكد بقوة أن أي شيء لم يُحسم بالنسبة إلى المعلومات الأفضل الآتية من علوم الأعصاب عن طريق استكشاف الأثر العاطفي: هناك نواقص خطيرة جداً أو أقل خطورة ما زالت تهدد ذاكرتنا مما يجعل النسيان عن طريق محو الآثار القشرية الدماغية يبقى الصورة اليومية لهذا التهديد الغادر؛ أضف إلى ذلك، أن الأساس القشري الدماغي النخاعي لوجودنا الجسدي لا يتوقف عن أن يشكِّل العلة التي بدونها لا يكون شيء من نشاطنا الذهني في صمت الأعضاء؛ أخيراً، إن الترابط

(13) هنري برغسون، **المادة والصورة**. مقالة حول «العلاقة بين الجسد والروح» (1896)، مصدر سابق.

بين التنظيم وبين الوظيفة لا ينفك من دون إذننا بتغذية وجودنا الجسدي. إن أطروحة عملنا التي نقترحها هنا لن تكون ضد هذه البِنية الأساسية ولن تستعرض براهينها ضدها. فالأمر يتعلق بعلمين متباينين عن النسيان: علم خارجي وعلم حميم. وكل واحد له أسبابه للثقة ودوافعه للريبة والشبهة. فمن ناحية، إني أثق بالآلة الجسدية في ممارسة الذاكرة السعيدة، غير أني أحتَرِز من مواردها التي لا سيطرة كاملة لنا عليها والقادرة على الإساءة والقلق والألم. من ناحية ثانية، فإني أثق بالمقدرة الأصلية للتسجيلات ـ التأثيرات على أن تدوم وأن تمكث، وبدون هذه المقدرة فلن يكون أمامي أي وصول إلى الفهم الجزئي لما يعنيه حضور الغائب، والأسبقية والمسافة والعمق الزمني؛ غير أني أحاذر كذلك العوائق المفروضة أمام عمل الذاكرة التي تصبح بدورها المناسبة لاستعمالات النسيان وإساءة استعمالاته. وهكذا يحصل أننا نخلط معوقات من المفروض أنها قابلة للانعكاس ومحو من دون توقع بالعودة. هذا الخلط مضر على الصعيد الإبستيمولوجي بقدْر ضرره على الصعيد الوجودي. إلى التردد بين تهديد بنسيان نهائي وبين تسلط ذاكرة ممنوعة يضاف عدم القدرة النظرية على التعرف إلى خاصية الأثر النفسي وعدم اختزالية القضايا المرتبطة بالانطباع ـ التأثير. حالة الخلط هذه الإبستيمولوجية والوجودية تضطرنا إلى أن نعود إلى المسلَّمة الأولى التي لا تفعل المسلَّمتان اللتان تليانها سوى تقويتها.

أي تجارب يمكن أن تعتبر كإثباتات للفرضية القائلة ببقاء الانطباعات ـ التأثيرات إلى ما بعد وقوعها؟ إن التجربة البدائية في هذا المجال تجربة التحقق من أمر والتعرف إلى هوية، وهذه هي تجربة المعجزة الصغيرة للذاكرة السعيدة. ثمة صورة تعود لي؛ وأنا أقول في قلبي: هذا هو بالتأكيد، هذه هي. إني أتعرف إليه، أتحقق من هويتها. وهذا التحقق يمكن أن يأخذ أشكالاً مختلفة. إنه يحصل أثناء الإدراك الحسي: شخص كان حاضراً ذات مرة؛ ثم تغيَّب، ولقد عاد. الظهور والاختفاء ثم الظهور من جديد. في هذه الحال فإن التحقق يرتب ـ يصل الظهور الجديد بالظهور من خلال الاختفاء. هذه السعادة الصغيرة للإدراك الحسي كانت المناسبة للعديد من التوصيفات الكلاسيكية. إننا نفكر بأفلاطون وهو يثير مرارة الغلطة وحظوظ التعرف الناجح في حوار **ثياتيتوس** وحوار **فيليبوس** (Philèbe). كذلك نفكر في واقعة الاعتراف، معرفة الحقيقة ـ في التراجيديا اليونانية: يتعرف

أوديب في شخصه نفسه إلى البادئ السيِّئ لكل مصائب المدينة. إننا نفكر بكانط الذي يعيد بناء موضوعية الظاهرة على أساس التوليفة الذاتية الثلاثية، والاعتراف يأتي ليتوِّج الإدراك المحض في الحدس وإعادة إنتاج التمثُّلات في الخيال. كذلك نفكر في هوسيرل الذي يساوي إدراك الشيء في المكان من خلال مجموعة إدراكاته الجانبية أو الإجمالية. بدوره، الاعتراف الكانطي سيكون له خلف مفهومي في الاعتراف المتبادل Anerkennung عند هيغل، هذا العمل الأخلاقي الذي تبلغ فيه إشكالية البينذاتية ذروتها عند منعطف الروح الذاتي والروح الموضوعي. إن المعرفة هي من أوجه عديدة اعتراف. وهذا الاعتراف يمكن أن يستند إلى دعامة مادية، إلى تمثُّل مرسوم، إلى «بورتريه» أو صورة شمسية، والتمثيل يقود إلى التعرف إلى هوية الشيء المرسوم في غيابه: لهذا التشابك كرَّس هوسيرل تحاليله التي لا تنتهي والتي تصل الخيال بالصورة بالذكرى Phantasie, Bild, Erinnerung.

يأتي أخيراً التعرف الذاكري بالفعل الذي يدعى تعرفاً، خارج إطار الإدراك الحسي ومن دون ضرورة لسند التمثيل؛ يقوم بالضبط على وضع الصورة الحاضرة في النفس فوق الأثر النفسي المسمى كذلك الصورة التي تركها الانطباع الأول. وهذا يحقق «المطابقة» التي يثيرها حوار **ثياتيتوس** بين وضع الرجل وبين البصمة القديمة. هذه المعجزة الصغيرة ذات الأوجه المتعددة تقترح الحل الفعلي للغز الأول الذي يشكِّله التمثيل الحاضر لشيءٍ ماضٍ: والتصرف بهذا الصدد هو الفعل الذاكري بامتياز. وبهذا التصميم الفعلي فإن اللغز يظل استعصاء محضاً بحتاً. وتتجه كل حزمة الافتراضات بالوثوق أو عدم الوثوق بالذكرى نحو هذا الفعل. ربما نكون قد وضعنا رجلنا في البصمة الخاطئة أو أننا رأينا الورشان [نوع من الحمام] السيِّئ في المطيرة [مكان تربية الطيور]. ربما كنا ضحايا تعرُّف خاطئ، كما يحصل مع من يعتقد الشجرة من بعيد شخصاً يعرفه. مع ذلك، فمن يستطيع أن يزعزع بشبهاته الموجهة من الخارج، اليقين المتعلِّق بسعادتنا في التعرُّف الذي نحتفظ به في قلبنا على أنه أمر لا يتطرق إليه أي شك؟ من يستطيع أن يدعي أنه لم يثق يوماً بمثل هذا التلاقي للذاكرة؟ إن الأحداث السارَّة، الأحداث المؤسسة لوجود إنساني متوحد أو مشارك ألا تعود كلها إلى هذه الثقة الأولى؟ ألا نستمر نحن بقياس أخطائنا وخيباتنا على ضوء الإشارات الآتية من تعرُّف لا يتزعزع وتحقق فوق الشبهات؟

إن لغز حضور الغائب قد حُلَّ، كما قلنا لتونا، في تنفيذ الفعل الذاكري، وفي اليقين الذي يتوِّج هذا التنفيذ. لكن ألم يصبح هذا اللغز أكثر غموضاً، على الصعيد التأملي؟ بالفعل فلنعد إلى ما تقوله مسلَّمتنا الأولى: الانطباع ـ التأثير يمكث، على ما أكدنا. ولأنه يمكث يجعل التعرف ممكناً. لكن كيف نعرف ذلك؟ إن اللغز التأملي يبقى في قلب حله المتحقق نفسه. بالفعل إن المسلَّمة بأكملها استعادية. لقد قيلت بعد الحدث. وفي القصة اللاحقة فإنها لا تنطق إلاَّ بصيغة المستقبل السابق: سوف يكون أمراً حقيقياً أني قد اعترفت بهذا الكائن الحبيب كباقِ الإنسان عينه، على الرغم من غياب طويل، غياباً نهائياً. ويصرخ أغسطين متألماً «متأخراً عرفتك، أيتها الحقيقة!». متأخراً عرفتك، إنه الاعتراف الشعار لكل معرفة. وعلى المسلَّمة الاستعادية أُقيم استدلالاً: لا بد من أن شيئاً معيَّناً من الانطباع الأول قد بقي كي أتذكره الآن. إن كانت الذكرى تعود فمعنى ذلك أني كنت قد فقدتها؛ لكن انْ كنت على الرغم من كل شيء قد وجدتها من جديد وأعترف بها، فهذا يعني أن صورتها بقيت حية.

إن هذا يشكِّل باختصار نواة استدلال برغسون في كتابه **المادة والذاكرة**. ويظل برغسون في نظري أفضل فيلسوف فهم العلاقة الوثيقة الموجودة بين ما يدعوه «بقاء الصور حية» وبين الظاهرة المفتاح للتعرف. ولكي نتأكد من صحة ذلك فلنتوقف عند الفصل الثاني والفصل الثالث من «المادة والذاكرة» اللذين يشكِّلان القلب السيكولوجي للكتاب برمته. عنوان الأول: «في التعرف على الصور. الذاكرة والدماغ». أما عنوان الثاني فهو: «في بقاء الصور حية. الذاكرة والروح». التعرف والبقاء هما هنا كعمودين مركزيين للكتاب.

لكي نفهم مركز هذا الثنائي من المفاهيم فلنعد لنعبر مسار استقصائنا حتى النقطة التي التقينا فيها للمرة الأولى وبشكل منفصل إشكالية التعرف إلى الصور وبقائها. لقد التقينا مرة أولى مسألة التعرف في إطار فينومينولوجيا الذاكرة بمناسبة التمييز بين ذاكرتين: : الذاكرة ـ العادة التي هي فقط مجرد متلقاة ومن دون تعرف واضح، والذاكرة ـ إعادة التذكر التي لا يمكن أن تكون من دون تعرف معلن. غير أن هذا بقي في تلك المرحلة قطبية بين غيره من القطبيات. أما في ما يخص مسألة البقاء فقد مررنا بها مرة أولى مع برغسون بخصوص الذكرى والصورة، ولقد

افترضنا عندها وجود الذكرى «المحضة» كحالة افتراضية (بالقوة) لتمثيل الماضي، سابقة لمجيئه صورة تحت شكل خليط هو الذكرى ـ الصورة. عندها «تحقيق الذكرى» هو الذي قلنا به، من دون توضيح فرضية الذكرى «الخالصة، المحضة» التي وضعناها بين قوسين لحمايتها من الفضولية. ولقد تركنا الذكرى «المحضة» ضمن وضع الاحتمالي الافتراضي. من هذه النقطة الحساسة علينا أن نعاود قراءتنا كي ندفع بها قُدُماً إلى أن ننسب إلى هذه الذكرى«المحضة» إلى جانب الافتراضية، اللاوعي والوجود المشابه للوجود الذي ننسبه إلى الأشياء الخارجية حين لا ندركها حسياً. هذه المعادلات الجريئة هي التي تسمح لنا لاحقاً بأن نجعل بدورنا من وضع بقاء الصور هذا نموذجاً ثانياً يحتذى للنسيان، منافساً لنموذج محو الآثار (مسلَّمتنا الرابعة).

لكي نفهم هذا التسلسل المفهومي، علينا أن نذهب بعيداً في كتاب **المادة والذاكرة** لنصل إلى الأطروحة الاستهلالية للكتاب برمته، التي تقول إن الجسد هو فقط عضو للعمل وليس للتمثُّل وإن الدماغ هو المركز المنظم لهذا النسق الفاعل. وتستبعد هذه الأطروحة منذ البداية البحث من ناحية الدماغ عن السبب الكامن وراء حفظ الذكريات. إن فكرة أن الدماغ يتذكر أنه تأثر قد عدَّها المؤلف غيرممكنة الفهم في ذاتها. لكن هذا لا يستبعد أن يلعب الدماغ دوراً في الذاكرة. غير أن الدماغ من نظام آخر غير نظام التمثُّل. بما هو عضو عمل فإنه يمارس تأثيراته على مسيرة التذكر. إن المناقشة مع علوم الأعصاب في ذلك العصر تُختصر كلها في هذه النسبية إلى الدماغ لحقل العمل وحده، أي للحركة الفيزيائية المادية: لأننا لا نستطيع أن ننتظر من الدماغ أن يتضمن حل المحافظة على الماضي بتعابير التمثيل كان علينا أن نتطلع في اتجاه آخر، وأن ننسب إلى الانطباع المقدرة على البقاء وأن يمكث ويدوم، وألاّ نجعل من هذه المقدرة العلة المفسرة ـ كما هو الحال في أطروحة الخلايا العصبية، بل أن نجعل منها مبدئياً تفسيراً مكتفياً بذاته autosuffisant. عند برغسون يشكِّل الانقسام بين العمل وبين التمثُّل السبب الأخير للانقسام بين الدماغ وبين الذاكرة. هذا الانقسام المزدوج يتوافق مع منهج التقسيم المطبَّق بصرامة في كل الكتاب والذي يلجأ إلى الذهاب إلى الحدود القصوى قبل أن يعيد تشكيل الظواهر الملتبسة والمشوَّشة للحياة اليومية على أنها مزيجات ذات فهم متأخر. والتعرف هو النموذج لحياة المزيجات التي أُعيد

بناؤها، وتشابك الذاكرتين هو المثل على المزيج الأسهل للتفكيك ولإعادة التركيب. ومن دون هذا المفتاح للقراءة، لم نكن نستطيع أن نتبيَّن في التمييز الشهير بين «شكلَي الذاكرة» (**المادة والذاكرة**، ص 225 وما يليها) وجود نمطين من التعرف، الأول يصنعه العمل، الثاني عمل الروح التي تذهب تبحث في الماضي عن التمثُّلات الأقدر على التسجيل في الوضع الحالي، كي تقودها نحو الحاضر». (المصدر السابق، ص 224).

هناك سؤال كان قد طُرح استباقاً وهو معرفة «كيف تُحفظ هذه التمثُّلات وأي علاقات تقيمها بالظواهر الآلية. لن نتعمَّق في هذا السؤال إلاً في الفصل المقبل بعد أن نكون قد عالجنا اللاوعي وبرهنا على ماذا يقوم في العمق، التمييز بين الماضي وبين الحاضر». (المصدر السابق، ص 224). من اللافت أن هذه الصعوبة لا يمكن أن تُطرح إلاً إنطلاقاً من ظاهرة التعرف حيث تجد نفسها وقد حُلَّت بالفعل. وفي انتظار ذلك، فإن علم النفس مخوَّل أن يعلن «يتضح أن الماضي يتخزن، كما توقعناه، في هذين الشكلَيْن الأقصيين، من ناحية «الميكانزمات mécanismes» الآلية المحركة التي تستعمله، ومن ناحية ثانية الصور ـ الذكريات الشخصية التي ترسم كل الأحداث مع تعرجها ولونها ومكانها في الزمان». (المصدر السابق، ص 234). يمكننا أن نلاحظ أن هذين الشكليين الأقصيين من «أمانة الحفظ» (المصدر نفسه) وهما «الذاكرة التي ترى من جديد» و «الذاكرة التي تكرر» (المصدر نفسه) يعملان مرةً متآزرين ومرَّةً متعارضين. غير أننا حذرنا ضِدَّ الامتياز الذي يمنحه الحس العام للظواهر المزيجة المختلطة وأعطينا الأولوية، بسبب قاعدة التقسيم[14]، للأشكال القصوى، وهكذا استبعدنا «الافتراض الغريب

(14) يلاحظ جيل دولوز في كتابه **البرغسونية**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1966، الفصل الأول «الحدس كمنهج» أنَّ اللجوء إلى الحدس لا يعني بالنسبة إلى برغسون السماح بكل ما هو فائق الوصف: «الحدس ليس شعوراً ولا هو بتطلع، أو تعاطف مبهم، بل إنه منهج مصاغ جيداً، بل هو أحد المناهج الأفضل صياغةً في الفلسفة» (ص 1) على ما يلاحظ دولوز. إنَّ منهج التقسيم القريب من منهج أفلاطون في حوار «فيليبوس» هو بهذا الخصوص مادة هامة من هذا المنهج: ليس الواحد ضد الكثرة بعد طرحهما في عموميتهما، بل نمطان للكثرة. (المصدر نفسه، ص 31). هناك نموذج للكثرة اقترح في منهج القسمة والذي يرسم طيفاً يجب اجتيازه، وحدوداً قصوى يجب التحقق =

القائل بذكريات مخزونة في الدماغ، والتي تصبح واعية عن طريق معجزة حقيقية، وتقودني إلى الماضي عن طريق سيرورة غامضة». (المصدر السابق، ص 235). إني أجد هنا من جديد برهاني الذي يقول إن الأثر المادي حاضر بكامله ويجب أن يكون مزوداً ببُعدٍ سيميائيٍّ لكي يدل على أنه من الماضي. وفي **قاموس برغسون** فإن الأثر القشري الدماغي يجب أن يوضع في مركز مجموع هذه الصور الذي ندعوه العالم (هذا هو موضوع الفصل الأول الصعب والغامض) وأن يُعامل «مثل إحدى هذه الصور، الأخيرة، الصورة التي نحصل عليها في كل لحظة حين نقوم بقطع فوري في الصيرورة بشكل عام. وفي عملية القطع هذه يحتل جسمنا المركز». (المصدر السابق، ص 223)[15].

على هذا المستوى من التحليل، وحده فصل صحيح للذاكرتين يُحضر الطريق أمام أطروحة استقلال الذاكرة ـ التمثُّل. حتى الآن لم نقل شيئاً عن شروط هذا

= منها ومزيجاً يجب إعادة بنائه، علينا أن نلاحظ مع دولوز كذلك أنَّ التناوب بين الثنائية وبين الوحدانية الذي يخترق كل كتاب **المادة والذاكرة** يتوقف على نوع الكثرة التي تؤخذ كل مرَّة في الاعتبار وعلى نوع المزيج الذي يعاد تركيبه. الملاحظة هامة لأنَّ التحقق من القضايا الكاذبة يشكِّل قاعدة أخرى عزيزة على برغسون ويمكن اعتبارها لازمة لهذا التمييز بين أنماط الكثرة. والحال أنَّ قضية اتحاد النفس والجسد تبدو من نواحٍ عديدة كإحدى هذه القضايا الكاذبة؛ إنَّ وزن القضايا بشكل جيد يظل المهمة الأولى للفيلسوف.

(15) بعد ذلك بقليل يلاحظ برغسون أنه من أجل الاحتفاظ بالصور، على الدماغ أن يتمتع بالمقدرة على المحافظة على نفسه. «لنسلِّم للحظة أنَّ الماضي يبقى في حالة ذكرى مخزونة في الدماغ، عندها على الدماغ من أجل أن يحافظ على الذكرى أن يحافظ على الأقل على نفسه. ولكن هذا الدماغ، وبما هو صورة ممتدة في الفضاء، لا يشغل على الإطلاق إلاَّ اللحظة الحاضرة؛ وهو يشكِّل مع كل بقية الكون المادي مقطعاً متجدداً باستمرار من الصيرورة الكونية. إذن فإما عليك أن تفترض أن هذا الكون يهلك ويولد من جديد، بأعجوبة حقيقية، في كل لحظات الديمومة، وإما عليك أن تأتي له استمرارية الوجود التي ترفضها بالنسبة إلى الوعي، وأن تجعل من ماضيه حقيقة واقعية تبقى حية وتمتد في حاضرها: بالتالي فإنك لم تكسب شيئاً في تخزين ذكرياتك في المادة، بل على العكس من ذلك ستجد نفسك مجبراً على أن تمدَّ إلى مجموع أحوال العالم المادية هذا البقاء المستقل والشامل للماضي الذي كنت ترفضه للأحوال النفسية». (**المادة والذاكرة**، مصدر سابق، ص 290).

الاستقلال. يمكننا أن نؤكد على الأقل أن «الفعل الحسي الذي ندرك بواسطته الماضي في الحاضر هو التعرف». (المصدر السابق، ص 235). يعود إلى الفصل الثالث أن يتكفل بالمسألة التي بقيت معلَّقة «مسألة معرفة كيف تحفظ التمثُّلات (التصورات) وأي علاقة تقيمها بـ «الميكانزمات المحرِّكة»». (المصدر السابق، ص 224).

لنفتح الفصل الثالث: يعطي برغسون في أربعين صفحة (المصدر السابق، ص 276 ـ 316) من البحث المعمق مفتاح ما يدعوه «بقاء الصور». (المصدر السابق، ص 276).

لقد ابتدأنا فقط التحليل متبعين مراحل العملية التي بواسطتها تخرج الذكرى «المحضة» من حالتها بالقوة (كمونها) وتمرُّ إلى حالتها الفعلية الحالية، وحدها الصيرورة ـ الصورة الخاصة بالذكرى استرعت عندها انتباهنا. أما المسألة المطروحة الآن فهي أكثر جذريةً: يلاحظ برغسون أنه على الرغم من أن الذكرى تميل إلى تقليد الإدراك الحسي حين تتحقق فإنها «تظل مرتبطة بالماضي في جذورها العميقة، لكن، بعد أن تتحقق، إنْ لم تحس بشدة بكمونها الأصلي، وإنْ لم تكن شيئاً يقطع مع الحاضر، فإننا لن نستطيع على الاطلاق أن نتعرف إليها كذكرى». (المصدر السابق، ص 277). كل شيء قد قيل وأناقة كبيرة: القطع مع الحاضر، والتعرف إليها كذكرى. إنه اللغز بكامله وقد تأكد ثانيةً، لغز حضور الغائب والمسافة، كما كنا قد أعلنّا عنه في مطلع هذا الكتاب[16]!

إن حل قضية البقاء جذري. إنه يقوم على سلسلة من القضايا غير اللازمة لظاهرة التعرف. التعرف إلى ذكرى يعني إيجادها ثانيةً، وايجادها من جديد هو على فَرْض أنها جاهزة مبدئياً إنْ لم تكن سهلة البلوغ. جاهزة هنا أي في انتظار التذكر، وليست في متناول أيدينا، كما هو الحال مع طيور برج حمام أفلاطون، التي نملكها لكن لا نمسك بها. وهكذا يعود إلى تجربة التعرف أن تقودنا إلى حالة من كمون ذكرى الانطباع الأول حين تشكَّلت صورته في الوقت نفسه للتأثر الأصلي. هنا لازمة مهمة لأطروحة بقاء صور الماضي في حالة كمون هي في الحقيقة أن حاضراً معيَّناً هو منذ ظهوره ماضيه الخاص به نفسه؛ لأنه كيف له أن

(16) انظر: سابقاً، ص36.

يصبح ماضياً إنْ لم يكن قد تشكَّل كذلك منذ أن كان حاضراً. ويلاحظ دولوز: «أننا هنا كما لو كنا أمام وضع أساسي للزمن وكذلك أمام المفارقة الأعمق للذاكرة: الماضي «معاصر» للحاضر الذي كانه. لو كان على الماضي أن ينتظر إلى أن لا يكون بعد، ولو لم يكن قد صار ماضياً ''الماضي بشكل عام''، مباشرةً والآن، فإنه لن يستطيع أبداً أن يصير ما هو، لن يصير على الإطلاق «هذا» الماضي [. . .] الماضي لن يتشكَّل إطلاقاً، إن لم يكن قد تواجد مع الحاضر الذي هو ماضيه» («**البرغسونية**»، ص 54). يضيف دولوز: «ليس فقط يتواجد الماضي مع الحاضر الذي كانه، ولكن [. . .] إن الماضي برمته، بكامله، كل ماضينا هو الذي يتواجد مع كل حاضر. إن استعارة المخروط الشهيرة تمثِّل هذه الحالة الكاملة للتواجد والتعايش». (المصدر السابق، ص 55).

إن فكرة الكمون تستدعي بدورها فكرة اللاوعي، إن نحن أسمينا الوعي الاستعداد للعمل، والتنبه للحياة حيث تعبِّر علاقة الجسد بالعمل عن نفسها. فلنشدد مع برغسون: «إن حاضرنا هو مادية وجودنا نفسها، أي مجموعة من الأحاسيس والحركات، ولا شيء غير ذلك». (**المادة والذاكرة**، ص281). ينتج عن ذلك بالتباين، «بالفرضية» (المصدر السابق، ص282) أن الماضي هو «ما لم يعد يعمل» (المصدر السابق، ص283). في هذه اللحظة الرئيسية في التفكير والتأمل يعلن برغسون: «هذا العجز الجذري ''للذكرى المحضة'' سيساعدنا بالضبط من أجل فهم كيف يحفظ في حالة الكمون» (المصدر نفسه). يمكننا هنا أن نلفظ كلمة اللاوعي مقرونة بكلمة «العجز». حلقة التلازمات تكتمل مع حد أخير: يمكننا إذا شئنا، أن نعطي للذكريات التي لم تبلغ بعدُ نور الوعي عن طريق التذكر الوجود نفسه الذي ننسبه إلى الأشياء التي تحيط بنا حين لا ندركها حسياً[17]. إن هذا المعنى للفعل «يوجد» هو المتورط في أطروحة الكمون

(17) يقترب برغسون هنا من مناطق اللاوعي التي ارتادها فرويد. ويلاحظ برغسون، حين يتكلم عن حلقات التمدد التي تتشابك في سلسلة: «تحت هذا الشكل المركز، حياتنا النفسية السابقة تنوجد بالأحرى لنا أكثر مما توجد للعالم الخارجي الذي لا ندرك فيه على الإطلاق سوى جزء صغير جداً، في حين أننا عكس ذلك نستعمل كل تجربتنا المعاشة. والصحيح أننا نمتلكها باختصار فقط وأن إدراكاتنا الحسية القديمة التي تُعتبر كأفراد متمايزة تترك وقعاً علينا كما لو كانت اختفت تماماً، أو أنها لا تظهر من جديد =

واللاوعي الخاصين بذكريات الماضي المحفوظة : «غير أننا نلامس هنا القضية الأساسية «للوجود»، وهي قضية لا نستطيع إلّا أن نلمَّ بها سريعاً، مخافة أن ننجر من مسألة إلى مسألة أخرى فنصل إلى قلب الميتافيزيقا عينها». (المصدر السابق، ص 288). تظل هذه الأطروحة من مستوى المسلمة (الفرضية المسبقة) والاستعادة. إننا لا ندرك حسياً البقاء، إننا نفترضها مسبقاً، نقبل بها كمسلّمة، ونعتقد بها[18]. والتعرف هو الذي يسمح لنا أن نعتقد بها: إن ما رأيناه مرةً وسمعناه وأحسسنا به وتعلمناه، لم يَضِع نهائياً ولكنه باق حياً، بما أننا نستطيع أن نتذكره وأن نتعرف إليه. إنه يبقى. ولكن أين؟ هنا يكمن السؤال الفخ. سؤال ربما كان من غير الممكن تجنبه إذ من الصعب ألاً ندل بتعابير الحاوي على الموقع النفسي «من حيثُ»، كما يقال، تعود الذكرى. ألا يقول برغسون نفسه إنه سيذهب للبحث عن الذكرى، حيثُ هي، في الماضي؟ غير أن كل مشروعه يقوم على استبدال السؤال «أين؟» بالسؤال «كيف؟»: «إني لن أعيد [إلى الذكرى] طابعها كذكرى إلاً بانتقالي إلى العملية التي أثرتها عن طريقها، وهي موجودة بالقوة (في حالة كمون) في عمق ماضيها» (المصدر السابق، ص282). ربما كانت هنا الحقيقة العميقة للكلمة اليونانية «استذكار»: البحث، هو الأمل في العثور على الشيء من

= إلّا بحسب هواها. غير أنَّ هذا المظهر للهدم الشامل أو القيامة الكيفية سببه أن الوعي الحالي يقبل في كل لحظة النافع ويرفض مؤقتاً الزائد غير ذي فائدة». (المصدر نفسه، ص 287). أما بالنسبة إلى اللاوعي البرغسوني واللاوعي الفرويدي، فهي مسألة لن نفعل معها سوى أن نلامسها في القسم الثالث من هذا الفصل. لنلاحظ في كل حال أنَّ برغسون لم يجهل القضية، كما يشهد على ذلك نص من كتابه **الفكر والمتحرك**، الذي يستشهد به دولوز: «ليس هناك من أمر حتى فكرتنا عن المحافظة الكاملة على الماضي إلاً ووجدت أكثر فأكثر التحقق الأمبريقي من صحتها ضمن المجموعة الواسعة للتجارب التي بحثها تلامذة فرويد». (الفكر والمتحرك في **الأعمال الكاملة**، مصدر سابق، ص1316).

(18) إن كان علينا أن نختصر كتاب **المادة والذاكرة** في جملة وحيدة، لوجب أن نقول إنَّ الذكرى «تحفظ نفسها بنفسها». ومثل هذا الإعلان نجده في كتاب **الفكر والمتحرك** (مصدر سابق، ص 1315): «لقد أدركنا أنَّ التجربة الداخلية في حالتها المحضة، حين تعطينا ''جوهراً'' ماهيته نفسها هي أن تدوم، بالتالي أن تمدد باستمرار في الحاضر ماضياً لا يهدم، وبهذا فقد أعفتنا، بل قد منعتنا من البحث أين تحفظ الذكرى. إنه يحفظ نفسه. . . .». اقتباس دولوز في كتابه **البرغسونية**، مصدر سابق، ص49).

جديد. والعثور من جديد، هو التعرف إلى ما كنا ذات مرَّةٍ ـ سابقاً ـ قد تعلمناه. إن الصور القوية «للموقع» في **اعترافات** أغسطين، حين يقارن الذاكرة بـ«قصور فسيحة»، و«مستودعات» حيث تختزن الذكريات تسحرنا تماماً بالمعنى الحرفي للكلمة. والارتباط القديم بين الأيقونة الصورة وبين البصمة يتشكّل من جديد وبطريقة ماكرة. ولكي نقاوم هذا الاغراء علينا باستمرار أن نعيد بناء السلسلة المفهومية: البقاء يساوي الكمون يساوي العجز يساوي اللاوعي يساوي الوجود. إن الصلة بالسلسلة هي الاقتناع أن الصيرورة لا تعني جوهرياً المرور، لكن تحت عنوان الذاكرة، الديمومة. صيرورة تدوم، في هذا يكمن الحدس الرئيسي في كتاب **المادة والذاكرة**.

غير أن إعادة تشكيل هذه السلسلة المفهومية، والارتقاء إلى هذا الحدس الرئيس هما دوماً القيام بقفزة خارج الدائرة المرسومة حولنا بسبب الانتباه للحياة، وانتقالنا إلى هذا المكان الآخر للعمل الذي هو الحلم: «إن الكائن البشري الذي يحلم وجوده بدل أن يعيشه سيُبقي تحت نظره في كل لحظة، الكثرة اللامتناهية لتفاصيل تاريخه الماضي». (المصدر السابق، ص 295). بالفعل، إن القفزة ضرورية كي نصعد إلى ينبوع الذكرى «المحضة»، إذ إن منحدراً آخر للتحليل يقود هذا الأخير إلى أن يتبع الحركة الهابطة للذكرى «المحضة» نحو الصورة التي تتحقق الذكرى فيها. إننا نعرف الترسيمة المدعوة المخروط المقلوب (المصدر السابق، ص 292 ـ 294)، التي بواسطتها حاول برغسون بطريقة معيَّنة أن يرسم بصرياً لقارئيه (كما فعل ذلك هوسيرل في كتابه **دروس** لعام 1905) عملية التحقيق هذه. أساس المخروط يمثِّل مجموع الذكريات المتراكمة في الذاكرة. والنقطة المقابلة تمثِّل التلاقي الدقيق مع مستوى العمل، في هذه النقطة المشدودة التي هي الجسد الفاعل؛ وهذا المركز هو على طريقته موقع للذاكرة، غير أن هذه الذاكرة شبه الفورية ليست سوى الذاكرة ـ العادة؛ وهي ليست سوى نقطة متحركة، نقطة الحاضر الذي يمرُّ باستمرار، وفي مقابل «الذاكرة الحقيقية» (المصدر السابق، ص293) التي تمثِّلها القاعدة الواسعة للمخروط. تريد هذه الترسيمة أن تبيِّن في وقتٍ واحد تباين الذاكرات والطريقة التي تتعاون فيها في ما بينها. الترسيمة تغتني إن نحن قبلنا أن نضع عليها صورة الفصل السابق حيث كانت كتلة الذكريات ممثلة بدوائر لها مركز واحد قادرة على أن تتمدد بلا حدود بحسب درجات العمق

المتزايدة أو أن تتركز على ذكرى محددة بعينها، «بحسب درجة التوتر التي تتبناها روحنا، بحسب العلو حيث تقف» (المصدر السابق، ص 251)؛ وهكذا هي التعددية غير العددية للذكريات التي تتهيأ كي تدخل ضمن الترسيمة المبسطة للمخروط. ولا يمكن تجاهل هذه الترسيمة خصوصاً أنها تدل على نقطة الذروة في المنهج البرغسوني للتقسيم، «صلة الماضي بالحاضر» (المصدر السابق، ص 291 وما يليها) التي توضحها الترسيمة تدل في النهاية على إعادة بناء لتجربة هجينة، مختلطة: «إننا لا ندرك عملياً سوى الماضي، والحاضر ''المحض'' هو التقدم الذي لا يدرك للماضي الذي ينهش المستقبل». (المصدر السابق، ص 291). كل رهافة المنهج البرغسوني تعمل هنا: إن الحركة التفكرية للصعود تعزل الذكرى «المحضة» في لحظة الفكر الحالم. نستطيع هنا أن نتكلم عن ذاكرة متأملة، بمعنى من معاني الكلمة الألمانية Gedächtnis [الذاكرة] المميَّزة عن كلمة Erinnerung [الذكرى] والقريبة من كلمة Denken [فكر] و Andenken [ذكر]؛ وبالفعل فهناك أكثر من الحلم في إثارتنا لموضوع الكمون الخاص بما يبقى من الماضي: هناك شيء مثل التأمل (برغسون يتكلم أحياناً عن «ذاكرة تأملية تماماً» (المصدر السابق، ص 296))، بمعنى وجود فكر في الحد الأقصى، فكر يتأمل في الهلالين المزدوجين اللذين لا يمكن تجنبهما واللذين يحيطان بكلمة الذكرى «المحضة». بالفعل، إن هذا التأمل يعمل بطريقة معاكسة لمجهود التذكر. في الحقيقة فإنه لا يتقدم، بل يتأخر ويتراجع ويتقهقر. مع ذلك ففي حركة التذكر نفسها، أي في تقدم «الذكرى المحضة» نحو الذكرى ـ الصورة يجهد التفكر في هدم ما كان التعرف قد أقامه، أي في إدراك الماضي في الحاضر والغياب في الحضور. يصف برغسون بشكل رائع هذه العملية، فهو يلاحظ حين يتكلم عن المرور من الذكرى في حالتها بالقوة كإمكانية فقط إلى وضعها الحالي: «غير أن ذاكرتنا تظل في حالتها بالقوة [حالة الكمون]؛ ونحن نتهيَّأ فقط لاستقبالها بتبنيها الموقف المناسب. رويداً رويداً تظهر كَسديمية ضبابية تتكثف؛ من وجود بالقوة تنتقل إلى حالتها الحالية؛ وكلما توضحت معالمها وتلون سطحها، مالت إلى تقليد الإدراك الحسي. غير أنها تظل مرتبطة بالماضي بجذورها العميقة؛ لكن وبعد أن تتحقق، إن لم تحس بشدة بكمونها الأصلي، وإن لم تكن شيئاً يقطع مع الحاضر، فإننا لن نستطيع على الإطلاق أن نتعرف إليها كذكرى». (المصدر السابق،

ص277). إن التعرف إلى الذكرى «على أنها ذكرى» يختصر كل اللغز. لكن ومن أجل توضيح هذا اللغز وإبرازه إلى نور النهار، علينا بالطبع أن نحلم لكن كذلك أن نفكر. عندها نبدأ بالنظر والتأمل والتكهن حول ماذا تعني استعارة العمق، وماذا تعني حالة الكمون[19].

بعض الملاحظات النقدية تفرض نفسها قبل أن نبحث في المسلَّمة الرابعة الأخيرة لهذه الرحلة الثانية إلى بلد النسيان، أي الحق في اعتبار «بقاء الصور» تعبيراً عن النسيان يستحق أن يوضع في مقابل النسيان عن طريق محو الآثار.

تتناول ملاحظاتي نقطتين: أولاً، هل من الجائز شرعاً أن نفصل الأطروحة التي يدعوها برغسون نفسه نفسية عن الأطروحة الميتافيزيقية التي تعطي العنوان الكامل لكتاب **المادة والذاكرة**؟ في الواقع، إن الفصلين المركزيين اللذين اتخذناهما دليلاً قد جاءا ضمن فصل أولي وفصل أخير يرسمان معاً الغطاء الميتافيزيقي لعلم النفس. يبدأ الكتاب بأطروحة ميتافيزيقية: أطروحة أخذ مجموع الحقيقة الواقعية على أنها عالم «صور» في معنى معيَّن يتجاوز كل علم نفس؛ والأمر لا يتعلَّق بأقل من البت بين مذهبَي الواقعية Réalisme والمثالية Idéalisme في نظرية المعرفة، هذه الصور التي لم تعد صور لا شيء، هي كما يقول برغسون أقل تماسكاً مما

(19) يشدِّد دولوز على هذه السمة للعملية التراجعية التي يتطلبها السير نحو ما هو بالقوة وليس بالفعل virtuel: «إننا نستقر مباشرة بالماضي، إننا نقفز في الماضي كما نقفز في عنصر خاص. وكما أننا لا ندرك الأشياء في ذاتنا، لكن حيث تكون هي، فإننا لا ندرك الماضي إلاَّ حيث يكون هو في ذاته، وليس فينا، في حاضرنا. هناك إذن «الماضي بشكل عام» وهو ليس الماضي الخاص لهذا الحاضر أو لذاك الحاضر ولكنه مثل عنصر أنطولوجي، الماضي الأبدي ولكل زمان، وهو الشرط لـِ «مرور» كل حاضر خاص أو جزئي. إنَّ الماضي بشكل عام هو الذي يجعل ممكناً كل أنواع الماضي. يقول برغسون، إننا نضع أنفسنا أولاً في الماضي بشكل عام: وما يصفه بهذه الطريقة هو القفزة في الأنطولوجيا». (المصدر نفسه، ص 51 ـ 52). ويحذرنا دولوز في هذا الصدد، كما فعل قبله هيبوليت (**من البرغسونية إلى الوجودية**، «مركور دو فرنس»، تموز/يوليو 1949؛ و «أوجه مختلفة للذاكرة عند برغسون»، المجلة الدولية للفلسفة، تشرين الأول/أكتوبر 1949)، من تأويل ذي سمة نفسانوية للنص البرغسوني. إلاَّ إنه بالنسبة إلى برغسون فإنَّ الإرجاع إلى علم النفس يظل إرجاعاً نبيلاً ويحافظ على التمييز بين علم النفس وبين الميتافيزيقا، الذي سنعود إليه لاحقاً.

يعتبره المذهب الواقعي مستقلاً عن كل وعي، وأكثر قليلاً مما يعتبره المذهب المثالي، على الأقل مثالية بركلي ـ التي كان كانط قد استهدفها بعنوانه «دحض (تهافت) المثالية» في كتابه **نقد العقل المحض** ـ على أنه مجرد محتوى متلاشٍ للإدراك. والحال أن الجسد والدماغ يعتبران نوعين من الاقتحام العملي في هذا الكون المحايد من الصور؛ بهذه الصفة، فهما في وقت واحد صور والمركز العملي لعالم الصور هذا. إن تفكيك ما نسميه مادة قد بدأ، إذ إن مذهب المادية يشكِّل ذروة مذهب الواقعية. غير أن الفصل الأول لا يذهب إلى أبعد من ذلك. علينا عندها الذهاب حتى نهاية الفصل الرابع كي نستطيع صياغة الأطروحة الميتافيزيقية بكاملها، التي بحسب تعبير فريدريك فورمز (Frédéric Worms)[20] لا تقوم على ما هو أقل من «ميتافيزيقا للمادة مؤسسة على الديمومة» (**مدخل إلى كتاب المادة والذاكرة لبرغسون**»، ص 187 وما يليها). والحالة هذه، فإنه على أساس مثل هذه الميتافيزيقا كان هناك اقتراح لقراءة جديدة للقضية الكلاسيكية في اتحاد النفس بالجسد (كما يفضل برغسون القول، **المادة والذاكرة**، ص 317)، وهي قراءة تقوم في قسم منها على استبعاد قضية كاذبة، وفي قسم آخر تصنع ثنائية لا يمكن وضعها بين الأشكال التاريخية للثنائية. وهكذا تتناوب مراحل مذهب الأُحدية والثنائية بحسب نمط التعددية التي يجب تقسيمها، أو المزيجات التي يجب إعادة بنائها. وهكذا فإننا نكتشف بنوع من المفاجأة أن التعارض بين الديمومة وبين المادة ليس نهائياً، إن كان صحيحاً أننا نستطيع أن نكوِّن فكرة تعددية إيقاعات متوترة قليلاً أو كثيراً من الديمومات. هذه الأحادية التفاضلية للديمومات لم يعد لها أي شيء مشترك مع أي من الثنائيات التي عملت منذ عهد الديكارتيين وما بعد الديكارتيين[21].

غير أن هذه ليست الكلمة الأخيرة في الكتاب. لقد كُرِّست الصفحات الأخيرة في **المادة والذاكرة** من أجل صياغة ثلاث قطبيات كلاسيكية: التمدد/عدم التمدد، الكيف/الكم، الحرية/الضرورة. علينا إذن قراءة كتاب **المادة والذاكرة** من

(20) فردريك فورمز، **مدخل إلى كتاب المادة والذاكرة لبرغسون**، مصدر سابق.

(21) يكرِّس دولوز فصلاً كاملاً للسؤال: «ديمومة واحدة أم عدة ديمومات؟»، **البرغسونية**، مصدر سابق، ص 71 وما يليها.

الفصل الأول إلى الفصل الأخير، وهذا الفصل حتى الصفحات الأخيرة. وهذا ما أقرُّ به.

يبقى أن علم النفس الذي أقامه على الزوج: المعرفة/البقاء ليس فقط محدداً بدقة في الكتاب، ولكن يمكن اعتباره كذلك على أنه مفتاح تميُّز عن الميتافيزيقا التي تغلّفه، بالفعل، إن كل شيء يبدأ بالأطروحة القائلة «إن جسمنا هو أداة عمل وعمل فقط» (المصدر السابق، ص 356). هكذا تبدأ الصفحات المعنونة «اختصار وخاتمة» (المصدر السابق، ص 356 ـ 378). إن التعارض العمل/التمثُّل يشكِّل بهذا المعنى أطروحة أولى نفسانية وتشكِّل ضمناً فقط ميتافيزيقا، بسبب نتائجها لفكرة المادة. ومن هناك نمرُّ إلى أطروحة البقاء بذاتها لصور الماضي، بواسطة لازمة الأطروحة الأولى القائلة إن الوعي للحاضر يقوم بشكل جوهري على الانتباه للحياة؛ والحالة هذه، هذا هو مجرد الوجه الآخر للأطروحة التي تقول إن الذكرى «المحضة» سمتها العجز واللاوعي، وبهذا المعنى توجد بذاتها. هناك أطروحة نقيضة نفسية تتحكم إذن في كل المشروع والزوج الثنائي الذي يعطي العنوان للفصلين المركزيين ـ التعرف إلى الصور وبقاء الصور ـ قد بني على هذه الأطروحة المضادة.

لهذا وانطلاقاً من الآن فإني سأحاول أن أحدد موقعي بالنسبة إلى علم النفس هذا، بغض النظر عن النظرية المعممة للصور الموجودة في الفصل الأول والاستعمال المفرط لمفهوم الديمومة في نهاية الفصل الرابع بصفة تراتبية للإيقاعات والتواترات والانقباضات الخاصة بالديمومة. بالنسبة إليَّ ـ وهذه ستكون السلسلة الثانية لملاحظاتي ـ سأحاول أن أعيد تأويل التعارض المبدئي بين الدماغ أداة للعمل وبين التمثل المكتفي ذاتياً بتعابير تتمشى مع التمييز الذي أقيمه بين الآثار الذاكراتية، بما هي سند مادي، وبين الآثار النفسية، بما هي بُعد قبل تمثيلي للتجربة الحية. إن القول بأن الدماغ هو أداة عمل وعمل فقط هو في نظري، وسم إجمالي للمقاربة العصبية، التي لا تفتح المجال إلاً أمام ملاحظة الظواهر التي هي أعمال بالمعنى الموضوعي فقط للكلمة؛ بالفعل، إن العلوم العصبية لا تعرف سوى التنظيمات والترتيبات المترابطة، بالتالي الأفعال الفيزيائية المادية، والآثار الناتجة عن هذه البنى لا تشير إلى ذاتها على أنها آثار بالمعنى السيميائي للمعلولات

ـ الإشارات سببها هذه البِنى. هذا النقل لأطروحة برغسون الاستهلالية المتعلقة بالدماغ كأداة مجردة للعمل لا يمنعنا من أن نعيد إلى العمل، بالمعنى المعاش للكلمة، حصته في بناء التجربة الحية بمصاحبة التمثُّل وليس كأطروحة مضادة. والحال أن هذه الإعادة تلاقي مقاومة أكيدة من جهة برغسون. العمل، بالنسبة إليه، هو أكثر بكثير من الحركة الفيزيائية، هذا القطع الفوري في صيرورة العالم ـ إنه موقف حياة؛ إنه الوعي نفسه بما هو وعي ممارس وفاعل. وعلينا بقفزة أن نكسر الحلقة السحرية للانتباه للحياة كي نستسلم للذكرى، في نوعٍ من حالة الحلم. وفي هذا الصدد، إن الأدب أكثر من التجربة اليومية هو الذي يقف إلى جانب برغسون: أدب لا الكآبة، والحنين، وال Spleen (السوداوية)، هذا إذا لم نقل شيئاً عن **البحث عن الزمن المفقود** [لمارسيل بروست] الذي يقف أكثر من أي أثر آخر وكأنه الصرح الأدبي التناظري لكتاب **المادة والذاكرة**. لكن هل نستطيع أن نفصل جذرياً العمل والتمثُّل؟ إن الميل العام لهذا الكتاب هو اعتبار الثنائي العمل والتمثُّل على أنه المولد المزدوج للصلة الاجتماعية وللهويات التي تؤسس هذه الصلة. لكن هل هذا التباين هو علامة قطيعة مع برغسون؟ لا أعتقد ذلك. يجب العودة إلى منهج برغسون في التقسيم الذي يدعونا إلى الذهاب إلى الحدود القصوى لِلْطَيْف spectre من الظواهر قبل أن نعيد بناء التجربة اليومية كمزيج، هذه التجربة التي يمنع تعقيدُها وتشويشُها وصفَها. يمكنني أن أقول إني ألحق ببرغسون في درب إعادة البناء هذه: في الواقع إن التجربة البدئية للتعرف التي تشكِّل زوجاً مع تجربة بقاء الصور، تعرض نفسها على أنها تجربة حية في طريق تذكر الذكريات، ؛ وفي هذه التجربة الحية يكون الإقرار بالتآزر بين العمل وبين التمثل. إن لحظة الذكرى «المحضة» التي نصل إليها بقفزة من خارج الحلقة العملية، لم تكن إلاَّ بالقوة، ولحظة التعرف الفعلي تشهد عودة الذكرى إلى داخل عجينة العمل الحي. وفي لحظة القفز «تحسم» الذكرى، لصالح الحاضر، بحسب التعبير الجيد لبرغسون، فإن حركة التراجع والتردد والتساؤل تشكِّل جزءاً من الديالكتيك الملموس القائم بين التمثُّل وبين العمل. إن المتحاورين في **فيليبوس** أفلاطون لا يتوانون عن السؤال: من هذا؟ هل هو إنسان أم شجرة؟ إن مكان خطأ التقدير قد أحلَّه تعليق الحكم الذي تحسمه الجملة الإخبارية: هذا هو بالتأكيد! هذه هي بالتأكيد!

ينتج من كل هذه الملاحظات أن التعرف يمكن أن يوضع على مقياس آخر غير مقياس درجات قرب التمثُّل بالنسبة إلى الواقع العملي. يمكننا كذلك أن نعالج قضية التمثُّل بتعابير أنماط «الاستحضار» على طريقة هوسيرل، وأن نقابل الاستحضار الإدراكي بلائحة إعادة ـ الاستحضار، أو بتعبير أدق جعلها من الحاضر présentification، كما هو في الثلاثية الهوسيرلية الخيال، الصورة، الذكرى؛ تصور بديل للتمثُّل يفتح عندها أمام التفكير.

إنْ كانت هذه الملاحظات النقدية تبعدنا عن استعمال معيَّن غير متميِّز لمفهوم العمل المطبَّق على الدماغ بما هو موضوع علمي، وكذلك على الممارسة في الحياة، فإنها تقوِّي، في نظري، الأطروحة الرئيسية لبقاء صور الماضي بذاتها. هذه الأطروحة لا تحتاج إلى التعارض بين العمل المعاش وبين التمثُّل كي يسمع صوته. إذ يكفيه التأكيد المزدوج: أولاً، أن الأثر القشري الدماغي لا يبقى بمعنى أنه يعرف نفسه على أنه أثر لِـ.... الحدث الذي وقع، حدث الماضي؛ ثم بعد ذلك إنْ لم تكن التجربة الحية منذ البداية بقاءً من تلقاء ذاتها، وبهذا المعنى أثراً نفسياً، فإنها لن تصير كذلك على الإطلاق. كل كتاب المادة والذاكرة يصبح قابلاً عندها لأن يُختصر بالطريقة التالية في مفردات التسجيل التي تنشرها تعددية معاني polysémie مفهوم الأثر: إن التسجيل، بالمعنى النفساني للتعبير، ليس سوى البقاء ذاتياً للصورة الذاكرية المعاصرة للتجربة الأصلية.

في نهاية هذا المسار قد حان الوقت للنظر في المسلَّمة الأخيرة من المسلَّمات التي قام عليها هذا البحث والقائلة إن البقاء الذاتي للانطباعات ـ التأثيرات يستحق أن يؤخذ على أنه أحد أشكال النسيان الأساسي، على المستوى عينه مثل النسيان عن طريق محو الآثار. هذا ما لا يقوله برغسون. بل يبدو أنه لم يفكر يوماً في النسيان إلاَّ بتعابير المحو. إن الجملة الاخيرة في الفصل الثالث تشير بوضوح إلى مثل هذا الشكل من النسيان. وهي تأتي في نهاية استدلال حيث تقودنا منهجية التقسيم إلى مستوى الظواهر المزيجة: الدماغ قد وضع عندها في وضع «وسيط بين الأحاسيس وبين الحركات» (المصدر السابق، ص 315). ويلاحظ برغسون: «بهذا المعنى، يساهم الدماغ في التذكير بالذكرى النافعة، بل وأكثر من ذلك في أن يبعد مؤقتاً كل الذكريات الأخرى» (المصدر نفسه). ويأتي

عندها الحكم: «إننا لا نرى كيف يمكن للذاكرة أن تقطن في المادة، غير أننا نفهم جيداً، بحسب الكلمة العميقة لفيلسوف معاصر [رافيسون]،أن المادية تضع فينا النسيان». (المصدر السابق، ص 315 ـ 316). هذه هي الكلمة الأخيرة للفصل الكبير عن البقاء.

بأي صفة إذن بقاء الذكرى يعادل النسيان؟

لكن بالضبط باسم العجز، اللاوعي، الوجود، التي تملكها الذكرى وهي في حالة الكمون، في حالة كونها «بالقوة». عندها فإن المادية لا تضع فينا النسيان، النسيان عن طريق محو الآثار، بل تضع النسيان الذي نستطيع أن نقول عنه إنه النسيان الاحتياطي أو الموارد. ويشير النسيان عندها إلى الطابع غير المدرك لاستمرارية الذكرى، خروجها عن دائرة تنبه الوعي.

أي براهين وحجج يمكننا أن نسوقها لمساندة مثل هذه المسلَّمة؟

يأتي في المقام الأول الالتباس الذي يستحق أن نحافظ عليه على مستوى موقفنا الإجمالي بالنسبة إلى النسيان. من ناحية، نحن نمرُّ يومياً بتجربة تآكل الذاكرة ونحن نربط هذه التجربة بتجربة الشيخوخة، الاقتراب من الموت. هذا التآكل يساهم في هذا الحزن الذي دعوته في الماضي «حزن التناهي»[22]. وأُفقه الفقدان النهائي للذاكرة، الموت المُعلن للذكريات. من ناحية أخرى، نحن نعرف السعادة الصغيرة التي نعيشها للعودة غير المتوقعة أحياناً لذكريات كنا نعتقدها قد فقدت إلى الأبد. علينا عندها أن نقول، كما سبق أَنْ قلنا ذلك أعلاه، إننا ننسى أقل مما نعتقد أو نخشى.

تبرز أمامنا بعد ذلك عدة تجارب تعطي إلى المراحل الدقيقة للتعرف بُعدَ بنية وجودية مستديمة. هذه التجارب تمتد على مدى توسيع تدريجي لحقل ما هو «بالقوة». بالطبع، فإن نواة الذاكرة العميقة تقوم على كمية من العلامات تشير إلى ما كنا بطريقة أو بأخرى، قد رأيناه أو سمعناه، أو أحسسناه أو تعلمناه أو اكتسبناه، إنها طيور برج حمام حوار **ثياتيتوس** التي «أمتلكها» لكنني ''لا أمسك بها''. وإلى

(22) انظر: كتابنا **فلسفة الإرادة**، المجلد الأول، «الإرادي واللا إرادي»، مصدر سابق.

جانب هذه النواة تتجمع طرق معتادة للتفكير وللتصرف وللشعور أي باختصار عادات، ملكات (الملكات والعادات والتقاليد) بمعناها عند أرسطو وبانوفسكي وإلياس وبورديو. بهذا الصدد، إن الاختلاف البرغسوني بين الذاكرة ـ العادة وبين الذاكرة الحدث يعمل في لحظة تحقيق الذكرى ولكنه يتعطل على المستوى العميق للوضع في الاحتياط. إن الإعادة والتكرار يُضعفان حدود العلامات الذاكرية المحددة وتنتجان هذه الاستعدادات الكبيرة للعمل التي احتفل بها رافيسون سابقاً تحت الاسم الواسع للعادة. هنا تتلاقى الذاكرة العميقة والذاكرة ـ العادة تحت الشكل الحاوي لهما وهو الجهوزية، ويستمد الإنسان القادر من هذا المخزن ويعتمد على الأمن والطمأنينية اللذين يوزعهما. ثم تأتي المعارف العامة مثل قواعد الحساب أو النحو، أو المعجم المألوف أو الأجنبي، وقواعد الألعاب إلخ.. النظريات الهندسية التي يكتشفها العبد الشاب في حوار **مينون** [لأفلاطون] هي من هذا القبيل. بالقرب من هذه المعارف العامة تأتي البِنى القبلية a priori للمعرفة الترنسندنتالية، أي كل ما نستطيع أن نقوله مع ليبنز مؤلف كتاب **المقالات الجديدة عن العقل البشري**: كل ما هو في العقل كان سابقاً في الحسي، ما عدا العقل البشري وحده. وعلينا أن نضيف إلى ذلك كل البِنى ما بعد méta، ما وراء، المتعلِّقة بالتأمل والنظر وفي الفلسفة الأولى (الواحد والمتعدد، العينه (le même) والآخر، الوجود، الجوهر والقوة والفعل). يأتي بعد ذلك ما أجازف فأدعوه الغارق في القديم، السحيق الذي لا تعيه الذاكرة immémorial: الذي لم يكن قطّ حدثاً بالنسبة إليَّ، وما لم نكتسبه فعلاً في أي يوم من الأيام، بل وما ليس شكلياً بل هو بالأحرى أنطولوجي. في عمق الأعماق عندنا نسيان الأسس، ووضعها الأصلي، مَنْ أتى بها، قوة الحياة، القوة المبدعة للتاريخ، البدء، الأصل بما هو لا يختزل إلى البداية، الأصل الذي نجد دوماً أنه دوماً هنا مثل الخلق la Création الذي يتكلم عنه فرنز روذنزفايج في كتابه **نجمة الفداء** الذي يقول إنه الأساس الدائم، أو أيضاً الهبة التي تعطي بشكل مطلق للواهب بأن يعطي وللمتلقي بأن يتلقى وللتقدمة بأن تكون مقدمَة بحسب جان ـ لوك ماريون في كتابه **الاختزال والهبة** (باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1989)، وفي كتابه **المعطى. مقالة لفينومينولوجيا الهبة** (باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1998). نحن نخرج هنا عن كل الخطيات السردية؛ أو إذا كان يجوز لنا أن نتكلم عن السرد فسيكون

ذلك عن سردية قطعت كل صلة بالتعاقب الزمني. بهذا المعنى، فإن كل أصل، حين نأخذه في قوته المؤصلة، يتبدَّى على أنَّه لا يُختزل إلى بداية مؤرخة وبهذه الصفة يعود إلى الوضع عينه الذي للمنسي المؤسس. من المهم جداً أن ندخل إلى أرض النسيان تحت اسم التباس أولي. هذا لن يتركنا حتى نهاية هذا الكتاب، إذ لمَّا كان قادماً من أعماق النسيان فإن التكافؤ المزدوج للهدم والاستمرار سيبقى قائماً حتى في الطبقات السطحية من النسيان.

مع هذين الشكلين للنسيان العميق الأولي نلامس عمقاً أسطورياً لفعل التفلسف(*). العمق الذي سمَّى النسيان «Léthé». لكن كذلك العمق الذي يعطي إلى الذاكرة المورد لمحاربة النسيان: التذكر الأفلاطوني هو على صلة بهذين الشكلين للنسيان. وهو ينبثق من النسيان الثاني الذي لم تستطع الولادة أن تمحوه ومنه يتغذى الاستذكار أو التذكر: هكذا يصبح من الممكن أن نتعلَّم ما لم نتوقف على الإطلاق عن معرفته بطريقة ما. ضد النسيان المدمر، النسيان الذي يحفظ. ربما كان هنا تفسير مفارقة قلما لوحظت في نص هيدغر[23]. وهي أن النسيان هو الذي يجعل الذاكرة ممكنة: «كما أن الانتظار غير ممكن من دون واحد ينتظر، كذلك فإن الذكرى غير ممكنة إلاَّ على أساس النسيان وليس العكس؛ لأنه على

(*) يلمِّح ريكور هنا إلى واحدة من أشهر الأساطير عند أفلاطون والتي نجدها في آخر أشهر كتبه، كتاب **الجمهورية**، وهي أسطوة إر البمفلي. وهذا كان رجلاً شجاعاً قُتل في إحدى المعارك، وقد بقيت جثته عدة أيام في ساحة الوغى ولكنها لم تفسد فنقلت إلى منزله تمهيداً لدفنها. وهنا حدثت المفاجأة إذ فتح الميت عينيه. والأغرب في أسطورته ليس عودته إلى الحياة، بل واقعة أنه عرف العالم الآخر في مماته فأخذ يروي لسامعيه ما شاهده هناك. والخلاصة هي أنَّ كل نفس تختار المصير الذي ستكون عليه قبل أن تعود إلى عالمنا الأرضي، بالتالي فهي مسؤولة تماماً ولا يحق لها اتهام أحد غيرها. غير أنَّ النفس لا تتذكر هذا الحدث لأنها قبل أن تعود إلى الأرض تشرب من مياه نهر ليثي (Lethé) أي من مياه النسيان، فلا تعود تذكر هذا الحدث البدئي، الأصلي (المترجم).

(23) هذه المفارقة مستغربة خصوصاً وأنها تحسم قضية سلسلة ظروف استعمال كلمة «نسيان» في كتاب **الوجود والزمان**؛ وكلها غير واحد تقول عدم الأصالة في ممارسة الانهمام. لم يلحق النسيان أولاً بالذاكرة؛ وبوصفه نسياناً للوجود فهو مكوّن للوضع غير الأصيل: إنه «التراجع» بالمعنى اليوناني لكلمة Lanthanein، ويعارضها هيدغر بـ «اللاتراجع» الكلمة اليونانية Alétheia التي نترجمها بكلمة «الحقيقة vérité» (**الوجود والزمان**، مصدر سابق، ص 219). وفي معنى قريب، هناك السؤال =

نمط النسيان يفتح الوجود ـ الذي كان أولاً الأفق فيدخله Dasein الضائع في الـ''خارجانية'' ما ينهم به فيستطيع أن يتذكر ثانيةً» (**الوجود والزمان**، ص 339؛ الترجمة الفرنسية التي قام بها مارتينو، ص 238). هذه المفارقة الظاهرة تتوضح إنْ نحن أخذنا بعين الاعتبار قراراً مُعجمياً هاماً كان قد أثير في الفصل السابق؛ أن هيدغر حين يتكلم عن المستقبل و الحاضر يستعمل الكلمة الجارية، ليشير إلى الماضي Vergangenheit، إلَّا أنه هنا قرر أن يشير إليه باسم متكون من استعمال اسم المفعول من فعل كان (وهذا ما يترجمه مارتينو إلى الفرنسية être-été [المكونية، الموجودية Gewesenheit]. هذا الخيار أساسي ويحسم التباساً أو

= في الفصل الخاص بالوعي حيث يتحدث المؤلف عن نسيان الوعي كهروب من النداء الآتي من عمق المقدرة ـ على الوجود الخاصة. كذلك فإنَّ النسيان المعاصر للتكرار يسير في خط عدم الأصالة ويتبدى بما هو «تحلل مغلق على الذات أمام ما «كانه» الأخص» (المصدر نفسه، ص339). غير أنَّ المؤلف يلاحظ أنَّ «مثل هذا النسيان» ليس لا شيء، ولا هو فقط غياب الذكرى، ولكنه نمط من الظهور إلى الخارج خاص جداً وإيجابي «للوجود المفتاح» (المصدر نفسه). هنا يمكننا أن نتكلم عن «قوة النسيان» (المصدر نفسه، ص 345) المتداخلة في الإنهمام اليومي. ويعود إلى سلطان الحاضر على الفضولية أن ينسى القَبْل (المصدر نفسه، ص 347). ومن يضع نفسه في عالم الأدوات يكون نسيان الذات ضرورياً له (المصدر نفسه، ص 354). يمكننا عندها أن نتكلم، بشكل محال، عن «نسيان متنبه» (المصدر نفسه، ص 369). والنسيان بهذا المعنى هو سمة صفة المجهول، صيغة المرء On «العمياء عن الإمكانات» «غير القادرة على أن تكرر ما هو قد كان étant-été» (المصدر نفسه، ص 391). لمَّا كان النسيان منغرساً في حاضر الانهمام فإنه يعني زمانية «من دون تطلع» (المصدر نفسه، ص 407) غير مستقرة على نمط «استحضار غير متنبه وكثير النسيان» (المصدر نفسه، ص 410). إنَّ انزلاق الزمانية في التصور المبتذل للزمن «اللامتناهي»المزعوم، يقسمه «''التمثُّل'' الناسي لذاته» (المصدر نفسه، ص 424). إنَّ القول إنْ الزمان يمرُّ يعني نسيان اللحظات التي تنزلق (المصدر نفسه، ص 425). وعلى خلفية هذه النغمة من عدم الأصالة تبرز الإشارة الوحيدة في كتاب **الوجود والزمان** إلى العلاقة بين النسيان وبين الذكرى: «كما أنَّ الانتظار غير ممكن من دون واحد ينتظر، كذلك فإنَّ الذكرى ليست ممكنة إلاَّ على أساس النسيان وليس العكس، لأنه على نمط النسيان ''الوجود الذي كان'' ''يفتح'' أولاً الأفق فيدخله Dasein الضائع في خارجانية ما ينهم به فيستطيع أن يتذكر ثانية» (المصدر نفسه، ص339). إننا لا ندري إن كان إنكار النسيان يقود معه في سقوطه عمل الذاكرة، أو إذا كانت نعمة التعرف على الماضي تستطيع أن ترفع النسيان من زمن ـ عثرته وتُعليه إلى رتبة النسيان الاحتياطي.

بالأحرى ازدواجية نحوية: بالفعل، نحن نقول عن الماضي بأنه لم يكن يوجد لكنه كان قد وجد. تحت التسمية الأولى، نحن نشدد على اختفائه، غيابه. لكن غيابه عن ماذا؟ عن ادعائنا بأننا لا نستطيع أن نؤثِّر عليه، أن نمسك به ونجعله تحت تصرفنا. أما في التسمية الثانية، فإننا نشدِّد على أسبقيته التامة بالنسبة إلى كل حدث مؤرخ، وقع أو نسيناه. وهذه الأسبقية لا تكتفي بأن تبعده عن سلطتنا، كما هو الحال مع الماضي الذي تخطيناه vergangenheit، ولكنها أسبقية تُحفظ. لا يستطيع أي شخص أن يجعل ما لم يعد ألاّ يكون قد كان. وإلى هذا الماضي بما هو قد كان، يضم هذا النسيان الذي يقول لنا هيدغر عنه إنه يتحكم في كل شروط الذكرى. إننا نفهم المفارقة الظاهرة، إن كنا نعني بالنسيان المورد السحيق وليس الهدم الأكيد. نحن نؤكد هذه الفرضية للقراءة، نستطيع أن نصعد بضعة أسطر إلى أعلى لنصل إلى النص حيث يضع هيدغر النسيان مع التكرار بمعنى الإعادة التي تقوم على «تحمل الكائن وهو أن Dasein سبق فكان» (المصدر نفسه). هكذا يحصل ربط بين «سبقَ» وَ «عاد»، كما عند كوزويليك بين أفق التطلع والانتظار وفضاء التجربة، ولكن على الصعيد الذي يعتبره هيدغر مشتقاً من الوعي التاريخي. حول «سبق فكان»، العلامة الزمنية المشتركة للوجود الملقى به والدَين والتخلي تنتظم سلسلة التعابير المتقاربة: قد كان، النسيان، السلطة الأخص، التكرار، الإعادة. باختصار، يكتسب النسيان دلالة إيجابية، إذ إن ما سبق فكان يتفوق على الوجود الذي لم يعد في الدلالة الملحقة بمفكرة الماضي. ما سبق فكان يجعل من النسيان المورد السحيق المقدم لعمل الذكرى.

أخيراً، إن الالتباس الأول للنسيان الهدام وللنسيان المؤسس يظل جوهرياً غير قابل للبت. ليس هناك بالنسبة إلى الرؤى البشرية وجهة نظر أعلى يمكننا منها أن ندرك الينبوع المشترك للهدم وللبناء. لهذه الدراما للوجود ليس لنا من جردة حساب ممكنة.

III ـ نسيان الاستذكار: الاستعمال وإساءة الاستعمال

سنتوجه الآن نحو البُعد الثاني للذاكرة، التذكر عند الأقدمين، والاستذكار عند المحدثين: أيُّ أنماطٍ من النسيان تكشفها الممارسة المشتركة للذاكرة وللنسيان؟ إننا ننقل نظرتنا من الطبقات العميقة للتجربة، حيث يتابع النسيان

بصمت عمله الهدام وعمله الحافظ، نحو مستويات التيقظ حيث ينشر التنبُّه للحياة حيله.

هذا المستوى من الظهور هو أيضاً المستوى الذي تتشتت فيه أشكال النسيان وتتحدى كل تصنيف نمطي، كما يشهد على ذلك التنوع الذي يكاد لا يُعدُّ للتعابير الشفهية والحكمة الشعبية وللأمثال والأقوال المأثورة، لكن كذلك للأعمال الأدبية التي يقترح لها هارلد فاينريش تاريخاً معقولاً. وأسباب هذا الفيض المدهش تبحث في اتجاهات متعددة. فمن جهة، الملاحظات حول النسيان تشكِّل في قسم كبير منها مجرد الوجه الآخر للملاحظات عن الذاكرة؛ فالتذكر يعني في قسم كبير منه عدم النسيان. ومن جهة ثانية تتمازج التجليات الفردية للنسيان بشكل معقد جداً بأشكاله الجماعية، حتى أن التجارب المقلقة كثيراً مثل الوسواس لا تنشر تأثيراتها الأكثر ضرراً إلاً على مستوى الذاكرة الجماعية؛ والحالة هذه، أن على هذا المستوى تتدخل إشكالية الغفران التي سنبقيها بعيدة أطول مدة ممكنة.

ولكي نعرف كيف نسير في هذه المتاهة، فإني أقترح شبكة بسيطة للقراءة تحوي من جديد محوراً عمودياً لدرجات التجلي ومحوراً أفقياً لأنماط السلبية والنشاط. وستشق الطريق أمام أول قاعدة لإقامة ترتيبنا أفكار بيير بوزيه حول الوعي وما تحت الوعي على صعيد الظواهر الذاكرية؛ وستصاحبها بشكل كثيف مساهمات التحليل النفسي التي لن نتأخر عن إظهارها. أما بالنسبة إلى أنماط السلبية والنشاط التي سنوزعها أفقياً فإن كل فينومينولوجيا الاستذكار ستعدنا كي نحيط بها: إن مجهود الاستذكار له درجاته على سُلَّم العسير، كما قد يقول أهل العصر الوسيط. أوَليست الكلمة الأخيرة في كتاب **الأخلاق** لإسبينوزا هي: «لا بد أن يكون صعباً ما لا نجده إلاَّ نادراً»؟ وحين تتقاطع بهذه الطريقة قاعدتان للتصنيف، من الأعمق إلى الأكثر ظهوراً، من الأكثر سلبية إلى الأنشط، فإننا نقطع كذلك، من دون انهمام مبالغ فيه للتساوق، التصنيف الخطي لاستعمالات الذاكرة وإساءة استعمالها: الذاكرة المعاقبة، الذاكرة المتلاعب بها والذاكرة الملزمة. غير أن الأمر لا يتعلق بازدواجية محضة، إذ إننا سندمج ظواهر معقدة لم يكن في الإمكان استباقها على صعيد فينومينولوجيا الذاكرة، والتي تتضمن ليس فقط الذاكرة

الجماعية لكن كذلك اللعبة المعقدة بين التاريخ وبين الذاكرة، من دون أن نأخذ بالاعتبار التقاطعات الحاصلة بين إشكالية النسيان وبين إشكالية الغفران التي سنعالجها مباشرةً في الخاتمة.

1. النسيان والذاكرة المُعاقة

أحد الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن النسيان عن طريق محو الآثار القشرية الدماغية لا يستنفد قضية النسيان هو أن الكثير من أمور النسيان تعود إلى الإعاقة في الوصول إلى الكنوز الغائرة للذاكرة. إن التعرف غير المتوقع غالباً على صورة من الماضي قد شكَّل حتى اليوم التجربة البدئية للعودة إلى ماضٍ منسيٍّ. لأسباب تعليمية مرتبطة بالتمييز بين الذاكرة وبين التذكر، أبقينا هذه التجربة في حدود الأمر المفاجئ، دون ما اعتبار عمل الاستذكار الذي قد يسبقها. والحال أن على طريق الاستذكار نصادف العوائق أمام عودة الصورة. من فورية العودة والإمساك نصعد إلى التدريجي الخاص بالبحث والتنقيب.

نحن نستقبل للمرة الثانية في هذه المرحلة من تحقيقنا وبطريقة منظمة تعاليم التحليل النفسي الأكثر قدرةً على تخطي أبواب المؤتمرات التحليلية المُغلقة. بعد أن نقرأ من جديد النصين اللذين تفحصناهما مساندة إلى موضوع الذاكرة المعوَّقة، فإننا سنوسع الفجوة في اتجاه الظواهر التي تلحق بشكل أخص بإشكالية النسيان والتي لها تأثير كبير على مستوى ذاكرة جماعية مثقلة بالتاريخ.

إن الذاكرة المُعاقة التي وردت في «التذكر، التكرار، العمل» وفي «الحِداد (الحزن) والكآبة» [لفرويد] هي ذاكرة ناسية. ما زلنا نذكر ملاحظة فرويد في مطلع النص الأول: إن المريض يكرر بدل أن يتذكر. بدل أن: التكرار يعادل النسيان. والنسيان يدعى هو نفسه عملاً إذ إنه عمل غريزة التكرار التي تمنع وعي الحدث الصادم. إن الدرس الأول للتحليل النفسي هنا هو أن الصدمة تبقى حتى حين لا يمكن بلوغها ولا الوصول إليها. وتظهر في مكانها ظواهر استبدال، أعراض تحجب عودة المكبوت تحت صور متعددة جاهزة لعملية فكِّ رموزها التي يقوم بها بصفة مشتركة المحلِّل والمحلَّل. أما الدرس الثاني فهو أنه في ظروف خاصة، هناك أجزاء بأكملها من الماضي نعتقد أنها منسية ومفقودة تستطيع أن تعود. هكذا

فإن التحليل النفسي بالنسبة إلى الفيلسوف هو الحليف الموثوق للدفاع عن أطروحة ما لا يُنسى. بل إن أشد قناعات فرويد صلابةً كانت أن الماضي الذي قاسيناه لا يتحطم. هذه القناعة لا تنفصل عن أطروحة اللاوعي الذي أعلن فرويد أنه أقوى من هدم الزمن zeitlos، خارج سلطة الزمن، أي زمن الوعي مع كل القَبل والبَعد وتتابعاته وصدفه. بهذا الصدد، تقارباً بين برغسون وفرويد يفرض نفسه، وهما محاميا ما لا يُنسى. إنني لا أرى أي تعارض بين مفهومي اللاوعي. ذلك أن اللاوعي عند برغسون يغطي مجمل الماضي برمته الذي يغلقه خلفه الوعي الحالي المركّز على العمل. أما اللاوعي عند فرويد فيبدو أنه محدود أكثر، إن جاز لنا القول، إذ إنه لا يغطي سوى منطقة الذكريات المحظورة التي يمنعها حاجز رقابة الكبت؛ أضف إلى ذلك أن نظرية الكبت المربوطة بنظرية غريزة التكرار تحصر الاكتشاف في منطقة ما هو مرضيٌّ. بالمقابل فرويد يصحح برغسون في نقطة جوهرية التي يبدو لأول وهلة، أنها تسمح برفض قاطع من التحليل النفسي بالنسبة إلى البرغسونية: في حين أن اللاوعي البرغسوني يحدد بعجزه، فإن اللاوعي الفرويدي يستمد من صلته بالغريزة الطابع الفعال الذي شجع القراءة «الاقتصادية» للمذهب الفرويدي. كل ما يبدو أن برغسون يضعه من جهة الانتباه للحياة قد نقل إلى الدينامية الغريزية لِ «ليبيدو» اللاواعي. لا أعتقد أن علينا أن نتوقف عند هذا الاختلاف الصارخ في الظاهر. من جهة برغسون، فإن الكلمة الأخيرة لم تُقل مع المعادلة العجز ـ اللاوعي ـ الوجود. إذ إن الذكرى المحضة ليست عاجزة إلّا بالنسبة إلى وعي منشغل بالمنفعة العملية. إن العجز المنسوب إلى اللاوعي الذاكري ليس كذلك إلاّ بقلبٍ للمعنى: لقد عوقب بالقفزة خارج الحلقة السحرية للانشغال على المدى القريب والانسحاب إلى منطقة الوعي الحالم. أضف إلى ذلك، أن أطروحة إحياء صور الماضي قد بدت لنا متمشيةً مع الأخذ بعين الاعتبار الثنائي العمل/التمثُّل الذي لا يترك خارج التجربة الحية سوى نوع العمل الذي تدركه النظرة الموضوعية إلى علوم الأعصاب، أي طريقة سير عمل الأعصاب التي بدونها لا نستطيع أن نفكر. من ناحية التحليل النفسي، فإن القطيعة التي تسم اللاوعي عن طريق الكبت بالنسبة إلى لاوعي الذكرى المحضة لا تشكِّل بالنسبة إلى اللاوعي البرغسوني هوة لا يمكن اجتيازها. ألاً يتطلب الوصول إلى علم التحليل وقاعدته بـ «قول كل شيء»، التوقف عن الانهمام المباشر؟ أوَليس الدخول

في التحليل النفسي طريقة لترك الحلم يعبِّر عن نفسه؟ لكن وقبل كل شيء فإن ما دعوناه لتونا الدرس الثاني في التحليل النفسي أي الاعتقاد بأن الماضي الذي قاسيناه غير قابل للتحطيم، لا يسير بدون درس ثالث نقرأه بطريقة أفضل في المقالة الثانية التي أوردناها في الفصل عن الذاكرة المُعاقة: إن العمل مع المحلل وهو قوام التذكر لا يسير بدون عمل علاج الحزن [الحِداد على عزيز] الذي نقوم به بالانفصال عن أشياء الحب والكراهية التي فقدناها. إن هذا الإدماج للخسارة داخل عناء التذكر هو ذو دلالة كبيرة من أجل كل النقلات المجازية لتعاليم التحليل النفسي خارج محيط عمله. إن ما يهدد هنا ويرفض أن يعبِّر عن نفسه في استعمال مفاهيم غزيرة التكرار، على الأقل في المقاربة الأولى، هذا الانجذاب إلى الكآبة التي استكشفنا تشعباتها إلى ما وراء الحلقة المَرَضية حيث حصرها فرويد. هكذا تتشكَّل في اللوح العيادي لعُصاب التحويل الصور البديلة عن الأعراض وإجراءات تبخيس الذات الآتية من الكآبة، وكذلك الكثير جداً من عودة المكبوت ومن فراغ الشعور بالذات الضائعة. وعندها لا يعود من الممكن التفكير في تعابير الغريزة من دون التفكير كذلك بتعابير الشيء الضائع.

هذه التعاليم المستمدة من التحليل النفسي التي اعتدنا التذكير بها، هل تفتح الطريق إلى إساءات الاستعمال التي نصادفها ما أن نخرج من إطار عيادة التحليل الذي تحدده الكفاءة وأخلاقيات المهنة، وما أن نبتعد عن الخطاب العيادي؟ نعم، من دون شك، فهناك واقع هو أن التحليل النفسي قد أنتج، بإرادته أو على الرغم منه، نوعاً من الترجمة vulgate الذي له رفعته إلى مصاف الظاهرة الثقافية هي في آنٍ واحد انقلابية ومتماسكة البِنية؛ وهناك واقع آخر هو أن فرويد كان أول من انتزع اكتشافه من خصوصية السر الطبي، وذلك ليس فقط بنشره أبحاثه النظرية، ولكن بالتنقل العديد خارج حلقة ما هو مرضيٌّ. في هذا الصدد، فإن كتابه **علم النفس المرضي للحياة اليومية** يشكِّل معْلماً قيِّماً على الطريق التي تؤدي من العيادة التحليلية إلى المشهد العام للعالَم الكبير.

والحالة هذه، أن كتاب **علم النفس المرضي للحياة اليومية** يعالج قبل كل شيء مسألة النسيان، هذه الحلقة من النشاط القريبة جداً من الفضاء العام. والحصاد غني: أولاً حين وصل الخطوط التي تبدو مقطوعة بين الحاضر مع ماض يعتقد أنه قد أُلغي

إلى الأبد، فإن الكتاب يغني، على طريقته، مرافعة الدفاع التي نجدها في كتاب **تفسير الأحلام** لصالح عدم قابلية الماضي للهدم؛ ثم، حين يكشف النوايا التي أصبحت لا واعية عن طريق «الميكانزمات» الآتية من الكبت، فإنه يدخل المعقولية حيث كان الحديث يقتصر بالتداول على الصدفة أو الآلية اللاإرادية؛ أخيراً، إنه يرسم في طريقه بشكل عام خطوط الانتقال من الحلقة الخاصة إلى الحلقة العامة.

إن حالة نسيان أسماء العلم التي يفتتح المؤلف بها كتابه، تبرهن بوضوح تام عن الهدف الأول: إننا نبحث عن اسم معروف فيأتي اسم آخر بدلاً منه؛ يكشف التحليل استبدالاً مرهفاً حافزه الرغبات اللاواعية. إن مثل الذكريات ـ الستائر الفاصلة بين انطباعاتنا الطفولية وبين القصص التي نسردها عنها بثقة تامة، تضيف إلى عملية الاستبدال في نسيان الأسماء إنتاجاً حقيقياً لذكريات خاطئة تضيعنا بلا علمنا؛ إن نسيان انطباعات وذكريات معاشة (أي الأشياء التي نعرفها وكنا نعرفها) ونسيان المشاريع، المعادل للسهو وللإهمال الانتقائي، يكشفان معاً ناحية ماكرة من اللاوعي الذي وُضع في حالة دفاع. حالات نسيان المشاريع ـ إغفال عمل شيء ـ تكشف عن الموارد الاستراتيجية للرغبة في علاقاتها مع الآخر: يغرف منها الضمير الأخلاقي ترسانة أعذاره لاستراتيجية تبرئة ساحته. تساهم اللغة في ذلك عن طريق زلّات اللسان وممارسة الحركة التي تنم عن الخطأ وغيرها من الهفوات (مفتاح المكتب الذي نضعه في الباب غير الصحيح). هذه المهارة عينها، المغلّفة بنوايا لاواعية، هي التي يتمُّ التعرف إليها على السفح الآخر للحياة اليومية، وهو سفح الشعوب: النسيان، الذكريات ـ الستائر، الأعمال الفاشلة تأخذ كلها على مقياس الذاكرة الجماعية أبعاداً ضخمة يستطيع التاريخ وحده، أو بالأحرى تاريخ الذاكرة أن يأتي بها إلى النور.

2. النسيان والذاكرة المُتلاعب بها

حين نتابع استكشافنا لاستعمالات النسيان وإساءة استعماله إلى ما هو أبعد من المستوى النفسي المَرَضي للذاكرة المُعاقة، فإننا نلاقي أشكالاً أبعد من الطبقات العميقة للنسيان بالتالي أكثر ظهوراً، وكذلك أكثر توزعاً بين قطب من السلبية وبين النشاط. ولقد كان ذلك في دراستنا المتوازية للممارسات المتعلقة بالاستذكار، مستوى الذاكرة المُتلاعب بها (انظر أعلاه، ص 97 ـ 105). لقد كان أيضاً

المستوى حيث إشكالية الذاكرة تتقاطع مع إشكالية الهوية حتى تكاد تختلط بها، كما هو الحال عند لوك: كل ما يكوِّن هشاشة الهوية يتبدى كمناسبة للتلاعب بالذاكرة، وبشكل أساسي عن الطريق الإيديولوجي. ولكن لماذا كان سوء استعمال الذاكرة هو أيضاً سوء استعمال للنسيان؟

لقد قلناه سابقاً: بسبب الوظيفة التوسطية للسردية، تصبح إساءات استعمال الذاكرة إساءات استعمال للنسيان. بالفعل، قبل سوء الاستعمال هناك الاستعمال ـ الطابع الانتقائي حتماً للسردية. إنْ كنا لا نستطيع أن نتذكر كل شيء فإننا لا نستطيع إذن أن نقص كل شيء. إن فكرة السرد الجامع الشامل هي فكرة مستحيلة إنشائياً. كل سرد يحوي بالضرورة بُعداً إنتقائياً. إننا نلامس هنا العلاقة الوثيقة بين الذاكرة الإخبارية والسردية والشهادة والتمثُّل المجازي للماضي التاريخي. كما لاحظنا عندها، فإن أدلجة الذاكرة ممكنة بفضل التنوع الذي يعطيه عمل التصوير السردي. وتطعم استراتيجيات النسيان مباشرةً على عمل التصوير هذا: يمكننا دوماً أن نقص بطريقة مختلفة عن طريق استبعاد بعض التفاصيل، أو نقل مواقع الأهمية، أو في تصوير المشاركين في العمل بطريقة مختلفة، وكذلك مجريات الأحداث، وبالنسبة إلى مَن مرَّ بكل مراحل التصوير وإعادة التصوير السردي منذ تكوين الهوية الشخصية إلى الهويات الجماعوية التي تتحكم في بنية علاقات انتمائنا، فإن الخطر الداهم، في نهاية المطاف، يكمن في التصرف في التاريخ المسموح به، المفروض والمحتفى به والذي تقام له الحفلات التذكارية ـ التاريخ الرسمي. إن مورد السردية يصبح هنا الفخ المنصوب حين تقود قوى عليا الحبكة السردية وتفرض رواية واحدة شرعية قانونية عن طريق الترهيب أو الإغراء، التخوف أو التملق. وينشأ هنا شكل ماكر من أشكال النسيان متأتٍ من حرمان الفاعلين الاجتماعيين من سلطتهم الأصلية في أن يرووا قصتهم بأنفسهم. غير أن هذا الحرمان لا يسير إلاَّ مع تواطؤ سري يجعل النسيان سلوكاً شبه سلبي وشبه إيجابي نشط، كما نرى في نسيان الهروب، وهو تعبير عن النيِّة السيِّئة واستراتيجيتها في التجنب وحافزها إلى ذلك إرادة غامضة في عدم الاستعلام، في عدم التقصي عن السوء الذي ارتكبه محيط المواطن، بالاختصار إرادة عدم ـ المعرفة. إن أوروبا الغربية وبقية أوروبا قد أعطت، بعد سنوات التفكير في منتصف القرن العشرين، المشهد المحزن لهذه الإرادة العنيدة. إن القليل جداً من

الذاكرة الذي تحدثنا عنه في مكان آخر يمكن أن يصنَّف أنه نسيان سلبي اذ يمكن أن يظهر كنقص في عمل الذاكرة. لكن، بما هو استراتيجية تجنب وتهرب وهروب فإنه شكلٌ مبهم سلبي وإيجابي للنسيان. بما هو عمل إيجابي، فإن هذا النسيان يجرُّ إلى نوع المسؤولية عينه كالمسؤولية التي تنسب إلى أعمال الإهمال والسهو وعدم الحذر وعدم التنبه، في كل حالات عدم ـ العمل، حين يبدو، بعد وقوع الحدث، أمام ضمير مستنير وشريف أنه كان علينا وكان في استطاعتنا أن نعلم، أو على الأقل أن نحاول أن نعلم، وأنه كان في استطاعتنا بل من واجبنا أن نتدخل. هكذا، إننا نجد ثانيةً في طريق استعادة العاملين الاجتماعيين لسيطرتهم على مقاليد قدرتهم على أن يرووا بأنفسهم، كل العقبات المتصلة بانهيار أشكال النجدة التي يمكن لذاكرة كل واحد منا أن تجدها في ذاكرة الآخرين بما هم أناس قادرون على أن يسمحوا، أن يساعدوا على أن يكون هناك سرد للأمور بطريقة معقولة ومقبولة ومسؤولة. غير أن مسؤولية التعامي تقع على كل واحد منا. هنا شعار عصر الأنوار: تجرَّأ على أن تعرف! اخرج من سِنِّ القُصور والوصاية![*] يمكن أن يكتب من جديد: تجرأ على أن تسرد قصتك بنفسك.

على هذا المستوى من ظهور النسيان، في وسط الطريق بين اضطرابات تعود إلى علم النفس المَرَضي للحياة اليومية وبين اضطرابات تُنسب إلى سوسيولوجيا الإيديولوجيا، يمكن لكتابة التاريخ أن تحاول إعطاء فعالية عملانية إلى مقولات مستمدة من هذين الميدانين. وفي هذا الصدد، إن تاريخ الزمن الحاضر هو إطار مناسب لمثل هذا الاختبار، إذ إنه يقع هو نفسه على حدود أخرى، هي الحدود حيث تتواجه كلمة الشهود الأحياء والكتابة التي تتلقى الآثار الوثائقية للأحداث موضوع البحث. كما قلنا ذات مرة استباقاً[24]، إن حقبة تاريخ فرنسا التي تلت أعمال عنف فترة 1940 ـ 1945، خصوصاً الالتباس السياسي لنظام فيشي، تقبل بطريقة انتقائية نقلاً مؤرخناً لبعض مفاهيم التحليل النفسي التي سقطت في حقل الميدان العام من مثل الصدمة، والكبت وعودة المكبوت والإنكار إلخ. لقد جازف

(*) شعار أطلقه إمانويل كانط في مطلع مقالته «ما هي الأنوار؟» (المترجم).

(24) انظر: أعلاه، الجزء الأول، الفصل الثاني حول واجب الذاكرة، ص 145-152.

هنري روسو[25] مجازفة إبستيمولوجية وأحياناً سياسية ـ بأن يقيم شبكة قراءة للتصرفات العامة والخاصة من 1940 ـ 1944 إلى أيامنا على أساس مفهوم الوسواس: «**وسواس الماضي**». وهذا المفهوم قريب من مفهوم التكرار الذي التقيناه في طريقنا والمتعارض بالضبط مع مفهوم التحريك وعمل الذاكرة[26]. وهكذا يستطيع المؤلف أن يعتبر مساهمته في «تناذر فيشي» كعمل ينطلق من مواطنية يهدف إلى مساعدة معاصريه على العبور من تعزيم exorcisme لم يكتمل إلى عمل الذاكرة الذي هو أيضاً عمل الخروج من الحزن.

إن خيار موضوع هاجس الماضي يمنحنا الفرصة لأن نكتب في موازاة تاريخ نظام فيشي «تاريخاً آخر هو تاريخ ذاكرة وصداه المتبقي وصيرورته بعد عام 1944». (**تناذر فيشي**، ص 9). بهذا المعنى فإن تناذر فيشي هو من اختصاص تاريخ الذاكرة الذي تناولناه في الفصل السابق[27]. إن الهاجس هو مقولة من اختصاص تاريخ الذاكرة بما هي أمر يخلف الحدث. هناك فائدة أخرى لهذا الموضوع: إن هدفه المباشر النسيان وكذلك الذاكرة من خلال الهفوات وما لم يُقل، وزلات اللسان خصوصاً عودة المكبوت: «لأننا حتى حين ندرس الذاكرة على مستوى مجتمع بكامله فإنها تتبدى كتنظيم للنسيان». (المصدر السابق، ص 12). امتياز آخر للموضوع الذي نعالجه: إنه يكشف انكسارات يثيرها السجال

---

(25) هنري روسو، **تناذر (مجموعة أعراض مرض) فيشي، منذ 1944 إلى أيامنا**، مصدر سابق، **فيشي، ماضٍ لا يمضي**، مصدر سابق، **وسواس الماضي**، مصدر سابق. علينا أن نلاحظ أنَّ التعبير «ماضٍ لا يمضي». وهو مرادف للتعبير الوسواس نجده في سجالات المؤرخين الألمان. بمعنى ما، فإنَّ الإشارة هنا إلى أعمال هنري روسو يجب أن تلحق بالإشارة إلى أعمال زملائه الألمان: إنَّ الاختلاف بين ظروف عمل المؤرخين الفرنسيين والمؤرخين الألمان يشكل وحده موضوعاً للمؤرخين. إنَّ الأعمال التي أُقيمت على الضفتين المتقابلتين لنهر الراين تتقاطع على نقطة دقيقة أخرى: العلاقة بين القاضي وبين المؤرخ (هنري روسو: «أي محكمة للتاريخ؟»، في كتاب **وسواس الماضي**، مصدر سابق، ص 85 ـ 138). انظر أعلاه: «المؤرخ والقاضي»، ص 413 ـ 436.

(26) انظر: أعلاه، الجزء الأول، الفصل 2، «الذاكرة المعاقة».

(27) انظر: الجزء الثالث، الفصل 2، الفقرة 3. «حول تاريخ الذاكرة»، انظر هـ. روسو **تناذر فيشي**، مصدر سابق، ص 111. هناك رابطة مع مفهوم بيير نورا مواقع الذاكرة.

نفسه الذي يستحق لهذا السبب أن نضيفه إلى ملف عدم الاجماع الذي افتتحه مارك أوسيل[28]. إن اختيار الموضوع وتحمل تبعته، وتبرير استعمال «استعارة» التحليل النفسي[29] عن العُصاب والهاجس يجد خصوبته الاستكشافية في فعاليته التأويلية.

تظهر هذه الفعالية بخاصة على مستوى «التنظيم التاريخاوي» للعوارض اللاحقة بالتناذر. هذا التنظيم، بحسب المؤلف قد بيَّن وجود تطور في أربع مراحل (المصدر السابق، ص 19). مرحلة الحِداد والحزن بين 1944 و 1955، بمعنى مرحلة الأسى أكثر مما هي مرحلة عملية الخروج من الحزن الذي لا يتمُّ ـ «الحزن غير المكتمل» كما يلاحظ المؤرخ (المصدر السابق، ص 29)؛ ثم مرحلة موسومة بتداعيات الحرب الأهلية، من عملية التطهير إلى العفو. مرحلة الكبت لصالح إقامة أسطورة مهيمنة هي عقيدة المقاومة résistancialisme التي تدور في فلك الحزب الشيوعي والحزب الديغولي. مرحلة عودة المكبوت، إذ إن المرآة تتحطم وتطير الأسطورة إلى شظايا (هنا يقدم روسو (Rousso) أفضل صفحات كتابه بتأملاته حول الفيلم الرائع **الحزن والشفقة** *Le Chagrin et la pitié*، وتكتسب قضية توفييه (Touvier) بطريقة غير مباشرة بُعداً رمزياً غير متوقع). أخيراً هناك مرحلة الهاجس التي يبدو أننا ما زلنا نعيشها وسمتها يقظة الذاكرة اليهودية وأهمية ذكريات فترة الاحتلال في النقاش السياسي الداخلي.

كيف يلعب «تنظيم النسيان» دوره في هذه الحلقات المختلفة؟

في ما يخص المرحلة الأولى، فإن مفهوم الذكرى ـ الشاشة يعمل على مستوى الذاكرة الجماعية وكذلك على مستوى سيكولوجية الحياة اليومية لصالح تعظيم حدث التحرير: «مع المسافة، فإن تراتبية التمثُّلات حلَّت مكان تراتبية الوقائع، التي تقيس الأهمية التاريخية لحدث بطابعه الإيجابي أو السلبي» (المصدر

(28) انظر أعلاه: **المؤرخ والقاضي**: إنَّ نفس نوع الوثائق قد أُضيفت إلى ملف الحروب الفرنسية ـ الفرنسية، وإلى ملف المحاكمات الجزائية الكبرى: الأفلام (الحزن والشفقة)، المسرحيات، إلخ.

(29) «. . . إنَّ الاقتباسات هنا من التحليل النفسي ليس لها من قيمة سوى أنها استعارات ومجازات فهي ليست تفسيراً». (**تناذر فيشي**، مصدر سابق، ص 19).

السابق، ص 29)؛ الذكرى ـ الشاشة، تسمح للمحرر الأكبر [ديغول] بأن يقول «إن فيشي كانت دوماً وستظل باطلة وغير موجودة». سيوضع إذن نظام فيشي [بيتان] بين قوسين طامساً بذلك خصوصية الاحتلال النازي. وبذا فإن عودة ضحايا معسكرات الاعتقال ستصبح سريعاً الحدث المكبوت بأقصى سرعة. وستختم الاحتفالات التذكارية الذكرى غير المكتملة ومعها بطانتها النسيان.

في مرحلة الكبت فإن «التعزيم الديغولي» (المصدر السابق، ص 89) ينجح تقريباً في الإخفاء، من دون أن يستطيع منعه من الظهور، بمناسبة حرب الجزائر، لما يصفه المؤرخ برهافة على أنه اللعبة الجديدة للصدع» (المصدر السابق، ص 93) ـ «لعبة التداعيات واللعبة الجديدة لها». (المصدر السابق، ص 117). كل شيء هناك: الإرث والحنين والهوام (مورا Maurras) ومن جديد الاحتفالات التذكارية (الذكرى العشرون للتحرير) وجان مولان (Jean Moulain) في «البانتيون»(*).

إن صفحات الكتاب المعنونة «المرآة المحطمة» (المصدر السابق، ص 118 وما يليها) هي الأغنى على صعيد لعبة التمثُّلات. فلقد كُتب «الحزن الذي لا يرحم....». (المصدر السابق، ص 121). إن الماضي المكبوت ينفجر على الشاشة مطالباً بإلحاح «تذكر» على لسان شهود جاؤوا من خلال ما لم يقولوه وزلاّت لسانهم؛ هناك بُعد قد نسي: المعاداة للساميّة للدولة ذات التقليد الفرنسي. إن نزع الهالة عن عقيدة المقاومة يمرُّ عبر مواجهة قاسية بين ذاكرات متعددة، وهي مواجهة جديرة بعدم الإجماع الذي قيل عنه بعدما كتبه مارك أوسيل. إن الحض على النسيان مضافاً إلى العفو الرئاسي الممنوح إلى الميليشي milicien توفييه، باسم السلم الأهلي، يحمل إلى الواجهة مسألة سنتكلم في الوقت المناسب عن تشعباتها في النقطة التي تتقاطع فيها الذاكرة والنسيان والغفران. هنا المؤرخ يتركنا نسمع صوت المواطن: «كيف يمكننا أن نجعل الناس يقبلون استعمال الحرب الفرنسية، في حين أن الضمائر تستيقظ، والحزن يرفع الغطاء، والنقاش يرتفع من جديد؟ هل نستطيع أن نُسكت بحركة واحدة خفية أو رمزية تساؤلات الأجيال الجديدة وشكوكها؟ هل نستطيع أن نتجاهل قلق

(*) نقل رفات بطل المقاومة الذي مات تحت التعذيب النازي إلى البانتيون المخصص للعظماء عام 1964 (المترجم).

المقاومين السابقين أو قُدامى المعتقلين المنفيين الذين يناضلون ضد فَقْد الذاكرة والنسيان؟». (المصدر السابق، ص 147 ـ 148). إن المسألة ملحة خصوصاً وأن «النسيان الذي تطالب به لا تصاحبه أي قراءة مرضية للتاريخ، عكس الكلمة الديغولية» (المصدر السابق، ص 148)[30]. وهكذا فإن العفو الرئاسي الغافر للذنب قد اكتسب نفس قيمة فَقْد الذاكرة.

وتحت عنوان «الهاجس» ـ الذي يسم حقبة، وهي حقبتنا، والتي تعطي الكتاب منظوره ـ فإن ظاهرة من مثل نهوض ذاكرة يهودية يعطي مُحتوىً مُجَسداً إلى الفكرة القائلة بأننا حين نصوِّب نظرنا على مظهر من مظاهر الماضي ـ الاحتلال ـ فإننا نصبح عمياناً بالنسبة إلى مظهر آخر ـ إبادة اليهود. إن الهاجس انتقائي. وتكرِّس القصص المسيطرة طمس جزء من حقل الرؤية؛ هنا أيضاً فإن التمثيل السينمائي يلعب دوره (المحرقة، الليل والضباب إعادة النظر)؛ هنا أيضاً، فإن الجزائي يتقاطع مع السردي: محاكمة باربي (Barbie)، قبل قضايا لوغاي (Legay) وبوسكيه (Bousquet) وبابون (Papon)، تضع في المقدمة مصيبة ومسؤولية كان الافتتان الذي مارسه التعاون مع العدو قد حال دون إدراكهما في خصوصيتهما المتميِّزة. إن رؤية شيء تمنع من رؤية شيء آخر. سرد دراما معيَّنة، يعني نسيان دراما أخرى.

في كل هذا، فإن البِنية المَرَضية، والظروف الإيديولوجية والإخراج الذي تقوم به وسائل الإعلام قد تضافرت في مفاعيلها المضلِّلة، في حين أن السلبية التبريرية كانت تتعاون مع المكر النشيط للسهو والتعمية والإهمال. أما «تبذيل الشر» banalisation الشهير، [إضفاء طابع الأمر المبتذل]، ليس في هذا الصدد سوى نتيجة ـ عَرَض [من أعراض] هذه التركيبة المعوَّجة. ولا يستطيع بالتالي مؤرخ الزمن الحاضر أن يفلت من السؤال الكبير وهو سؤال نقل الماضي: هل عليه أن يتكلم عنه؟ وكيف يمكن الكلام عنه؟ إن السؤال يوجَّه إلى المواطن بقدْر ما يوجَّه إلى المؤرخ؛ على الأقل فإن هذا الأخير يقدم في المياه العكرة إلى الذاكرة الجماعية المنقسمة ضد نفسها، تشدُّد النظرة المتماسفة. في نقطة على الأقل يمكن لايجابيته الوضعية أن تتأكد من دون تحفظ: في دحض المذهب الإنكاري

(30) «العدالة والمؤرخ»، مجلة «*Le Débat*»، العدد 32، تشرين الثاني/ نوفمبر 1988.

[للمحرقة] عن طريق الوقائع؛ فهذا المذهب ليس عائداً إلى مرض متعلّق بالنسيان، بل ولا إلى تلاعب إيديولوجي بل يعود إلى استعمال المزيف، وقد أصبح التاريخ مسلحاً ضِدَّه تسليحاً جيداً منذ فالا وتفكيك المزيّف في كتابه **تقدمة قسطنطين**. إن الحد الأقصى بالنسبة إلى المؤرخ وكذلك إلى المخرج السينمائي وإلى الراوي وإلى القاضي هو في مكان آخر: في القسم الذي لا يمكن نقله وإيصاله من التجربة القصوى. لكن كما كنا قد شددنا على ذلك مرات عدة؛ في هذا الكتاب، فمن يقول لا يمكن نقله وإيصاله لا يقول إنه لا يمكن قوله[31].

3. النسيان المأمور: العفو العام

إن إساءات استعمال الذاكرة الموضوعة تحت خانة الذاكرة الملزمة والمأمورة، هل لها ما يوازيها ويكملها في إساءات استعمال النسيان؟ نعم، تحت أشكال مؤسساتية للنسيان من السهل تخطي حدودها مع فقد الذاكرة: يتعلق الأمر قبل كل شيء بالعفو العام وبطريقة أكثر هامشية بالعفو الرئاسي المسمى كذلك العفو الصافح. إن الحدود بين النسيان وبين الغفران يتمُّ تخطيها بمكر إذ إن هذين الاستعدادين يتعلقان بالملاحقات القضائية وبفرض العقوبات؛ والحال أن مسألة الغفران تُطرح حيث هناك اتهام وإدانة وعقاب؛ ولذا فإن القوانين التي تعالج العفو العام تشير إليها كنوع من العفو. سأكتفي في هذا الفصل بتناول الناحية المؤسساتية الاستنسابية للإجراءات المتخذة وسأترك للخاتمة مسألة التشويش على الحدود مع الغفران الذي يحصل عند حصول التشويش على الحدود مع فَقْد الذاكرة.

إن حق العفو الرئاسي هو امتياز يتمتع به الملك أو الرئيس ولا يُعمل به إلاّ من حين لآخر بحسب تقدير رئيس الدولة. وقد بقي هذا الامتياز من حق شبه إلٰهي متعلِّق بالسيادة الذاتية للأمير وكانت تبرره في العصر اللاهوتي ـ السياسي المسحة الدينية [التي يرسمها رجل الدين على جبهة الحاكم] والتي كانت تتوج

---

(31) بيير فيدال ـ ناكيه، **اليهود، الذاكرة والحاضر**، باريس، ماسبيرو، 1981. ألان فينكيلروت، **مستقبل إنكار. تفكير حول مسألة القتل الجماعي**، باريس، سوي، 1982.

سلطة الأمير بالمعاقبة. ولقد قال كانط كل الخير والشر اللذين يلحقان بهذا الأمر، على ما يعتقده[32].

أما العفو العام فله مظهر آخر مختلف تماماً. فهو أولاً يُنهي فوضى سياسية خطيرة تؤثِّر في السلم الأهلي ـ الحروب الأهلية، الفترات الثورية، التغييرات العنيفة للأنظمة السياسية ـ ومن المفترض في العفو العام أن يضع حداً للعنف الحاصل. إلى جانب هذه الظروف غير العادية فإن العفو العام يتميَّز بالهيئة التي تُقيمه: إنها اليوم في فرنسا البرلمان. وحين نعتبره من جهة المحتوى فإنه يستهدف فئة من الجنح والجرائم ارتكبت من طرف وطرف آخر خلال فترة من التمرد. وبهذا الصدد، فإنه يعمل كنوع من التقادم (مرور الزمن) انتقائي ومحدد بدقة يترك خارج مجاله بعض فئات الجانحين. غير أن العفو العام، بما هو نسيان مؤسساتي، يصل إلى جذور السياسي نفسها ومن خلال هذا الأخير يصل إلى العلاقة الأعمق والأكثر اختفاءً المتعلِّقة بماضٍ قام حوله المنع. إن القرابة، وهي قرابة أكثر من لفظية بل هي قرابة دلالية، القائمة بين العفو العام amnistie وبين فقد الذاكرة amnésie تشير إلى وجود حلف سري مع نكران الذاكرة الذي كما سنرى لاحقاً يُبعد في الحقيقة العفو العام عن الغفران، بعد أن يكون قد اقترح تقليده.

حين ننظر إلى العفو العام في مشروعه المُعلن فإن غائيته هي المصالحة بين مواطنين أعداء، أي السلم الأهلي. ولدينا بهذا الخصوص عدة نماذج مشهورة. والنموذج الأقدم يتحدث عنه أرسطو في **دستور أثينا** ويتعلق بمرسوم صدر في أثينا عام 403 ق.م. بعد أن انتصرت الديمقراطية على أُوليغارشية[*] الثلاثين[33].

---

(32) كانط «الحق في منح العفو» في كتاب **ميتافيزيقا الأخلاق**، I، مذهب الحق»، تقديم وترجمة فرنسية ا. فيلونينكو، باريس، فران، 1971، الجزء الثاني «الحق العام»، ملاحظات عامة، E، **في الحق بالمعاقبة والعفو**: «إن الحق في منح المجرم العفو، إما عن طريق تخفيف عقوبته، وإما عن طريق العفو الشامل، هو من بين كل حقوق الملك الحاكم الحق الأكثر حساسية، لأنه إن كان يعبِّر عن كبر عظمته فإنه في الوقت عينه الفرصة المتاحة لارتكاب أكبر المظالم» ثم يضيف كانط: «وبالتالي فإنه لا يستعمل هذا الحق إلَّا في ما يخص أمراً يتعلق به هو نفسه» (ص 220).

(*) أُوليغارشية Oligarchie هو حكم القلة سواء أكانت أقلية أفراد معدودين أو عائلات محددة (المترجم).

(33) تكرِّس نيكول لورو لهذه القضية كتاباً كاملاً بعنوان: **المدينة المنقسمة. النسيان في** =

وتستحق الصيغة أن نذكر بها. وهي في الواقع مزدوجة. فهناك من ناحية، المرسوم نفسه؛ وهناك من ناحية أخرى القسم الذي يلفظه المواطنون كلٌّ باسمه؛ الشخصي الواحد بعد الآخر. فمن ناحية «التذكير بالمساوئ [المصائب] ممنوع» واللغة اليونانية تملك تركيباً تعبيرياً وحيداً لقول هذا mnésikakein الذي يستهدف الذكريات ـ السيِّئة؛ ومن ناحية أخرى «فإني لن أذكر المساوئ [المصائب]» تحت طائلة اللعنات التي يجرها الحِنْثُ باليمين. إن الصيغ السلبية لافتة جداً. عدم التذكير. والحال أن التذكر ينفي أمراً معيَّناً وهو النسيان. نسيان ضد نسيان؟ نسيان الشقاق والخلاف ضد نسيان المساوئ والمصائب التي وقعت؟ في اللحظة المناسبة علينا أن نغوص في هذه الأعماق. لكن حين نبقى على سطح الأشياء علينا أن نُحَيي الطموح المُعلن لهذا المرسوم وللقَسم الأثيني. يعلن بصوت جلل، لقد انتهت الحرب: إن المعارك الحاضرة التي تتكلم عنها المأساة تصبح الماضي الذي يجب عدم تذكره. إن نثر السياسي هو الذي يأتي ليحل محلَّ ما كان. ويقوم مخيال مدني حيث ترتقي الصداقة بل والعلاقة بين الأخوة إلى مستوى الأسس الجديدة، وذلك على الرغم من الجرائم العائلية، ويوضع التحكيم فوق إجراءات العدل الذي يمدد النزاعات بحجة أنه يحسمها؛ وبطريقة أكثر جذرية، فإن الديمقراطية تريد أن تنسى أنها قوة وسلطة kratos: حتى أنها تريد أن تكون نسياناً للنصر، في الخير المشترك، ويفضل بعد اليوم التعبير politeia [الجمهورية]، الذي يعني النظام الدستوري على التعبير: الديمقراطية الذي يحمل أثر القوة، kratos باختصار، تؤسس السياسة من جديد على نسيان العصيان. سنقيس في ما بعد الثمن الذي على مشروع عدم نسيان النسيان أن يدفعه.

= **ذاكرة أثينا**، باريس، بايو، 1997. ومسار الكتاب له دلالته: ينطلق من الحديث عن العلاقة العميقة بين العصيان وبين الخلف الأسطوري «لأولاد الليل» تحت صورة أريس، ربة النزاع («أريس: الصورة القديمة للتفكير اليوناني حول السياسي» [ص 119]). ويجتاز التحليل طبقات الكلمة الشاعرية في اتجاه نثر السياسي بعد تقبله وتحمله وإعلان ذلك. وينتهي الكتاب «بسياسات المصالحة» (ص 195 وما يليها) ويحاول أن يقيس الثمن المدفوع بتعابير نكران صميم المكبوت عند ربة النزاع والخلاف. وبسبب استراتيجية شخصية فإني سأتبع النظام المعاكس لمرسوم العفو العام والقَسَم على عدم التذكر نحو العمق الذي لا يقهر الغضب والأسى «الذي لا يُنسى»، بحسب التعبير القوي للمؤلفة. (ص 165).

ونحن نملك في فرنسا نموذجاً مختلفاً مع منشور نانت (Nantes)(*) الذي أصدره هنري الرابع (Henri IV) 1553-1610. ونحن نقرأ فيه ما يلي: «المادة الأولى: أولاً فلتبقَ ذاكرة الأشياء التي حصلت من جانب أو آخر منذ مطلع شهر آذار/مارس 1585 إلى حين اعتلائنا العرش، وكذلك خلال الاضطرابات الأخرى السابقة وبمناسبة هذه الأحداث، منطفئة وتهمد كشيء لم يحصل. ولن يكون من حق مدعينا العامين ولا من المسموح لهم ولا لغيرهم من الأشخاص العامين أو الخاصين، في أي وقت من الأوقات، أو في أي مناسبة بأن يذكروا هذه الأحداث، أو أن يقيموا الدعاوى أو الملاحقات القضائية أمام أي محكمة أو هيئة قضائية مهما كانت صفتها. المادة 2: إننا نمنع كل رعايانا إلى أي فئة انتموا أو أي صفة حملوا أن يجددوا ذاكرة هذه الأحداث أو أن يهاجموا بعضهم بعضاً أو أن يحقدوا على بعضهم أو أن يشتموا بعضهم بعضاً أو يحرضوا على بعضهم البعض عن طريق إلقاء اللوم على ما حصل لأي سبب كان أو تحت أي حجة، ويُمنع كذلك المجادلة في هذه الأحداث والاحتجاج عليها أو المشاجرة بسببها وتحقير الغير وإهانته بالوقائع أو بالكلام؛ وعلى الجميع أن يضبطوا أنفسهم وأن يعيشوا معاً بسلام كأُخوة وأصدقاء ومواطنين في بلد واحد، وسيعاقب المخالفون على أنهم خارقون للسلام ومقلقون للراحة العامة». إن التعبير «كشيءٍ لم يحصل» مدهش: إنه يشدِّد على الناحية السحرية للعملية التي تقوم على التصرف وكأن شيئاً لم يقع. ويكثر النفي، كما أن الأمر في العصر اليوناني أيام تراسيبول [الجنرال الذي أعاد الديمقراطية إلى أثينا عام 403 ق.م.]. أما البُعد الكلامي الفعلي والناحية الجزائية فتمَّ التشديد عليهما عن طريق وقف الملاحقات. أخيراً، فإن الثلاثية «أخوة، أصدقاء، مواطنين» في بلد واحد تذكرنا بالسياسات اليونانية في المصالحة. ينقص القسم الذي يضع العفو العام تحت رعاية الآلهة واللعنة، هذه الآلهة التي تعاقب الحَنْثَ باليمين. ثم هناك الطموح عينه في «إسكات اللانسيان للذاكرة» (نيكول لورو، **المدينة المنقسمة**، ص 171). غير أن الجديد ليس هنا، بل هو مِن جهة الهيئة التي تمنع، ومن حافزها: إنه ملك فرنسا الذي يتدخل في سجال ديني وفي

(*) منشور وضع حداً للحرب الأهلية الفرنسية بين الكاثوليك وبين البروتستانت في القرن السادس عشر (المترجم).

حرب أهلية بين طوائف مسيحية، في وقتٍ لم يستطع المتخاصمون أن يكونوا قادرين على إرساء روح الوفاق أمام المشاحنات الطائفية. هنا يُثبت رجل الدولة تفوقه على اللاهوتيين باسم امتياز جاءه من دون شك من الحق الملكي في الرحمة، ولكن باسم تصور للأمر السياسي موسوم باللاهوتي كما هو مُثبت بإلحاح في المُقدِّمة: إن الملك المسيحي جداً هو الذي ينادي ليس بتأسيس جديد للدين، لكن بتأسيس الشأن العام على أساس ديني سليم. بهذا المعنى علينا أن نتكلم أقل عن استباق لأخلاق التسامح وسياسة مثل هذا التسامح مما نتكلم عن «حلم محطم لعصر النهضة La Renaissance»، وبشكل خاص، حلم واحد مثل ميشال دولوسبيتال (Michel de l'Hospital)[34].

الأمر يختلف بالنسبة إلى العفو العام الذي مارسته الجمهورية الفرنسية في مختلف أنظمتها. لقد عُهد بأمره إلى الأُمة السيدة ممثَّلة بمجالسها التمثيلية فأصبح فعلاً سياسياً تقليدياً[35]. إن الحق الملكي (أو الرئاسي) باستثناء واحد (حق العفو الخاص) قد حوِّل إلى الشعب: مصدر الحق الوضعي، بالتالي فهو مخوَّل أن يحدَّ من مفاعيله؛ العفو العام يضع حداً لكل المحاكمات الجارية ويوقف كل الملاحقات القانونية. والأمر يتعلَّق بالفعل بنسيان قضائي محدود ذي مفعول واسع، إذ إن وقف المحاكمة يعادل إطفاء الذاكرة وفي تعبيرها الإقراري والقول إن شيئاً لم يحدث.

حتماً من المفيد ـ هذه هي الكلمة الصحيحة ـ أن نذكر أن الكل قد ارتكب الجرائم، وأن يوضع حد لانتقام المنتصرين، وأن نتجنب إضافة تطرف المحاكم

(34) تييري فانغفليتيتين، «المثل الأعلى للوفاق والإجماع. حلم محطم لعصر النهضة»، في كتاب **التاريخ الأوروبي للتسامح من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين**، باريس، كتاب الجيب، المكتبة العامة الفرنسية، 1998.

(35) ستيفان غاكون، «النسيان المؤسساتي»، في كتاب **نسيان جرائمنا. العفو العام الوطني: خصوصية فرنسية؟**، باريس، منشورات Autrement، 1994، ص 98 ـ 111. إنَّ استعراض دوافع مشروع القانون حول سقوط بعض الأعمال الجزائية بمناسبة قضية دريفوس يحوي الإعلان التالي: «إننا نطلب إلى البرلمان أن يضيف النسيان إلى العفو وأن يصوِّت على إجراءات شرعية تحافظ على مصالح الغير لكنها تضع الأهواء العنيفة في وضع تكون معه عاجزةً عن أن تُحيي من جديد النزاع الأشد ألماً». (ص 100).

إلى تطرف المعارك. أكثر من ذلك كله، من المفيد، كما حصل زمن اليونانيين والرومان، إعادة تأكيد الوحدة الوطنية عن طريق احتفال كلامي يعقبه احتفال بالأناشيد وإقامة احتفالات تذكارية عامة. لكن أليس عيب هذه الوحدة المتخيلة هو في أنها تمسح من الذاكرة الرسمية الأمثلة على الجرائم التي كانت كفيلة بأن تحمي المستقبل من أخطاء الماضي؟ وحين حَرمت الرأي العام من منافع الاختلاف، ألم تحكم على الذاكرات المنافسة أن تكون لها حياة خفية غير سليمة؟

حين جاور العفو العام فَقْد الذاكرة بهذه الطريقة فقد وضع العلاقة بالماضي خارج ميدان يتيح لإشكالية الغفران ومعها الخلاف أن تجد مكانها الصحيح.

ماذا يجري عندها إذن لواجب النسيان المزعوم؟ بالإضافة إلى أن أيَّ إسقاط على المستقبل بصيغة الأمر يشكِّل عملية سيِّئة بالنسبة إلى النسيان وإلى الذاكرة على حد سواء، فإن مثل هذه الوصية تعادل فَقْد ذاكرة مأمور به. إذا حصل أن هذا وقع ـ ومن المؤسف أن لا شيء يقف عائقاً أمام اجتياز الخط الدقيق الفاصل بين العفو العام وبين فَقْد الذاكرة ـ فإننا نحرم الذاكرة الخاصة والجماعية من أزمة هوية إنقاذية تسمح بإعادة استملاك مستنير للماضي مع عبء صدمته. وعند ما هو أدنى من هذا الامتحان، فإن منح العفو العام لا يمكن أن يستجيب إلاَّ إلى هدف علاجي اجتماعي عاجل، تحت شعار المنفعة وليس الحقيقة. سأقول في خاتمة هذا الكتاب كيف يمكننا المحافظة على الحد الفاصل بين العفو العام وبين فقد الذاكرة بتمامه، وذلك بفضل عمل الذاكرة الذي يكمله عمل الشفاء من الحزن الذي تقوده روح الغفران، وإنْ كان عندها يمكننا الحديث بطريقة مشروعة عن شكل من أشكال النسيان، فإن ذلك لن يكون واجب إسكات الشر، لكنه سيكون واجب قوله بصيغة ساكنه وجدت سلامها، من دون غضب. هذا القول لن يكون قول وصية أو أمر، لكنه سيكون قول طلب في صيغة التمني.

خاتمة

الغفران الصعب

يطرح الغفران مسألة مختلفة مبدئياً عن المسألة التي دفعتنا منذ «التنبيه» في مطلع هذا الكتاب إلى كل مشروعنا، وهي مسألة تمثيل الماضي على صعيد الذاكرة والتاريخ مع الخوف من النسيان. المسألة الآن تتناول لغزاً آخر غير لغز التمثيل الحاضر لشيءٍ غائب وسمه خاتم ما كان سابقاً. إنها مسألة مزدوجة: فمن ناحية، هناك لغز ذنب يشل المقدرة على التحرك لهذا «الإنسان القادر» الذي هو نحن؛ وهناك كردٍّ على ذلك لغز الرفع الممكن لعدم القدرة الوجودية هذه المعبَّر عنه بكلمة غفران. ويجتاز هذا اللغز بطريقة غير مباشرة لغز تمثيل الماضي لأن مفاعيل الذنب ومفاعيل الغفران تتقاطع ثانيةً مع كل العمليات المكوِّنة للذاكرة وللتاريخ وتضع على النسيان علامةً مميَّزة. لكن إن كان الذنب يشكِّل مناسبةً للغفران فإن ذكر الغفران هو الذي يعطي للخاتمة كلها ايقاعها. وهذا الايقاع هو ايقاع أخروية [متعلقة بالآخرة] تمثيل الماضي. إن الغفران، إنْ كان له من معنى وإنْ كان موجوداً يشكِّل الأفق المشترك للذاكرة وللتاريخ وللنسيان. ولما كان الأفق يتراجع باستمرار فإنه يهرب دوماً من اللحاق به. وهذا ما يجعل الغفران صعباً: ليس سهلاً ولا مستحيلاً[1]. إنه يضع خاتم عدم الانتهاء على المشروع بأكمله. إنْ كان من الصعب العطاء والتلقي، فمن الصعب كذلك التصور. إن مسيرة الغفران تبدأ من ينبوع عدم التناسب القائم بين قطبَي الذنب والغفران. سأتكلم طيلة هذه المقالة عن اختلاف في الارتفاع، عن اختلاف عمودي، بين عمق الذنب وبين علو الغفران. وهذه القطبية مكوِّنة لمعادلة الغفران: في الأسفل الاعتراف بالذنب، وفي الأعلى

(1) لقد استوحيتُ عنوان هذه الخاتمة من الكتاب الرائع لدومينيكو جيرفولينو، **الحب الصعب**، روما، منشورات ستوديوم، 1995.

نشيد الغفران. فِعلان للخطاب يعملان هنا معاً؛ الأول يحمل إلى اللغة تجربةً من المرتبة عينها التي للتوحد، وللفشل، وللمعركة، هذه «المعطيات التي للتجربة» (جان نابير) ـ هذه «المواقف للحدود القصوى» (كارل ياسبرس) ـ التي تطعم بالتأمل التفكري. وهكذا يكشف النقاب عن موقع الاتهام الأخلاقي ـ التبعة، هذا الموقع حيث يرتبط الفاعل الحقيقي بعمله ويعترف بأنه يُحاسب عليه. أما الفشل الثاني، فيعود إلى الشِعر الحِكَمي الرائع الذي يحتفل بنفحة واحدة بالحب وبالفرح. هناك الغفران، يقول الصوت. ويحمل التوتر القائم بين الاعتراف وبين النشيد إلى القرب من قطيعة، استحالة الغفران التي ترد على الطابع غير القابل للصفح للشر الأخلاقي. وبهذا نجد صيغة معادلة الغفران (القسم I).

إن مسيرة الغفران بعد انطلاقها تتخذ صورة سفر هدفه قيادة الغفران تدريجياً من المناطق الأبعد للهوية الذاتية (القضائي، السياسي والأخلاقية الاجتماعية) إلى موقع استحالتها المزعومة أي إلى تحميل عبئها. يمرُّ هذا السفر بسلسلة من المؤسسات التي يثيرها الاتهام العام. وتبدو هذه هي نفسها وقد علت طبقات متعددة بحسب درجة استبطان الذنب الذي تقول به القاعدة الاجتماعية: على الصعيد القضائي تطرح المسألة المخيفة المتعلِّقة بعدم تقادم الجرائم (عدم مرور الزمن عليها)، ويمكن اعتبارها الاختبار الكبير الأول للإشكالية العملية للغفران. وتستمر المسيرة من على صعيد الذنب الإجرامي إلى مستوى الذنب السياسي والأخلاقي الملازم لوضع المواطنية المشتركة. أما السؤال المطروح عندها فهو سؤال مكان الغفران في هامش المؤسسات المكلفة بالعقاب. فإنْ كان صحيحاً أَنَّ على العدالة أن تأخذ مجراها لئلا يكرس عدم معاقبة المذنبين، فإن الغفران لا يستطيع إلاَّ أن يلجأ إلى مبادرات غير قادرة على أن تتحول إلى مؤسسات. هذه المبادرات التي تشكِّل مجهول l'incognito الغفران تشير إلى المكان الحتمي للاعتبار الواجب نحو كل إنسان، خصوصاً نحو المذنب (القسم II).

في المرحلة الثانية من سفرنا نأخذ بعين الاعتبار علاقة مميَّزة تضع، لفترة زمنية محددة، طلب الصفح ومنح الغفران على صعيد مساواة ومعاملة بالمثل، كما لو كان هناك بين فعلَي الخطاب علاقة حقيقية للتبادل. إن استكشاف هذا الدرب تشجعه القرابة القائمة في العديد من اللغات بين الغفران pardon وبين العطاء

don. وفي هذا الصدد، إن الترابط بين العطاء وبين العطاء المقابل في بعض الأشكال القديمة للتبادل يميل إلى تقوية الفرضية القائلة إن الطلب والعرض للغفران يتوازيان في علاقة أُفقية. ولقد بانَ لي أن هذا الاقتراح يستحق قبل أن يُصحح أن ندفع به إلى مداه الأقصى، إلى النقطة التي يمكن معها أن يبدو حتى حب الأعداء كما لو كان إعادة إقامة التبادل على مستوى غير تجاري. عندها تصبح القضية هي استعادة عدم التساوي الحاصل في علاقة عمودية ملازمة للمعادلة البدئية للغفران، وذلك من قلب العلاقة الأُفقية للتبادل. (القسم III).

عندها علينا نقل عملية هذا التبادل غير المتساوي إلى قلب الهوية الذاتية. ثم هناك محاولة أخيرة للتوضيح تستند مرة أخرى إلى ترابط أُفقي تأتينا من ثنائية الغفران والوعد. فلكي يرتبط بالوعد، على فاعل العمل أن يكون في استطاعته أن يفك ارتباطه عن طريق الغفران. إن البِنية الزمنية للعمل، أي عدم إمكانية الرجوع إلى الوراء في الزمان، وعدم إمكانية التنبؤ بالمستقبل الآتي زمانياً، يستوجبان قيام سيطرة مزدوجة تتحكم في قيادة العمل. إن أطروحتي هنا هي أن هناك عدم تناسب ذي دلالة يقوم بين المقدرة على الغفران وبين المقدرة على الوعد، كما تشهد على ذلك استحالة وجود مؤسسات سياسية حقيقية للغفران. وهكذا تتكشف بوضوح، في قلب الذاتية وفي بؤرة تحمل التبعة، مفارقة الغفران التي يشحذها ديالكتيك الندامة في التقليد الإبراهيمي العظيم. ولا يتعلّق الأمر بأقل من مقدرة روح الغفران على فكِّ الفاعل الحقيقي من ارتباطه بفعله. (القسم IV).

يبقى أن نحاول استعادة مجمل المسار الذي قمنا به في كتابنا هذا **الذاكرة، التاريخ، النسيان** على ضوء روح الغفران. الرهان هو اسقاط نوع من أخروية eschatologie [أمر متعلق بالآخرة] الذاكرة، ومن ورائها التاريخ والنسيان. هذه الأخروية حين توضع بصيغة التمني فإنها ستبنى انطلاقاً من الأمنية وحولها بذاكرة سعيدة بلغت الطمأنينة، يتواصل شيء منها مع الآخر في ممارسة التاريخ وحتى قلب اللايقينيات التي لا يمكن تجاوزها والتي تسيطر على علاقتنا بالنسيان. (القسم V).

* * *

1 ـ معادلة الغفران

1. العمق: الخطأ (الذنب)

إن الخطأ (الذنب) هو المسلَّمة الوجودية للغفران (إني أقول الوجودية، ولا أقول الوجودانية، كما كان الحال في الصفحات السابقة، وذلك كي أُعبِّر عن استحالة التمييز هنا بين سمة لا تنفصل عن الوضع التاريخي للكائن الذي هو نحن في كل مرة وبين تجربة شخصية وجماعية يسمها تاريخ ثقافي يظل طابعه الكوني الكلي مزعوماً).

إن تجربة الذنب تحصل بشكل جوهري على صعيد الشعور. من هنا كانت الصعوبة الأولى، إذ إن الفلسفة، خصوصاً الفلسفة الأخلاقية، وقد توقفتُ قليلاً جداً عند المشاعر بما هي تأثرات خاصة مختلفة عن الانفعالات والأهواء. إن مفهوم التأثر ـ الذاتي الآتي من أصل كانطي يظل صعباً في هذا الصدد. يضع جان نابير، وهو الفيلسوف العقلاني الذي ذهب إلى أقصى الحدود في هذا الاتجاه، تجربة الذنب مع تجربة الفشل وتجربة الوحدة بين «معطيات التفكر»[2]. وهو بهذا يلحق بكارل ياسبرس الأقل انتماءً إلى الإرث الكانطي والفيختي وما بعد الكانطي الذي يضع الذنب، وهو اسم آخر للخطأ الأخلاقي بين «المواقف القصوى» أي هذه التعيينات غير العَرَضية للوجود التي نجدها دوماً وقد سبقتنا، من مثل الموت والألم والنضال[3]. في هذا المعنى، فإن الذنب مثله مثل بقية «المواقف القصوى» ملازم لكل المواقف العَرَضية التي تأتي بالصدفة وتعود إلى ما كنا نحن أنفسنا قد

---

(2) جان نابير، **عناصر لفلسفة أخلاقية**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1943 ـ الكتاب الأول **معطيات التفكير**، الفصل الأول، «تجربة الخطأ» ص 13 ـ 18. «لأن الشاعر نقدي التفكير، إنها مادته: إنها تجعل التفكير، على الرغم من أنه حر، يبدو كلحظة في تاريخ الرغبة المكوِّنة لوجودنا» (ص 4).

(3) كارل ياسبرس، **فلسفة. التوجه في العالم. توضيح الوجود. ميتافيزيقا**، الترجمة الفرنسية جان هيرش، باريس ـ برلين ـ هايدلبرغ ـ نيويورك ـ طوكيو، منشورات شبرنغر ـ فرلاغ، 1986؛ الطبعات الأصلية: برلين ـ هيدلبرغ، منشورات شبرنغر ـ فرلاغ، 1932، 1948، 1956، 1973؛ الكتاب الثاني، **توضيح الوجود**، الجزء الثالث «الوجود بما هو لا شرطية موقفية. الوعي والعمل. الذنب»، ص 455 ـ 458.

دعوناه الوضع التاريخي على صعيد تأويلية أنطولوجية.

تعرض تجربة الذنب نفسها للتفكير على أنها معطىً من المعطيات. إنها تمنحه الفرصة للتأمل. إن ما يأتي بدايةً أمام التفكير هو الإشارة إلى البِنية الأساسية التي تأتي إليها هذه التجربة كي تتسجل فيها. هذه البِنية هي تحمل تبعة أعمالنا. إذ لا يمكن بالفعل أن يكون هناك غفران إلاَّ حيث يمكننا أن نتهم أحداً أو أن نفترض أنه المذنب أو أن نعلن أنه المذنب. ولا يمكن أن نتهم إلاَّ بناءً على أفعال يمكن أن تُنسب إلى فاعل يعتبر نفسه صانعها الحقيقي. بتعبيرٍ آخر، إن تحميل تبعة هو هذه المقدرة، هذا الاستعداد الذي بفضله يمكننا أن نضع بعض الأعمال في حساب أحدهم. واستعارة الحساب هذه تشكِّل ترسيماً ممتازاً لمفهوم تحميل التبعة الذي يجد تعبيراً مناسباً آخر في علم الصرف المشترك في اللغات نفسها لفعل «الاستطاعة»: أستطيع أن أتكلم أن أعمل وأن أروي وأن أعتبر نفسي محاسباً لأعمالي ـ أي أن هذه يمكن أن تنسب إليَّ وأن أتحمل تبعتها. وتحمُّل التبعة يُشكِّل في هذا الصدد بُعداً لا ينفصل عما أدعوه الإنسان القادر. وعلينا أن نبحث عن الخطأ، الذنب في منطقة تحميل التبعة. هذه المنطقة هي منطقة التمفصل بين الفعل وبين الفاعل، بين «ماذا» الأفعال و «من» العائدة إلى القدرة على التصرف ـ العمل. وهذا التمفصل؛ في تجربة الذنب، هو الذي يتأثَّر ويُجرح جرحاً مؤلماً.

ليس هذا التمفصل مجهولاً بالنسبة إلينا: لقد استكشفناه في الجزء الأول من هذا الكتاب عند منعطف تحليل موضوعاني objectale للذاكرة ـ الذكرى وتحليل تفكري لذاكرة الذات عينها. كان الأمر عندها يتعلَّق برابطة بين ««ماذا» الذكريات وبين «من» الذاكرة. ولقد اختبرنا في تلك المناسبة مفهوم نسبة الذاكرة ـ الذكرى إلى فاعل ملازم، واقترحنا إعادة توزيع النسبة على المحور الثلاثي الخاص والقريب والبعيد. وسنجد في اللحظة الثالثة لهذه الخاتمة المناسبة كي نطبِّق على الغفران هذا التوزيع الثلاثي للنسبة. إن جذرية تجربة الذنب تُلزمنا في المرحلة الأولى للاستقصاء على أن نبقى ضمن حدود إسناد الذنب إلى ذاتنا حتى ولو وضعنا الخطوط الكبرى من هذا المستوى لشروط وجود فكرة مشتركة أساسية لعملية اقتراف الذنب. إن الصورة النوعية التي تتخذها عملية نسبة الخطأ إلى الذات هي الاعتراف، الذي هو هذا الفعل للغة الذي به يأخذ فاعل معيَّن على عاتقه

الاتهام ويتحمل تبعته. يمثِّل هذا الفعل علاقة أكيدة بإعادة التذكر، لأن هذه الأخيرة تحمل في طياتها مقدرة وصل مبدعة للتاريخ. غير أن إعادة التذكر بريئة من جهة مبدئية. بهذه الصفة كنا قد قمنا بوصفها. أو بالأحرى كما فعلنا في الماضي في كتابنا **فلسفة الإرادة**، الذي بنيناه على فرضية epokhé [تعليق الحكم، الوضع بين مزدوجين] الذنب[4]، وداخل عدم التعيين الماهيوي ضمن وصف يجهل منهجياً التمييز بين البراءة وبين الذنب، قمنا بفينومينولوجيا الذاكرة من أولها إلى آخرها. لقد رفعنا الآن [تعليق الحكم]، وبالنسبة إلى عدم التمييز المقصود هذا، فإن الخطأ أو الذنب يعود إلى ما يمكن تسميته «ما هو حول» فينومينولوجيا الذاكرة. هذا ما يجعل لغز الذنب يكبر ويزداد: إذ تبقى المسألة هي معرفة كيف أن الخطأ أو الذنب الذي يعتبره نابير في مفرداته «معطىً من معطيات التفكير»، يشكِّل في قاموس آخر هو قاموس ياسبرس «وضعاً أقصى» من طبيعة مماثلة ومن منزلة شبيهة بالألم والفشل والموت والوحدة. في كل الأحوال إن الاعتراف يجتاز الهوة التي حفرها هاجس منهجي مثل الشك الديكارتي المتسم بالغلو بين البراءة وبين الذنب.

ويجتاز الاعتراف بدوره هوة أخرى غير الهوة التي تفصل بين الذنب الأمبريقي وبين البراءة التي يمكن أن نسميها منهجية، أي الهوة بين العمل وبين فاعله الحقيقي. وهذه الهوة وحدها حصراً هي التي ستهمنا بعد الآن. بالطبع، إنه أمر مشروع جداً أن نقيم خطاً بين العمل وبين فاعله. هذا ما نفعله حين ندين أخلاقياً أو قضائياً أو سياسياً عملاً معيناً. ويقوم الذنب، من جهته الموضوعانية objectal بخرق قاعدة، مهما كانت، أو واجب يحتوي على نتائج ملموسة هي أساساً إساءة تلحق بالغير. إنها تصرّف سيِّئ وبهذه الصفة مدانٌ بتعابير التقدير السلبي. وفي قاموس **مقالة** كانط حول المقادير السلبية فإنَّ الخطأ أو الذنب هو مقدار سلبي للممارسة العملية[5]. وبهذه الصفة الأولى، فإن الخطأ محدود بقدْر

(4) **فلسفة الارادة**، الجزء I **الارادي واللاإرادي**، مصدر سابق، المقدِّمة العامة، «وضع الخطأ بين قوسين»، ص 23 ـ 31.

(5) كانط، «مقالة من أجل إدخال المقدار السلبي في الفلسفة»، في **الأعمال الفلسفية**، باريس، غاليمار، مكتبة لابلياد، المجلد 1، ص 277 ـ 280.

القاعدة التي يخرقها، حتى وإن اتخذت النتائج بسبب ما تنزله من آلام شكلاً غير محدد. الأمر مختلف بالنسبة إلى تورط الفاعل في عمله. فهذا يعادل «عدم تحديد صدى أي من أفعالنا على ضميرنا» (نابير، **عناصر من أجل فلسفة أخلاقية**، ص 6). وما هو موضوع الرهان بالنسبة إلى الاعتراف «من وراء نوعية العمل، نوعية السببية التي انطلق منها العمل». (المصدر السابق، ص 7). على هذا المستوى من العمق، فإن الاعتراف بالذات هو، بدون أي قسمة، فعل وانفعال، فعل بارتكاب السوء وانفعال بكون المرء متأثراً بفعله الخاص به، الذي قام به. لهذا فإنَّ الاعتراف بوجود الصلة بين العمل وبين الفاعل لا يمرُّ من دون مفاجأة الضمير الذي يندهش بعد الفعل «بعدم القدرة على الفصل بين فكرة سببية ذكراه الخاصة به وبين ذكرى الفعل الفريد الذي قام به» (المصدر السابق، ص 5). وفي هذا الصدد، فإن تمثُّل الفعل يمنع بمعنى ما عودة الفعل إلى فاعل. وتتبع التمثُّلات الجزئية للذاكرة خطوط تشتت الذكرى. بالمقابل، إن التفكير يؤدي إلى بؤرة ذاكرة الذات، موضع التأثر المكوِّن للشعور بالذنب. إن المسافة بين الفعل والفاعل تضاعف المسافة بين الذاكرة ـ الذكرى والذاكرة التفكرية. إنها تضاعفها وتنفصل عنها في الشعور بفقدان تمامها الخاص بها. إن عدم التحديد هو في الوقت عينه شعور بما لا يُسبر غوره. ويهرب الوعي بالماضي من الشعور بالمتمزق والغابر ويصبح تملكاً للمقدرة على التصرف في حالتها المتروكة. بين الشر الكامن في فعله والشر الذي في سببيته، فإن الاختلاف هو اختلاف في عدم التلاؤم بين الأنا ورغبتها الأعمق. هذه الرغبة لا يمكن أن يُنطق بها إلاً بتعابير الرغبة في التمامية، وهذه الأخيرة معروفة عن طريق النقص في الجهد المبذول للوجود أكثر مما هي معروفة بالقيمة التقريبية لوجودها الخاص بها. يمكننا في هذا الصدد أن نتكلم عن ماضٍ إن لم يكن مُغرقاً في القدم فهو على الأقل «ماضٍ يتعدى إطار ذكرياته وكل تاريخه الأمبيريقي». (المصدر السابق، ص 13). وإنْ جاز لنا القول، فإن فضيلة الذنب هي في فتح الباب أمام هذا الماضي السابق للأمبيريقي، إلاً أنه ليس من دون تاريخ، إذ إن تجربة الذنب تلتصق كثيراً بتاريخ الرغبة. لذا فإننا نتكلم هنا بتحفظ عن تجربة ميتافيزيقية كي نعبِّر عن هذه الأسبقية للتكوين السيِّئ بالنسبة إلى التسلسل الزمني للعمل. إن دلالة هذه الأسبقية هي في بقائها عملانية وفي مقاومتها لكل وضع يد تأملي نظري.

هل يعني هذا أن أي تأمل حتى ولو بقي تحت مراقبة الممارسة العملية يجب أن يظل ممنوعاً؟ لا يمكننا أن نبتَّ هذا إذ إن قاموس الوجود وعدم ـ الوجود قد سبق له أَنِ التزمَ عن طريق التعبير الذي يشير إلى الكائن الذي هو نحن، بمقولات الرغبة في الوجود وبالجهد من أجل أن نكون: أي باختصار بالوجود الخاص للرغبة نفسها. إن تعبير السببية هو عينه حين يطبَّق على قوة التصرف والعجز الذي يمثِّله الذنب، يشهد على ما كنت قد أسميته في الماضي الحماسة الأنطولوجية للخطاب حول الذات ـ عينها. وهذه الحماسة الأنطولوجية التي هي حماسة الإقرار تبدو في اللغة السائدة وقد وسمها الذنب كشرٍّ، كشرٍّ أخلاقي بالطبع، إلاً أنه يبقى شراً.

إن استبدال التعبير الذنب أو الخطأ عند نابير بالتعبير الشرِّ في مقالته المعنونة بالضبط «مقالة حول الشر»[6]، هو بهذا الصدد ذو دلالة ومثال معبِّر. إن القرب المقلق للخطابات «الميتافيزيقية» التي أصبحت لا تطاق يجب ألاً يشل النفس إلى درجة يمنعها من استعمال فعل الوجود بصيغة النفي أي عدم ـ الوجود، كما يوحي بذلك التعبير الشر الأخلاقي. شرط أن تبقى ضمن مفهوم الوجود كقوة وفعل لا كجوهر أو صفة أو طارئ. إن هذا التعمق في العُمْق، إن جاز مثل هذا القول، ليس من دون فوائد على صعيد فينومينولوجيا الذنب. وسأعددها.

في البداية، تحت رعاية الميتامقولة لعدم الوجود، تتصل تجربة الذنب ببقية التجارب السلبية التي يمكن أن نتحدث عنها كذلك على أنها مشاركات في عدم ـ الوجود. هكذا، فإن الفشل بما هو نقيض النجاح في بُعد الفعالية والكفاية الخاصة، يملك بتعابير المقدرة والعمل، المشروع والإنجاز، الحلم والتحقيق، مُعجمه الخاص به. وهكذا فإن الفشل يبقي تجربة الذنب في الخط الميتافيزيقي للوجود والقوة الذي يناسب أنثربولوجيا الإنسان القادر. إن تجربة الوحدة لا تقل عنها غنًى في التناغم الأنطولوجي: طبعاً إنها تنتسب إلى تجربة الذنب بما هي تجربة متوحدة بشكل أساسي، غير أنها تعطي كل القيمة إلى تجربة العيش ـ معاً، عن طريق التباين، وهي بوصفها هذه الجدلية القائمة بين الوحدة وبين المشاركة

(6) ج. نابير، **مقالة حول الشر**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، Epiméthée 1955، طبعة جديدة، أوبيه، 1970.

تسمح لنا أن نقول «نحن» بكل صدق. ونحن لو استعملنا لغة أخرى، هي لغة حنّه آرندت فإن الوحدة تصبح المقابل لواقعة التعددية البشرية. وتبقى الوحدة بشكل أساسي انقطاعاً في التواصل المتبادل وتعبِّر عن تقلباته. وبحسب كارل ياسبرس فإن وضع الحد الأقصى للنزاع يضيف بدوره إلى التقطع الخاص بالوحدة فكرة تضادّ لا يمكن تجاوزه، يُطعّم بتصارع للخطاب والعمل: تصارع للخطاب يفرض الطابع الذي لا يُختزل على الصعيد السياسي والاجتماعي للاختلاف عن الذي تحدثنا عنه مرات عديدة في هذا الكتاب ـ تصارع للعمل يبدو أنه لا ينفصل عن واقع أن كل عمل هو عمل على. . . . وبالتالي فهو ينبوع لعدم التناظر بين مرتكب الفعل وبين متلقّيه. حين نضع التجربة السلبية للذنب في هذه الباقة فإنها تكتسب بُعد الشر.

إن التزاوج بين الذنب وبين الشر له تأثير آخر: إن الارجاع إلى الشر يوحي إلى فكرة الإفراط، التجاوز غير المحتمل للحدود. وهذا الوجه للأشياء قد شدد عليه منذ الصفحات الأولى جان نابير في كتابه **مقالة حول الشر**. وقد حمل الفصل عنوان «ما لا يُبرر». ماذا يعني هذا التعبير الذي لم يظهر في كتاب **عناصر من أجل فلسفة أخلاقية**؟ من اللافت أن مفهوم الشر يدخل أولاً من جهة الأفعال حقل التأمل حول ما لا يُبرر قبل أن يتحول إلى الذات الفاعلة. حين نأخذه من جهة الموضوعانية فإن ما لا يُبرر يشير إلى الإفراط في استعمال ما هو غير صالح، إلى هذا التجاوز للخروق التي يقيسها مكيال القواعد التي يعترف بها الضمير الأخلاقي: قساوة ما، أو حقارة معيَّنة أو عدم مساواة صارخة في الأوضاع الاجتماعية تصيبني في الصميم من دون أن أستطيع أن أحدد المعايير التي خرقت. الأمر لا يتعلق بمجرد نقيض أستطيع أن أفهمه بتعارضه مع ما هو صالح، إنها شرور تدخل في تناقض أكثر جذريةً من التناقض بين ما هو مناسب وصالح وما ليس كذلك، وتتطلب تبريراً لا يكفيه مجرد القيام بالواجب. ولا نستطيع أن نوحي إلى مثل هذه المبالغة بما هو غير صالح، أي باجتياز ما هو صالح عبر المرور بالحد الأقصى؛ ويقول نابير «إنها تمزقات للكائن الداخلي، إنها نزاعات، آلام من دون أي تصور لسكينة». عندها فإن الشرور هي مصائب لا يمكن وصفها بالنسبة إلى من يعانونها[7].

---

(7) جان أمري، «أبعد من الجريمة والعقاب». «مقالة من أجل تخطي ما لا يمكن تخطيه»، مصدر سابق.

إنها قصص الناجين من المحرقة التي يصعب مجرد سماعها، قد ذهبت في هذا الاتجاه خلال نصنا نحن: ساول فريدلندر قد تكلم بهذا الصدد عن «غير المقبول» وهذا تلطيف للأمر. حين ننظر إلى هذه المبالغة الخاصة بما لا يمكن تبريره، من جهة الفاعل الذي تُنسب إليه هذه الأعمال، فإن هذه المبالغة تشكِّل نوعاً آخر من اللاحدود غير السببية التي لا يُسبر غورها والمحفورة من وراء الأفعال داخل حميمية الفاعل: إنها لا حدودية مساوية للاحدودية الضرر اللاحق بالغير، وإمكانيته مسجلة في هذا الضرر بامتياز، وهو القتل أي الموت ليس ذلك الموت الذي نتلقاه بل الذي ينزله الإنسان بالآخر، باختصار، «هذا الشر الذي يلحقه الإنسان بالإنسان»[8]. من وراء إرادة التعذيب والإلغاء تتشعب إرادة الإذلال وتسليم الآخر إلى هوة الإهمال والتخلي، إلى احتقار الذات. غير المبرر يتجاوز تجربة الخطأ والذنب لأنه إلى جانب الاعتراف بتجاوز ما هو غير صحيح من ناحية الأفعال، يأتي الاعتراف بتواطؤ الإرادة من جهة الفاعل. نحن نصل هنا إلى عائق حميم، إلى عجز جذري في التطابق مع أي نموذج من الكرامة، ونصل كذلك إلى جنون بالالتزام في العمل لا يستطيع الحقد أن يقيسه، وهو يفجر كذلك فكرة تأثر الفاعل بأفعاله عينها. بل إن المفهوم الذي يقدمه نابير عن «السببية الملوثة» يبدو غير ملائم، وكذلك لا تبدو أكثر قبولاً فكرة السقوط المتعذر الإصلاح. وهكذا فإن أقصى الضرر اللاحق بالغير، من خلال قطع العلاقة الإنسانية، يصبح المؤشر إلى هذا التطرف الآخر، وهو التطرف الحميم لأذية المجرم. وفي هذه النقطة تبرز مفاهيم ما لا يعوض من جهة النتائج وما لا يمرُّ عليه زمن بالنسبة إلى العدالة الجزائية، وما لا يغفر من جهة الحكم الأخلاقي. انَّ آخر قسم من هذه الخاتمة سيواجه هذه المفاهيم. أي حد للتبرير يبقى متوافراً بالمقابل؟[9]

آخر نفع[10] للعلاقة بين فكرة الذنب وبين الشر: إن الارتباط بينهما يدعونا

---

(8) مريام روفو دالون، «ما يفعله الإنسان للإنسان». مقالة حول «الشر السياسي». باريس، فلاماريون، سوي، سلسلة «Champs»، 1995.

(9) «هل هناك بالمطلق ما لا يُبرر؟ تتجمع في هذا السؤال كل الأسئلة، ولم يقل أحد إنْ كان قد ظل بلا جواب». (جان نابير، **مقالة حول الشر** مصدر سابق، ص 142).

(10) بول ريكور بالاشتراك مع أندريه لاكوك، **التفكير في الكتاب المقدس** باريس، سوي، 1998.

إلى أن نذهب إلى الحدود القصوى للخيال الثقافي الأكبر الذي غذى الفكر بالتعابير الأسطورية. لم يثر أي موضوع باستثناء الحب والموت أبنية رمزية مثلما أثار الشر. إن ما يبقى ذا معنى فلسفياً هو المعالجة السردية لمسألة الأصل التي يضيع فيها الفكر التأملي المحض حتى درجة الفشل. مع السرد كما نرى في قصة آدم في **«التوراة اليهودية»**، تأتي فكرة الحدث الأولي، وهو حدث فقدان البراءة ـ ومع فكرة الحدث فكرة الممكن العابر للتاريخ بمعنى ما. إن فقدان البراءة هو أمر قد وقع في زمن أولي لا يتسق مع زمن التاريخ لذلك فهو شيء كان من الممكن ألاّ يحصل. وتأتي فكرة وجود شر قائم دوماً في الميدان الأمبيريقي (التجريبي) ومع ذلك فهو جوهرياً مجرد ممكن على الصعيد الأولي. هذه الفكرة مثيرة للاهتمام فلسفياً إذ إنَّ مسافة معيَّنة قد حُفرت بين الفاعل وبين الفعل. لقد أصبح الفعل بعد اليوم مشهوراً كلياً وعالمياً بسوئه، وبهذه الصفة فهو عالمياً مُحزن ويُرثى له. غير أن شيئاً معيَّناً من الفاعل يُستثنى وكان من الممكن ألا يتبدد في التحاق الإرادة بالشر المقترف، براءة ربما لم تُلغَ كلها وهي تعود بمناسبة بعض تجارب السعادة القصوى. لقد دافعت في الماضي عن الأطروحة القائلة إن الذنب يشكِّل وضعاً هو حد أقصى مغاير للتناهي المكوِّن للحالة البشرية. ولقد اعتقدتُ أن القطيعة تبرر المرور من تحليل جوهري للإرادي واللاإرادي على طريقة هوسيرل إلى تأويلية مفتوحة على الرموز الأولية للخطأ مثل النجاسة والابتعاد والخطيئة، وعلى الرموز الثانوية التي بنتها الأساطير التي غذت بشكل خاص فكر الغرب، هذا إذا لم نقل شيئاً عن الأساطير المعقلنة، أساطير الغنوصيات gnoses المتنوعة بما في ذلك الغنوصية المسيحية المضادة للغنوصية والمتعلقة بالخطيئة الأصلية. ومن أجل بحثنا الحاضر، فإن الاهتمام الذي نبديه بأساطير الذنب له نفعه، ولكن ليس من أجل تأمل متعلق بأصل الشر، يبدو لي بطلانه حتمياً[11]، لكن من أجل استكشاف موارد إحياءٍ جديدة بقيت من دون أن تمس. ونحن سنلجأ إليها في نهاية مسارنا. ففي المعالجة السردية والأسطورية لأصل الشر يرتسم مكان فارغ من أجل الغفران.

(11) ب. ريكور. **الشر. تحدٍ للفلسفة وللاهوت**، جنيف، Labor et Fides، 1986.

2. العلو: الغفران

إنْ كانت هناك كلمة تُلفظ في نهاية هذا الهبوط إلى أعماق تجربة الذنب، بغض النظر عن كل محاولة للهروب في المتخيل الأسطوري، فهي كلمة لا يُغفر. لا تطبَّق هذه الكلمة فقط على الجرائم التي تقع تحت مقولة غير المبرَّر بحسب نابير، بسبب ضخامة المصيبة التي تحل بالضحايا. وكذلك فهي لا تطبَّق فقط على الفاعلين الذين ارتكبوا بأنفسهم هذه الجرائم. فهي تطبَّق كذلك على العلاقة الأكثر حميميةً وتجمع الفاعل إلى الفعل، المذنب إلى الجريمة. بالفعل فمهما كان من أمر العرضية السابقة لكل تجربة للحدث المؤسس لتراث فكرة الشر، فإن العمل البشري قد سُلِّم نهائياً إلى تجربة الخطأ. وحتى لو لم يكن الشعور بالذنب أصلياً فهو قد أصبح وبشكل نهائي جذرياً تماماً. والتصاق الشعور بالذنب بالوضع البشري هو الذي يجعله، على ما يبدو، لا يغفر ليس على سبيل الواقع بل لا يغفر على مستوى الحق والقانون. . . إن نزع الشعور بالذنب من الوجود يعني، على ما يبدو، تحطيم هذا الوجود برمّته من أوله إلى آخره.

لقد توصل نيقولا هارتمان (Nicolaï Hartmann) إلى هذه النتيجة بحجة قاسية في كتابه **الأخلاق**. فهو يقول إنْ كان الغفران ممكناً فإنه يشكِّل شراً أخلاقياً، لأنه يضع الحرية البشرية تحت تصرف الله ويهين الكرامة الإنسانية: «لا يمكننا من أجل أي أحد أن نلغي الوجود ـ المذنب للعمل السيِّئ لأنه غير منفصل عن المذنب[12]». لقد قادنا هذا إلى نقطة انطلاق تحليلنا السابق أي إلى مفهوم تحمل التبعة، أي هذا الاستعداد لأن نكون محاسبي أعمالنا بصفتنا الصانعين الحقيقيين لها. إن تجربة الخطأ ملتصقة تماماً بتحمل التبعة إلى درجة أنها هي عضوها وكاشفها. وقَبِلَ هارتمان أن من الممكن تخفيف لسعة الخطأ حتى في العلاقات بين المجموعات لكن ليس الآثم نفسه: «هناك على الصعيد الأخلاقي انتصار على الشر [. . .] لا إلغاء للخطيئة». يمكننا أن نشعر ببعض التفهم للمجرم لا أن نصفح عنه. إن الخطيئة في ماهيتها غير قابلة للغفران ليس كواقع فقط بل كحق كذلك.

(12) اقتباس كلاوس كودالي «الغفران بعد التقلبات» [محاضرات استهلالية أُلقيت في جامعة فريدرش ـ شيلر في مدينة يينا، في 2 حزيران/يونيو 1944]. ارلنغن وويينا، بالم و انكه، 1994.

إني آخذ تصريحات نيقولا هارتمان هذه، شأني شأن كلاوس م. كودالي (Klaus M. Kodalle) على أنها تحذير موجَّه إلى كل خطاب حول الغفران تقوم به أخلاقية فلسفية تريد أن تكون محصنة ضد كل تسلل لاهوتي. تبدو الصلة بين الخطأ وبين الذات، بين الإثم وبين الذاتية غير قابلة للانفصال.

يبدو الإعلان الذي تختصره هذه الكلمة البسيطة «الغفران موجود» وكأنه تحدٍ معاكس.

إن التعبير «موجود» يود أن يحمي ما يسميه ليفيناس «الغائبية l'illéité» في كل إعلان من هذا القبيل. الغائبية هي هنا غائبية العلو الذي يُعلن منه كل غفران، من دون أن ينسب هذا العلو إلى أحد يكون هو فاعله المطلق. إن الأصل هو من دون شك شخص، بمعنى أنه ينبوع شخصانية. غير أن ستانسلاس بروتون (Stanislas Breton) يذكِّرنا بأن المبدأ ليس فيه شيء ينبع منه. إن كلمة «موجود» الخاصة بصوت الغفران تقول هذا الأمر على طريقتها. لهذا فإني أتكلم عن هذا الصوت على أنه صوت آتٍ من العلو. إنه من العلو، كما أن الاعتراف بالخطأ ينبثق من عمق الهوية الذاتية الذي لا يُسبر عمقه. إنه صوت صامت لكنه ليس بأخرس. صامت لأنه ليس صياح مثل صياح الغاضبين، وليس بأخرس لأنه ليس محروماً من الكلام. بالفعل، هناك خطاب مناسب مكرَّس له هو خطاب النشيد. خطاب المديح والاحتفال. إنه يقول موجود، es gibt, there is... الغفران. وأل التعريف هنا تشير إلى الغائبية. إذ إن النشيد لا يحتاج إلى أن يقول من الذي يغفر ولمن. الغفران موجود، كما أن الفرح موجود، والحكمة موجودة والجنون والحب. الحب بالضبط. إن الغفران ينتمي إلى العائلة نفسها.

كيف لا نذكر «نشيد الحب» الذي يذكره القديس بولس في **رسالته الأولى** إلى أهل كورنثوس؟ لكن، علينا التنبه: إن ما يسميه النشيد ليس أحد الناس، على الأقل في الحركة الفكرية الأولى لكنه «موهبة روحية» ـ «كاريزما» ـ يمنحها الروح ـ القدس: «في ما يخص المواهب الروحية فإني لا أريد أيها الأخوة أن أراكم جاهلين». هكذا يبدأ النشيد («1 كورنثوس» 12، 1). ويضيف الاستهلال: «تطلعوا إلى المواهب الروحية. وسأريكم طريقاً تتجاوزها كلها» (12، 31). تلي ذلك صلاة «لو كنت...» الشهيرة (لو كنت اتكلم لغة البشر والملائكة، ولو كنت أملك

موهبة النبوة، لو كنت أملك ملء الإيمان، ولو وزعت كل أملاكي وأسلمت جسدي للنار...) ثم صلاة... «إن لم تكن عندي...» (إنْ لم تكن عندي محبة، فلست موجوداً، لست سوى صنج يرن، لست شيئاً، وليس لذلك نفع). إن هذا الهجوم البلاغي على الموضوع عن طريق التنديد بعيب بنقص قائم بين ما أملك وبين ما أكون، يعبر بكلمات سلبية طريق الرفعة. الطريق التي تتفوق على كل المواهب الروحية. عند ذلك يستطيع بولس الرسول أن ينشر خطاب الدفق مستعملاً الأفعال بصيغة المضارع: المحبة تكون كذا.. وتكون كذا... هي ما تفعل. «لا تحاسب على الشر، لا تفرح بالظلم، لكنها تضع فرحها في الحقيقة. تصفح عن كل شيء، تصدق كل شيء، ترجو كل شيء، وتتحمل كل شيء». إنْ كانت لاتحاسب على الشر فذلك لأنها تنزل إلى موقع الاتهام، التبعة التي تمسك بحسابات الذات ـ عينها. إن كانت تقال بصيغة الحاضر فذلك لأن زمانها هو زمان الاستدامة، الديمومة الأشمل، الأقل تشتتاً، كما يقال في لغة برغسون. إنها «لا تمر على الإطلاق»، «إنها تبقى». وهي تبقى بامتياز أكبر من بقية الأمور العظيمة: و«باختصار، إن الايمان والرجاء والمحبة تبقى هي الثلاثة، غير أن أعظمها هو المحبة». إنها الأعظم: لأنها العلو عينه. والحال فإن كانت المحبة تغفر كل شيء، فإن هذا الكل يحوي ما لا يُغفر. وإلاّ فإنها ستتلاشى هي نفسها. بهذا الصدد، فإن جاك درّيدا الذي التقيته هنا، على صواب: إن الغفران يتوجَّه إلى ما لا يغفر أو لا يكون، إنه غير مشروط وهو بدون استثناء وبدون قيد. إنه لا يفترض مسبقاً وجود طلب للصفح: «لا يمكننا أن نغفر ولا علينا أن نغفر، وليس هناك من غفران، إن كان ذلك موجوداً، إلّا حيث هناك ما لا يغفر»[13]. كل بقية الإشكالية تخرج من هنا، مما يدعوه باسكال «عدم التناسب» مستعملاً قاموساً تدمغه الهندسة الكونية وعلم الجبر الذي يعارض بين لامتناهيين في حدهما الأقصى. هذا التفاوت بين عمق الذنب وبين علو الغفران سيكون همّنا حتى نهاية هذه المقالة. والحال أن هذا المطلب اللامتناهي الصادر عن أمر غير مشروط يحجبه في الواقع نوعان من العوامل المتعلّقة بتسجيل واقعة الأمر في تاريخ ما.

أولاً، إن الأمر بالصفح قد جاءنا من ثقافة معيَّنة لا ينجح اتساعها في أن

(13) جاك درّيدا: **القرن والغفران**، *Le Monde des débats*، كانون الأول/ديسمبر 1999.

يخفي محدوديتها. ويلاحظ درّيدا أن اللغة التي نحاول أن نكيفها مع الأمر تنتمي إلى «إرث ديني هو الإرث الإبراهيمي الذي يجمع اليهودية والمسيحية والإسلام». والحال أن هذا الارث المعقد والمتنوع بل وحتى المتصارع هو في آنٍ واحد فريد وفي طريقه إلى العالمية. إنه فريد بمعنى أنه يعود إلى «الذاكرة الإبراهيمية لأديان الكتاب، وفي تأويل يهودي، وخصوصاً مسيحي للقريب والمثيل». (المصدر نفسه). وبهذا الصدد، إن أحداً لا يجهل أن «نشيد المحبة» للقديس بولس لا ينفصل عن دعوة يسوع ـ المسيح وتسجيلها في إعلان بالتثليث وبتصنيف نمطي للمواهب ضمن مجموعة الكنيسة البدائية. غير أن تثبيت هذا الأمر قد أصبح كونياً، أو هو في طريقه لأن يصبح كذلك، وهذا ما يعادل، كما يلاحظ درّيدا «تنصيراً لم يعد بحاجة إلى الكنيسة المسيحية» (المصدر نفسه)، كما نرى ذلك على الساحة اليابانية، وبمناسبة وجود بعض تعابير الخطاب المسيحي عند الحديث عن ظاهرة «العولمة». إن هذه الملاحظة البسيطة تثير القضية الكبيرة للعلاقات بين الجوهري الأساسي وبين التاريخي في كل رسالة أخلاقية تبغي الكونية، بما في ذلك خطاب حقوق الإنسان. وبهذا الصدد، يمكننا أن نتكلم عن كوني مزعوم يخضع لنقاش رأي عام في طريق التكون على المستوى العالمي. في غياب مثل هذه المصادقة، فإن القلق يساورنا في تبذيل اختبار الكونية الكلية لصالح الخلط بين التعميم الكوني على المستوى الأخلاقي وبين التداول على المستوى السياسي وبين العولمة على المستوى الثقافي. ليس أمامنا ما نقوله عن هذا التبذيل، سوى قيام تنبه دلالي أكبر في المناقشة العامة، إنْ لم يتدخل عامل ثانٍ يدعوه جاك درّيدا «الاخراج». إنه يفكر في «كل مشاهد التوبة أو الاعتراف أو الاعتذار التي تتكاثر على الساحة الجغرافية السياسية منذ الحرب الأخيرة والتي تسارعت منذ بضع سنوات». والحال، فلصالح هذه الإخراجات تنتشر بطريقة غير نقدية، لغة الغفران الإبراهيمية. ماذا نستطيع أن نقول عن «الفضاء المسرحي» حيثُ يلعب «المشهد الكبير للندم»؟ ما هو أمر هذا «الطابع المسرحي»؟ يبدو لي أننا نستطيع أن نرتاب هنا بوجود ظاهرة إساءات استعمال شبيهة بتلك التي كنا قد ندَّدنا بها مرات عديدة في هذا الكتاب، سواء تعلق الأمر بواجب الذاكرة المزعوم أو ببعض إحياء الاحتفالات: «غير أن التمثيل أو الطقوس الآلية أو النفاق أو الحساب أو التقليد قد تدخلت مرات عديدة ودعت نفسها كمتطفل إلى هذا الاحتفال الخاص بالذنب».

نحن في الواقع أمام عقدة وحيدة بعينها تختص بسوء الاستعمال. لكنه سوء استعمال ماذا؟ إن قلنا مرة أخرى مع درّيدا إن هناك «حاجة قصوى كونية للذاكرة» وإن «علينا أن نلتفت إلى الماضي، تطرح عندها حتماً مسألة تسجيل هذه الضرورة الأخلاقية في التاريخ». ويوافق درّيدا على ذلك حين يطالب، وهو محق في ذلك، أن يحَمِلَ فعل الذاكرة هذا، فعل الاتهام الذاتي، والندم والمثول (أمام القاضي) «إلى ما هو أبعد من الهيئة السياسية ومن الدولة ـ الأمة». المسألة عندها خطيرة لمعرفة ما إذا كان في الإمكان التحقق من وجود هامش أبعد من القضائي والسياسي، وذلك في قلب كل نظام منهما، باختصار، إنْ كان من الممكن للتمثيل أن يقلّد مبادرات أصيلة، بل وحتى مؤسسات شرعية. إن مفهوم الجريمة ضد الإنسانية يظل بهذا الخصوص «في أفق كل السياسة الجغرافية للغفران»، وهذا من دون شك الاختبار الأخير لهذا التساؤل الواسع. أما بالنسبة إليَّ أنا فإني أصوغ القضية من جديد بهذه العبارات: إنْ كان هناك من غفران، على الأقل بالنسبة لمستوى النشيد ـ النشيد الإبراهيمي، إن شئتم ـ فهل هناك من غفران لنا؟ من غفران بالمعنى الجزئي لحرف الجر هنا. أم أن علينا أن نقول مع درّيدا: «في كل مرة يكون فيها الغفران في خدمة غائية، حتى وإن كانت نبيلة وروحية (التكفير أو الفداء، المصالحة، الخلاص)، وفي كل مرة يميل إلى إعادة الطابع السوي (الاجتماعي، الوطني، السياسي، النفساني) من طريق عمل الخروج من الحزن، أو من طريق أي علاج للذاكرة أو بيئتها، لا يكون ''الغفران'' طاهراً صافياً لا هو ولا مفهومه. الغفران ليس أمراً سوياً ولا معيارياً ولا مطبّعاً. يجب أن يظل استثنائياً وفوق العادي، يعمل أمام اختبار المستحيل: كما لو كان يقطع التيار العادي للزمانية التاريخية». و «اختبار المستحيل» هذا هو الذي علينا الآن مواجهته.

II ـ رحلة روح الغفران: عبور المؤسسات

إن المواقف التي تُصنَّف بشكل إجمالي على أنها تعود إلى المؤسسة ـ الآخر البعيد ـ يجمعها كلها أن الخطأ يوضع تحت القاعدة الاجتماعية للتجريم أو الاتهام. حين يتهم أحدهم أحد الناس، بحسب قواعده وذلك ضمن إطار مؤسساتي يسمح بذلك، فإنه يجعل منه متهماً. هناك ترابط لم نُسمِّهُ بعدُ يحصل، وهو الترابط بين الغفران وبين العقاب. المسلَّمة هي التالية: في هذا البعد

الاجتماعي لا يمكننا أن نغفر إلاّ حيث يمكننا أن نعاقب؛ وعلينا أن نعاقب حيث هناك مخالفة لقواعد مشتركة. بقية الترابطات تأتي بشكل صارم: حيث هناك قاعدة اجتماعية هناك إمكانية مخالفة؛ وحيث هناك مخالفة هناك الشخص الذي يمكن معاقبته، ويهدف العقاب إلى إعادة القانون عن طريق النفي رمزياً وفعلياً الضرر اللاحق بالغير أي بالضحية. لو كان الصفح ممكناً على هذا المستوى لكان يعني رفع العقاب، وعدم المعاقبة حيث كان يمكن وكان يجب أن يكون عقاب. وهذا أمر مستحيل بطريقة مباشرة. لأن الغفران يخلق عدم المعاقبة وهو ظلم كبير. في ظلم الاتهام والتجريم لا يستطيع الغفران أن يلاقي الخطأ أو الذنب مباشرةً، لكنه يستطيع أن يلاقي هامشياً المذنب. ما لا يغفر قانوناً يبقى. ولكي نستدل في متاهة المستويات المؤسساتية، فإني أتبنى شبكة قراءة قريبة من الشبكة التي اقترحها كارل ياسبرس في كتابه **مسألة الذنب أو الإثم** ـ هذا المُصَنَّف الصدمة الذي جاء مباشرة بعد الحرب والذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان **الذنب الألماني** La Culpabilité allemande، والذي علينا أن نعترف بعد نصف قرن بكل اتساعه المفهومي.

يميِّز كارل ياسبرس[14] بين أربعة أنواع من الذنب تتعلق كلها بأعمال ومن خلالها بأشخاص تخضع للحكم الجنائي. وهذه الأعمال تستجيب للمعايير التالية: أي فئة من الخطأ؟ أمام أي هيئة قضائية؟ مع أي مفاعيل؟ ويضع الفيلسوف على رأس اللائحة، كما سنفعل نحن هنا، الذنب الإجرامي؛ وهو ذنب يتعلق بخرق قوانين مواطئة (محافظة على معنى واحد دوماً)؛ والهيئة الصالحة هي المحكمة المشكّلة للمحاكمة؛ المفعول الحاصل هو العقاب؛ ويمكن أن نضيف أن مسألة الشرعية تنتقل من مستوى القانون الدولي الذي هو في طريقه إلى التشكُّل، إلى مستوى الرأي العام الناتج عن عدم الإجماع (الاختلاف) بحسب الترسيمة التي اقترحناها أعلاه بمناسبة المناقشة الحاصلة حول العلاقات بين القاضي وبين المؤرخ[15]. سأضع جانباً مؤقتاً أنواع الذنب الثلاثة الأخرى، الذنب السياسي الذي يتحمله المواطن لأنه ينتمي إلى الجسم السياسي

---

(14) كارل ياسبرس، **مسألة الذنب** (1946)، ميونيخ، ر. بيبر 1979 ترجمة فرنسية جان هيرش **الذنب الألماني**، تقديم بيير فيدال ناكيه، سلسلة «Arguments»، باريس، منشورات مينوي، 1990.

(15) انظر: أعلاه، الجزء الثالث، الفصل الأول، القسم III «المؤرخ والقاضي».

نفسه الذي ينتمي إليه مجرمو الدولة، والذنب الأخلاقي الذي يرتبط بكل الأعمال الفردية، التي قد تكون ساهمت بالفعل بطريقة أو بأخرى في جرائم الدولة، وأخيراً الذنب المسمى «ميتافيزيقياً» المتضامن مع وجود إنسان ينتمي إلى إرث حول الشر عابر للتاريخ. هذا النوع الأخير من الذنب هو النوع الذي عالجناه في مطلع هذه الخاتمة.

1. الذنب الإجرامي وغير القابل للتقادم (لا يمرُّ عليه الزمن)

لقد قذف القرن العشرون إلى الواجهة الذنب الإجرامي، وذلك بمناسبة جرائم تدخل ضمن مقولة ما لا يمكن تبريره بحسب جان نابير. بعض هذه الجرائم تمَّت محاكمتها في نورمبرغ وطوكيو وبوينُس أيرس وباريس وليون وبوردو. والبعض تمَّ أو يتمُّ في لاهاي أمام المحكمة الجنائية الدولية. والمحاكمة قد استدعت إيجاد تشريع جنائي خاص متعلق بالقانون الدولي وبالقانون الداخلي [الوطني] يحدد الجرائم ضد الإنسانية المتميِّزة عن جرائم الحرب، ومنها جريمة الإبادة الجماعية génocide. مثل هذا الوضع القانوني يلامس قضيتنا حول الغفران من طريق مسألة عدم التقادم (مرور الزمن).

إن مسألة غير القابل للتقادم تطرح نفسها لأن مرور الزمن (التقادم) موجود كحق لكل الجنح والجرائم من دون استثناء، ومدة مرور الزمن تتغيَّر بحسب طبيعة الجنح والجرائم. هناك أولاً تشريع يتعلَّق بالقانون المدني يتخذ شكلاً مزدوجاً، اكتسابياً وتحريراً؛ وهو ينص في شكله الأول، أنه بعد مرور فترة معيَّنة لا يمكن المطالبة بملكية لأشياء ضد من يملكها واقعاً؛ وهكذا نحن هنا أمام وسيلة لحيازة ملكية شيء ما بطريقة نهائية؛ وفي شكله الثاني يحررنا من التزام من موجب أو دين عن طريق سقوط العقوبة. والتقادم، أو مرور الزمن هو من جهة ثانية نص من نصوص القانون الجزائي: قوامه إسقاط الملاحقة القضائية؛ إنه يمنع المستدعي، بعد مرور فترة معيَّنة، من إقامة دعوى أمام المحكمة المختصة؛ وإذا طلبت المحكمة فإنها تمنع كل استمرار في الملاحقة (باستثناء مخالفات الفرار من الجيش أو عدم الطاعة التي يحددها القانون العسكري). إن مرور الزمن (التقادم) في شتى صوره، هو مؤسسة مدهشة تسمح لنفسها بعناء أن توظف المفعول المفترض للزمن على موجبات يُفترض أنها تدوم في الزمان. وبخلاف العفو الذي، كما برهنا في

نهاية الفصل حول النسيان[16]، يميل إلى محو الآثار النفسية أو الاجتماعية، كما لو أن شيئاً لم يحصل، فإن التقادم (مرور الزمن) يقوم على منع لفحص النتائج الجزائية للعمل المقترف، أي الحق بل الإلزام بالملاحقة الجزائية. إنْ كان مرور الزمن يتعاطى مع الزمن وإنْ كان «نتيجة من نتائج الزمن» كما يعلن ذلك القانون المدني[17]، فالأمر يتعلّق باللامعكوسية، باللارجعية: إنه الرفض، بعد فترة من السنوات محددة اعتباطياً، بالقيام باجتياز الزمن تراجعياً حتى الفعل وآثاره غير الشرعية أو المخالفة للقواعد. الآثار لم تُمحَ بعدُ: الطريق نحوها هي الممنوعة، وهذا ما تعنيه كلمة سقوط العقوبة extinction المطبَّقة على الديون والملاحقة الجزائية. كيف يستطيع الزمن وحده ـ وهذه طريقة غريبة للكلام ـ أن يقوم بعملية مرور الزمن من دون موافقة ضمنية على تجميد عمل المجتمع؟ إن التبرير هنا هو محض نفعي. من المصلحة العامة وضع حد للمحاكمات المحتملة التي يثيرها اكتساب الأشياء واستعادة الديون والعمل العام الموجَّه ضد المخالفين للقاعدة الاجتماعية. إن مرور الزمن الاكتسابي يأتي ليثبت أملاكاً؛ أما مرور الزمن التحريري فيضع المستفيد منه في مأمن من دين غير محدد. أما تقادم العمل العام الجنائي فيقوّي الطابع الختامي، «النهائي» بشكل عام لأحكام جنائية من المفترض أن تضع حداً لحالة الشك القضائي الذي يؤدي إلى المحاكمة. ومن أجل إنهاء المحاكمات يجب عدم فتحها ثانيةً أو عدم فتحها على الإطلاق. إن مفهوم الإسقاط ـ إسقاط الدين في القانون المدني، وإسقاط حق الملاحقة في القانون

---

(16) انظر: أعلاه، الجزء الثالث، الفصل 3، ص 654 ـ 659.

(17) إنَّ المادة 2219 من القانون المدني تقول بفظاظة حجة مفعول الزمن: «إنَّ مرور الزمن (التقادم) هو وسيلة للاكتساب أو للتحرر بفضل انقضاء فترة معيَّنة من الزمن، وتحت شروط يعيِّنها القانون». بفضل انقضاء فترة معيَّنة من الزمن؟ بفضل الزمن فإنَّ أحداً ما ربما يكون قد تعرض للسلب أو الاغتصاب في لحظة معيَّنة وآخر قد منح العفو عن عنفه الأصلي. يستشهد ج. بوتري ـ لا كانتينوري وألبيرتيسييه في كتابهما **المفصل النظري والعملي للقانون المدني. في مرور الزمن**، باريس، سيراي، 1924، ببوردالو في إحدى عظاته: «لأني أخاطب تجربتكم. إنَّ المرور بالبيوت والأسر المتميِّزة بغناها وبكثرة ممتلكاتها، والتي من هنا وتفاخر بأنها تقيم بكل شرف والتي تبدو أنها تتمتع بالنزاهة والتدين. إنْ صعدتم حتى الينبوع الذي أتت منه هذه الثروة فلن تجدوا شيئاً من هذا وتكتشفون منذ الأصل وفي المبدأ أموراً تجعلكم ترتجفون». (ص 25).

الجزائي ـ له دلالته بهذا الصدد. فهو يغطي في آنٍ واحد ظاهرة سلبية وجموداً وإهمالاً وشللاً اجتماعياً، وكذلك مبادرة اجتماعية اعتباطية تسمح لنا بأن نعتبر مؤسسة مرور الزمن إبداعاً من إبداعات القانون الوضعي. إن دور الضبط الاجتماعي الذي يمارس هنا، غير متجانس مع الغفران. إن مرور الزمن له دور المحافظة على النظام الاجتماعي الذي يدخل ضمن زمن مديد. حتى ولو كان للغفران دور اجتماعي هام، كما سنرى ذلك لاحقاً بالتزاوج مع الوعد، فإن له طبيعة وأصلاً منغرسين في الوظيفة الاجتماعية، حتى تلك الأشد تأثراً بهم السلم المشترك.

علينا أن نضع على هذه الخلفية التشريع الذي يقول بعدم مرور الزمان على الجرائم ضد الإنسانية ومن بينها جرائم الإبادة الجماعية génocide[18]. إن عدم

(18) إنَّ الجرائم ضد الإنسانية قد حددتها مواثيق المحاكم العسكرية الدولية في نورمبرغ ثم في طوكيو منذ الثامن من شهر آب/أغسطس 1945 و 12 كانون الثاني/يناير 1946. وتميِّز هذه النصوص بين: الأفعال غير الإنسانية التي ارتُكبت ضد المدنيين قبل الحرب وأثنائها، ومن بينها الاغتيال والإبادة والاستعباد والنفي، الاضطهادات لدوافع سياسية أو عنصرية أو دينية. ولقد حددت الأمم المتحدة هذا المفهوم بالاتفاقية حول الإبادة الجماعية المؤرخة في العاشر من كانون الأول/ديسمبر 1948. إنَّ اتفاقية 26 تشرين الثاني/نوفمبر 1968 حول عدم مرور الزمن، وكذلك القرار الصادر في 13 كانون الأول/ديسمبر عام 1973 الذي يدعو إلى تعاون دولي من أجل ملاحقة المجرمين قد وضعا خاتم القانون على هذا المفهوم. وبموازاة ذلك فإنَّ مفهوم الجريمة ضد الإنسانية قد أدخل إلى القانون الفرنسي الداخلي عن طريق قانون 26 كانون الأول/ديسمبر 1964 الذي يقرُّ عدم مرور الزمن على الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية، وذلك بالاستناد إلى قرار الأمم المتحدة الصادر عام 1946: لقد أعلن أنَّ هذه الجرائم «غير خاضعة بطبيعتها لمرور الزمن». لقد عبَّر القضاء عن نفسه بسلسلة من أحكام صدرت عن محكمة التمييز (النقض والإبرام) بعد محاكمات بهذه التهم أقيمت ضد متهمين (قضية توفييه وباربي)، وتوصل إلى أن يعتبر جرائم لا يمر عليها الزمن (لا تتقادم) «الأفعال غير الإنسانية والاضطهادات التي ارتكبتها دولة تمارس سياسة هيمنة إيديولوجية، وذلك بطريقة منتظمة، ليس فقط ضد أشخاص بسبب انتمائهم إلى مجموعة عرقية أو دينية، بل كذلك ضد أخصام هذه السياسة مهما كان شكل معارضتهم». العنصر الأول المشترك يتعلق بوجود خطة منظمة. العنصر الثاني المشترك، أنَّ الضحايا هم دوماً أشخاص وليسوا على الإطلاق ممتلكات، عكس جرائم الحرب. إنَّ تعريف الجريمة ضد الإنسانية قد ثبتته المواد 1 ـ 211 وما يليها في القانون الجزائي لعام 1994. وهناك تعرَّف =

مرور الزمن imprescriptibilité يعني أن مبدأ مرور الزمن لا محل له كي يُثار. إنه يعلّق مبدأً قوامه أن يكون عائقاً في وجه العمل العام. إن مبدأ عدم مرور الزمن، حين ألغى تحديد مواعيد الملاحقة، فقد سمح بملاحقة مرتكبي هذه الجرائم البشعة إلى ما لا نهاية. بهذا المعنى، فإنه قد أعاد إلى القانون قوته في الاستمرار على الرغم من الحواجز التي تعترض نشر مفاعيل القانون. إن تبرير هذا التعليق لقاعدة تتعلق هي ذاتها بالتعليق، يستند إلى عدة حجج. إن الفداحة القصوى للجرائم هي التي تبرر بشكل أساسي ملاحقة المجرمين من دون تحديد زمني. في مواجهة الحجة الكاذبة القائلة بتلاشي الانتقام العام تحت التأثير الآلي للزمن، فإن الافتراض هنا هو أن التنديد بمثل هذه الجرائم لا يعرف تحديداً زمنياً. ويضاف إلى هذه الحجة الأخذ بعين الاعتبار استهداف انحراف الخطط المقرَّة البيِّن في التعريف الحاصر للجريمة ضد الإنسانية في القانون الفرنسي. وتبرر هذه المناسبة الحماس الخاص لملاحقة المجرمين لأن من المستحيل إجراء محاكمة سريعة، إذ إن المذنبين ماهرون جداً في التهرب من العدالة عن طريق الهرب أو تغيير الهوية. من هنا كانت الحاجة، في مواجهة امتحان مثل هذه الحيل، إلى حجج تقاوم استنزاف الزمن، وإلى كلمة لا تعرف فترة تقادم (مرور الزمن). بعد قولنا هذا، ما أمر الروابط بين ما لا يمرُّ عليه زمن (لا يتقادم) وما لا يغفر؟ من الخطأ في نظري الخلط بين هذين المفهومين: إن الجرائم ضد الإنسانية وجريمة الإبادة الجماعية لا يمكن أن نقول عنها (بطريقة خاطئة) لا تغفر إلاَّ لأن لا مجال لطرح السؤال أصلاً. لقد لمَّحنا إلى ذلك أعلاه: على العدالة أن تأخذ مجراها. لا يمكن استبدال العدالة بالعفو. إن الصفح يعني المصادقة على عدم إنزال العقاب، وهو ظلم ما بعده ظلم على حساب القانون، وأكثر من ذلك على حساب الضحايا. غير أن الخلط قد وجد من يشجعه لأن ضخامة الجرائم تقطع مع مبدأ

= الإبادة الجماعية على أنها جريمة ضد الإنسانية تهدف إلى تدمير مجموعة معيَّنة تصيب اختيارياً الحياة أو التمامية الجسدية أو النفسية، أو تخضع أعضاء المجموعة المعرضة للتمييز إلى «ظروف معيشية من طبيعتها أن تؤدي إلى التدمير الشامل أو الجزئي للمجموعة، ومنها الإجهاض والتعقيم، وفصل البالغين القادرين على الإنجاب، والإبعاد الإجباري للأولاد». كل هذه الأعمال الإجرامية تكرِّس القطيعة مع مبدأ المساواة بين البشر الذي أكدته المادة الأولى والثالثة لشرعة حقوق الإنسان الدولية.

التوازن والتناسب الذي يحكم العلاقات بين سلُّم الجنح أو الجرائم وبين سُلَّم العقوبات. ليس هناك من عقاب مناسب لجريمة فاقت كل المقاييس. بهذا المعنى، فإن مثل هذه الجرائم تشكِّل غير القابل للصفح والغفران كواقع[19]. أضف إلى ذلك أن الخلط قد شجعه ربما مفهوم التكفير عن الذنب المجاور له. ونحن نتكلم بكل حرية عن جريمة لا يكفر عنها. لكن ما هو التكفير عن الذنب، إنْ لم يكن حلاً من الذنب نحصل عليه عن طريق العقاب نفسه، هذا العقاب الذي يستنفذ بمعنى معيَّن كوب الأذية؟ بهذا المعنى، فإن نتيجة التكفير عن الذنب ستكون سقوط الملاحقات، كما يطلب ذلك مرور الزمن (التقادم). من هنا، فإن تسمية بعض الجرائم أنها غير قابلة للتكفير عنها يعني أن تسميتها غير قابلة للغفران. غير أن هذه الإشكالية لا تتماشى مع القانون الجزائي الخاص بالجرائم.

---

(19) وبهذا أعتقد أننا نستطيع أن نفهم تغيرات فلاديمير يانكلفتش حول هذا الموضوع في مقالة أولى نشرت عام 1956 (باريس، سوي، 1986) تحت عنوان «ما لا يمرُّ عليه الزمن»، وكانت معاصرة للسجالات المثارة والمتعلقة بمرور الزمن (التقادم) للجرائم الهتلرية، فقد دافع باعترافه ضد الغفران. لكن هل كان هنا السؤال حقاً؟ فلقد كانت هذه المقالة بلهجتها عبارة عن لعنة أكثر مما كانت مرافعة دفاع، ولم تكن للجهة الأخرى أي كلمة. ولقد كان مصيباً في نقطة واحدة: «كل المعايير القضائية التي تطبَّق عادةً على الجرائم التي نص عليها القانون وكذلك فيما يتعلَّق بمرور الزمن قد أُفشلت بكاملها». (المصدر السابق، ص 21): جريمة «دولية»، جريمة ضد «ماهية الإنسان»، جريمة ضد «الحق في الوجود»، جرائم كلها خارج أي تناسب؛ «إنَّ نسيان هذه الجرائم الهائلة ضد الإنسانية سيكون جريمة جديدة ضد الجنس البشري». نحن هنا أمام ما أُسميه غير القابل للصفح واقعاً. أما دراسة عام 1967 حول «الغفران» (باريس،أوبيه) فقد ذهبت في وجهة أخرى حيث تماهى زمن الصفح والغفران مع زمن النسيان. الأمر يتعلَّق هنا باستنزاف الزمن (**الاستنزاف**، مصدر سابق، ص 30). تلي ذلك مقاربة ثالثة عام 1971 تحت العنوان الاستفهامي «هل نغفر؟» (منشورات البافيون، أُعيد نشرها في «**ما لا يمرُّ عليه الزمن**»، مصدر سابق). وفي هذه المقالة نقرأ الصرخة الشهيرة: «الغفران؟ لكن هل طلبوا يوماً غفراننا؟» (المصدر السابق، ص 50) «إنَّ بأس المذنب وشعوره بالنبذ وحدهما يعطيان للغفران معنى وسبباً للوجود». (المصدر نفسه). نحن هنا أمام إشكالية أخرى، إذ سيقوم في الواقع نوع من التبادل عن طريق فعل طلب المغفرة. ويعي يانكلفتش التناقض الظاهر: «هناك بين مطلق قانون الحب ومطلق الحرية الشريرة تمزق لا يمكن أن يصلح كلياً. نحن لم نحاول أن نصالح لا عقلانية الشر مع القدرة الكلية للحب. الغفران قوي مثل الشر، غير أنَّ الشر قوي مثل الغفران». (تحذير، ص 14 ـ 15).

هل يعني هذا أن روح الغفران لا تستطيع أن تعطي أي إشارة عن ذاتها على صعيد الإثم الإجرامي؟ لا أعتقد ذلك. لقد لاحظنا أن هذا النوع من الإثم (الذنب) قد بقي يقاس بمقياس مخالفات قوانين متشاركة (لها معنى واحد لا يتغيَّر) إن الجرائم هي التي أعلن أنها غير خاضعة لمرور الزمن (للتقادم). غير أن الأفراد هم الذين يعاقبون. وبقدر ما تعني كلمة مذنب إنساناً قابلاً، للعقاب فإن الذنب يصعد من الأعمال إلى مرتكبيها. غير أن شيئاً معيَّناً ندين به إلى المذنب. ويمكن أن نسميه الاعتبار وهو هذا النقيض للاحتقار. لا يمكن أن نفهم أهمية هذا الاستعداد العقلي إلاَّ إذا تركنا المنطقة الخاصة بالجرائم القصوى وعدنا إلى الجرائم التي يحكم فيها القانون العام. إن مرتكبيها لهم الحق في الاعتبار لأنهم يظلون بشراً مثل قضاتهم؛ وبهذه الصفة فيفترض أنهم أبرياء إلى أن يدانوا؛ أضف إلى ذلك أنهم مدعوون إلى أن يمثُلوا مع ضحاياهم ضمن إطار واحد في المحاكمة؛ وهم أيضاً مخولون أن يُسمع صوتهم وأن يدافعوا عن أنفسهم. في النهاية، إنهم يتلقون الجزاء الذي، حتى وإن كان مجرد غرامة أو حرماناً من الحرية، يظل ألماً يضاف إلى الألم، خصوصاً في حالة العقوبات الطويلة الأمد. غير أن الاعتبار لا يتوقف عند إطار المحاكمة، ولا عند حدود تنفيذ الحكم. إنه مدعو إلى أن يسقي كل العمليات التي يتضمنها التعاطي مع أمر الجريمة. إنه يتعلَّق بالطبع بعمليات الشرطة. لكن، وبطريقة أدل، فإن الاعتبار مرتبط بالروح التي يجب أن نقارب بها القضايا الإجرامية. إنْ كان صحيحاً أن المحاكمة تستبدل العنف بالخطاب، والجريمة بالنقاش، فإن الواقع يقول إن كل الناس لا يملكون المقدرة ذاتها للدخول في فن المناقشة. هناك محرومون من الكلمة، يساقون أمام المحاكم، وخصوصاً في قضايا الجرم المشهود، قد يشعرون المثول أمام القضاة كتعبير إضافي لما يعيشونه يومياً كعنف مؤسساتي. هنا نصل إلى الحكم الذي تطلقه الأخلاق من الخارج على القانون والذي يبرر القول المأثور: قمة القانون قمة الظلم Summum jus, summa injuria. إن هذا الحكم الذي أنزلته الأخلاق بالعدالة يكمله حكم جاء من داخل الفضاء القضائي، بصورة أوامر موجَّهة إلى العدالة تطلب منها أن تكون دوماً أعدل، أي أن تكون في آنٍ واحد أكثر كونية (عمومية، كليّة) وأكثر خصوصية، وأكثر انهماماً بالظروف العينية المجسدة الحقيقية لمبدأ المساواة أمام القانون، وأن تتنبه للهوية السردية للمتهمين. كل هذا هو ما يتضمنه اعتبار الأشخاص.

أَنْ يمنعنا هول الجرائم الكبرى من أن نسمع صوت هذا الاعتبار نحو مرتكبيها فهذا يبقى سمة عجزنا عن أن نحب بطريقة مطلقة. هذا هو معنى آخر اعتراف ليانكلفتش: «الغفران قوي مثل الشر، غير أن الشر قوي مثل الغفران». وهو يؤيد هنا اعتراف فرويد حين أنهى كلامه بتردد مماثل حين تحدث عن الحرب الضروس القاتلة التي يتواجه فيها العملاقان ايروس وثاناتوس (مبدأ الحياة ومبدأ الموت).

2. الذنب السياسي

من المهم أن نميِّز مع كارل ياسبرس بين الذنب السياسي للمواطنين وبين السياسيين عن المسؤولية الجزائية الإجرامية التي تلاحق أمام المحاكم بالتالي عن الإجراءات الجزائية التي تنظم مسيرة المحاكمات. تأتي هذه المسؤولية بسبب انتماء المواطنين واقعاً إلى الجسم السياسي الذي ارتُكبت باسمه الجرائم. بهذا المعنى، يمكننا أن ندعوها جماعية شرط ألاّ تجرم: إن مفهوم الشعب المجرم يجب أن يرفض تماماً ويستبعد. غير أن هذا النوع من المسؤولية يلزم أعضاء الجماعة السياسية بغض النظر عن أفعالهم الفردية أو درجة قبولهم سياسة الدولة. فمن استفاد من خيرات النظام العام عليه بطريقة ما أن يجيب عن الأضرار التي تسببت بها الدولة التي هو جزء منها. أمام من يمارس هذا النوع من المسؤولية؟ لقد أجاب كارل ياسبرس عام 1947: أمام المنتصر «لقد جازف بحياته وكان النصر حليفه». (**الذنب الألماني**، ص 56). أما اليوم فإننا نقول: أمام السلطات الممثِّلة لمصالح الضحايا وحقوقهم، وأمام السلطات الجديدة لدولة ديمقراطية، غير أن الأمر يتعلق دوماً بعلاقة سلطة وهيمنة، حتى وإنْ لم تكن سوى سيطرة الأكثرية على الأقلية. أما في ما يختص بالمفاعيل فإنها تتوزع بين إنزال العقوبات التي تنطق بها محاكم عدل باسم سياسة تطهير، وبين موجبات بالتعويض عن الأضرار على المدى الطويل، تلتزم بها الدولة التي خرجت من ميزان القوى الجديد. غير أن ما هو أهم من العقاب ـ وحتى من التعويض ـ يبقى كلمة العدالة التي تُثبت بشكل علني مسؤوليات كلٍّ من المشاركين وتعدد الأماكن الخاصة المتعلقة بالمعتدي وبالضحية في علاقة تقوم على المسافة العادلة.

إن حدود هذا الذنب أكيدة: ميزان قوي يبقى قائماً؛ بهذا الخصوص علينا أن

نحاذر من أجل أن نجعل من تاريخ القوة محكمة عالمية. لكن وضمن هذه الحدود هناك نزاعات تحصل تهم إشكالية الغفران. إننا دوماً في نظام الذنب وتوجيه الاتهام ما دمنا ضمن حقل التنديد والإدانة. هنا قد تتدخل استراتيجيات التبرئة التي تشكِّل عائقاً في وجه انطلاق روح الغفران في اتجاه الذات المذنبة. للدفاع حججه دوماً: من الممكن معارضة وقائع بوقائع؛ التذرع بحقوق الناس ضد الحقوق القومية؛ التنديد بالغايات الأنانية للقضاة، بل حتى اتهامهم بمساهمتهم بوقوع الكارثة (حتى أنت! Tu quoque!)؛ أو حتى محاولة إغراق الحوادث المحلية في التاريخ الشاسع لأحداث العالم. عندها يعود إلى الرأي العام المستنير العودة دوماً بتفحص الضمير من المسرح الكبير إلى المسرح الصغير للدولة التي ترعرعنا فيها. وفي هذا الصدد، علينا التنديد بأحد أشكال التبرئة المشرفة، وهو الشكل الذي يحتج به المواطن الذي يعتبر نفسه أنه غير معني بحياة مدينته: يذكِّرنا كارل ياسبرس بأن «الأخلاق السياسية قد أُسست على مبدأ حياة للدولة يساهم الجميع فيها، عن طريق ضميرهم معلمهم وآرائهم وإراداتهم». (المصدر السابق، ص 49). في المقابل، فإن الاعتبار الذي ندين به للمتهم يأخذ على الصعيد السياسي شكل الاعتدال في ممارسة السلطة، والتحديد الذاتي في استعمال العنف، بل وحتى الرحمة تجاه المهزومين: parcere victis! الرحمة، السماحة، العفو عند المقدرة، هذا الظل للغفران...

3. الذنب الأخلاقي

مع الذنب الأخلاقي نبتعد عن بِنية المحاكمة ونقترب من قلب الذنب والإثم وهو الإرادة السيِّئة. ويتعلق الأمر بمجمل الأعمال الفردية، الصغيرة منها والكبيرة، التي ساهمت، برضاها الضمني أو العلني، بالعمل الإجرامي للسياسات المختلفة، وبالإثم السياسي لأعضاء الجسم السياسي. هنا تتوقف المسؤولية الجماعية ذات الطبيعة السياسية وتبدأ المسؤولية الشخصية: «إن المحكمة الصالحة هي الضمير الفردي، هي التواصل مع الصديق والقريب، مع الأخ في الإنسانية القادر على الحب وعلى الاهتمام بروحي». (كارل ياسبرس **الذنب الألماني**، ص 46 ـ 47). يبدأ هنا بخطوطه العريضة الانتقال من نظام الاتهام إلى نظام التبادل بين الطلب وبين الغفران الذي سنعود إليه بعد لحظة. غير أنه على هذا المستوى تتدخل بقوة

استراتجيات التبرئة: إنها تجد دعماً لها في مماحكات الذي يريد دوماً أن يكون على صواب. هنا الأمانة العقلية وإرادة الرؤية بوضوح داخل الذات ـ عينها مطلوبتان كما لا تطلبان في أي مكان آخر على هذا المستوى من الحوافز المعقدة. إننا نجد هنا الإرادة بعدم المعرفة، واللجوء إلى التعمية وتكتيكات النسيان شبه السلبية وشبه النشطة التي تحدثنا عنها أعلاه. غير أن علينا أن نتحدث عن المبالغات المعاكسة للاتهام الذاتي البيِّن وبدون حياء، والتضحية بالكبرياء الشخصية التي قد تتحول إلى عدوانية ضد المواطنين المصابين بالصمت[20]. نفكر هنا في المشهد الكلامي «للقاضي النادم» في قصة ألبير كامو (Albert Camus) 1913-1960 **السقوط** حيث يمتزج بحنكة دورا المتهِم والمتهَم، من دون توسط شخص ثالث محايد وخيِّر[21]. إن الوضع المباشر لما بعد الحرب [العالمية الثانية] يجب ألاّ يسلّط الضوء فقط على المسؤولية الأخلاقية الآتية من علاقة الأفراد بالقوات المسلحة للدولة القومية والقضايا الداخلية التي تطرحها الأنظمة التوتاليتارية (الشمولانية). إن حروب التحرير والحروب الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، بل وكذلك النزاعات والحروب التي أثارتها مطالب الأقليات الإثنية والثقافية والدينية قد قذفت إلى الواجهة سؤالاً مُقلقاً وضعه كلاوس م. كودالي في مطلع تأملاته حول البُعد الجماعي للغفران: هل الشعوب قادرةٌ على أن تغفر وتسامح؟ بالطبع السؤال موجَّه هنا إلى الأفراد واحداً واحداً؛ لهذا فالأمر يختص بمسؤولية أخلاقية متعلقة

(20) كودالي الذي لا يمكن اتهامه بالتواطؤ مع التبرئة بثمن بخس، قد تشدَّد جداً وكان قاسياً تجاه «التخمة الأخلاقية المتعجرفة» (المصدر السابق، ص 36)، التي تقف نداً في مواجهتها. لقد واجه ماكس فيبر المسألة عينها، بعد الحرب العالمية الأولى، فندَّد عند مواطنيه بالمهزومين الذين يجلدون أنفسهم ويطاردون المذنب: «من الأفضل لهم تبنّي موقف رجولي ووقور والقول إلى العدو: ''لقد فقدنا الحرب وقد ربحتموها. لننسَ الماضي ولنتناقش الآن بالنتائج التي علينا استخلاصها من الوضع الجديد [...] آخذين بعين الاعتبار المسؤولية تجاه المستقبل الذي يلقي بحمله على المنتصر أولاً''». (**العالم والسياسي**، باريس، بلون، 1959، طبعة جديدة 10/ 18، سلسلة Bibliothèques، 1996، ص 201). بعد ذلك بخمس وعشرين سنة يطلب كارل ياسبرس فعل ندامة أكبر من مواطنيه.

(21) انظر ب. جيفورد «سقراط في أَمستردام: استعمالات التهكم في رواية ''**السقوط**''، إدمبرغ، The Modern language Review، 73/ 3، 1978، ص 499 ـ 512.

بتصرفات محددة بدقة؛ غير أن الحافز وراء الأفعال تحمله الذاكرة الجماعية على مستوى الجماعات التاريخية القائمة بالتاريخ. بهذا الخصوص، فإن هذه النزاعات التي أثارتها المحاكمات الكبرى لمجرمي القرن العشرين تتقاسم البنية عينها في التداخل بين الخاص وبين العام. وعلى هذا المستوى الأخير تطرح مسألة كودالي. من المؤسف أن الجواب سلبي. وعلينا أن نستخلص من ذلك أن الخطابات حول «المصالحة بين الشعوب لا تزال مجرد أمنية ورعة». إن المجموعة لا تملك ضميراً أخلاقياً؛ وهكذا فإن الشعوب حين تواجه الذنب «الخارجي» تسقط من جديد في تكرار الأحقاد القديمة والإذلالات السابقة. يصطدم الفكر السياسي هنا بظاهرة أساسية، أي لا اختزالية العلاقة صديق ـ عدو والتي بنى عليها كارل شميت (Karl Schmitt) فلسفته السياسية، وعلاقات العداوة بين الأفراد. هذا الواقع الحاصل بكل أسف مقلق جداً بالنسبة إلى تصور للذاكرة، مثل التصور الذي اقترحناه في هذا الكتاب والذي يقول إن هناك استمرارية وعلاقة متبادلة بين الذاكرة الفردية وبين الذاكرة الجماعية التي تُرفع إلى مستوى الذاكرة التاريخية بالمعنى الذي قصده هالبفاكس. يبدو أن الحب والبغض يعملان بطريقة مختلفة على المستوى الجماعي للذاكرة.

لقد واجه كودالي هذه النتيجة القاتمة فاقترح كعلاج للذاكرات المريضة فكرة التطبيع (الأمر السوي) في العلاقات بين الجيران الأعداء؛ وهو يتصور التطبيع كنوع من الغفران المتخفي. (**الغفران بعد التقلبات؟**، ص 14). وهو يقول، ليس التآخي ولكن الاستقامة في العلاقات المتبادلة. وهو يربط هذه الفكرة بفكرة ثقافة الاعتبار على المستوى المدني والكوسموبوليتي. لقد التقينا هذا المفهوم على صعيد الذنب الإجرامي. ولقد توسع إلى مستوى المسؤولية السياسية بصورة الاعتدال والسماحة والرحمة. ويمكنه أخيراً أن يكون كذلك على مستوى المسؤولية الأخلاقية في مواجهة «الأحقاد المتوارثة» تحت شكل إرادة مصمِّمة على فهم هؤلاء الآخرين الذين جعل التاريخ منهم أعداء. وهو يتضمن، حين نطبِّقه على ذاتنا عينها، رفض التبرئة الرخيصة الثمن نحو الأجنبي العدو أو العدو السابق. إن الحُسنى على هذا الصعيد تمرُّ بشكل خاص بالانتباه لأحداث مؤسسة ليست أحداثي ولقصص من الحياة هي قصص الطرف الآخر؛ وهذا هو الموقع الذي نردد فيه القول المأثور «التَعَلُّم كيف تروي بطريقة مختلفة». وفي إطار ثقافة الاعتبار هذه المطبقة على علاقات السياسة

الخارجية، تأخذ كل معناها مبادرات لا يمكن أن تتحول إلى مؤسسات، مثل ركوع المستشار الألماني براندت (Brandt) في فرصوفيا (وارسو). إن طابعها الاستثنائي هو الذي يهم. وبفضل خيمياء خفية يمكنها أن تؤثِّر على المؤسسات حين تثير «استعداداً للاعتبار» بحسب قول كودالي. والحال أن الواقع أن هذه المبادرات هي أيضاً طلبات للصفح. في هذه الصفة، فإنها تشهد لانتمائها إلى نظامين فكريين، نظام الإدانة، الذي هو كذلك نظام، لا يغفر، ونظام التبادل بين طلب وعرض، حيث يبدأ ما لا يُغفر بالتفتت. في اتجاه هذا النظام الجديد علينا الآن أن نتقدم.

III ـ رحلة روح الغفران: محطة التبادل

لنقم بخطوة خارج دائرة الاتهام والعقاب، دائرة ليس في داخلها سوى مكان هامشي للغفران، ويثير هذه الخطوة سؤال مثل السؤال الذي طرحه يانكلفتش: «هل طلب منا أَنْ نغفر؟» يفترض السؤال مسبقاً أنه لو كان المعتدي قد طلب الغفران لكان الصفح عنه مسألة مقبولة. والحال أن هذا الافتراض يتعارض مواجهة مع الصفة الأعظم للغفران وهي لا شرطيته. لقد قلنا مع درّيدا إِنْ كان هناك من غفران فيجب أن يُعطى من دون شرط طلبه. مع ذلك، فإننا نعتقد باعتقاد عملي، أن هناك شيئاً معيَّناً كنوع من الترابط بين الغفران المطلوب وبين الغفران الممنوح. وينقل هذا الاعتقاد الذنب من نظام الاتهام والعقاب الأُحادي الجانب إلى نظام التبادل. إن مبادرات رجال الدولة وهم يطلبون السماح من ضحاياهم تجذب الانتباه على قوة طلب المغفرة في بعض الظروف السياسية الاستثنائية.

إن أطروحتي هنا هي إنْ كان دخول الغفران إلى دائرة التبادل يشير إلى الأخذ بالحسبان للعلاقة الثنائية بين الطلب وبين العرض في الغفران، فإن الطابع العمودي للعلاقة بين العلو وبين العمق، بين اللاشرطية وبين الشرطية يبقى غير معترف به. وتشهد على ذلك الإحراجات dilemmes الخاصة بهذا الترابط رغم أنه لافت. ويلاحظ أوليفييه آبل (Olivier Abel) في الملحق الذي يعطيه لتحقيق حول الغفران، إننا لا نستطيع أن نقدم، على الأقل على هذا المستوى، سوى «جغرافيا من الإحراجات»[22]. تطعم هذه الاحراجات على وضع فعلي الخطاب وجهاً لوجه،

(22) أوليفييه آبل، بيانات الغفران. جغرافيا الإحراجات والمسار الببليوغرافي، في =

فعل خطاب المذنب الذي ينطق بالذنب المرتكب بعد عمل مضنٍ لصياغة الإساءة، ولحبكها بعد جهد شاق، ثم فعل خطاب الضحية الذي يفترض أنه قادر على النطق بكلمة الغفران المحررة. وهذه الكلمة تُظهر بامتياز قوة فعل خطاب يفعل ما يقول: «أنا أغفر لك». والإحراجات تتعلق بالضبط بشروط مثل هذا التبادل للكلمات وتتبدى كمسبحة من التساؤلات: «هل نستطيع أن نغفر لمن لا يعترف بذنبه؟» «هل يجب أن يكون من ينطق بالغفران قد أُسيء إليه؟» «هل يمكن للمرء أن يغفر لنفسه عينها[23]؟» حتى وإنْ حسم أحد المؤلفين الأمر لجهة أو لأخرى ـ وكيف لا يفعل الفيلسوف ذلك، إنْ كانت مهمته لا تنحصر في تسجيل الإحراجات ـ غير أنه يبقى هناك دوماً مجال للاعتراض.

في مواجهة الإحراج الأول، يبدو لي أنه من قبيل احترام كبرياء المذنب ـ من قبيل إبداء تجاهه هذا الاعتبار الذي تكلمنا عنه أعلاه ـ أن ننتظر منه الاعتراف. الإحراج الثاني يقلقنا أكثر: إن حلقة الضحايا لا تتوقف عن الاتساع حين نأخذ بعين الاعتبار روابط البنوَّة ووجود الوشائج الجماعوية والطائفية والقرب الثقافي، وهذا إلى حد يعود تحديده إلى الحكمة السياسية؛ على الأقل لتحمي نفسها من إفراط الميل المعاصر إلى إضفاء طابع الضحية victimisation سريعاً. إن ما يبقى مقلقاً بالأحرى هو المقابل للسؤال المطروح: هل المسيء الأول هو وحده المخول لطلب الغفران؟ إن المشاهد العامة للندامة والتوبة التي تحدثنا عنها أعلاه تثير من وراء شبهة التتفيه banalisation والمسرحة théâtralisation، سؤالاً يتعلق بالشرعية: أي صفة يستطيع أن يدعيها الرجل السياسي وهو بعدُ في الحكم يمارس وظيفته أو الرئيس الحالي لجماعة دينية كي يطلب الغفران من ضحايا، هو في الواقع ليس المعتدي الشخصي عليهم، وهم أنفسهم لم يقاسوا شخصياً الضرر المستهدف؟ هنا يطرح نفسه سؤال عمن يمثِّل من في الزمان والمكان على طول امتداد خط مستمر لتقليد لم ينقطع. المفارقة هنا هي أن المؤسسات لا تملك ضميراً أخلاقياً، وأن ممثليها، حين يتكلمون باسمها يمنحونها شيئاً قريباً من اسم العلم، ومع هذا الاسم

= **الغفران تحطيم الدَين والنسيان**، باريس، أوترمون، سلسلة «الأخلاقيات»، 1992، ص 208 ـ 236.

(23) المصدر نفسه، ص 211 ـ 216.

إثماً أو ذنباً تاريخياً. غير أن بعض أعضاء الجماعات التي يخصها هذا الأمر يستطيعون ألا يشعروا بأنهم ملزمون شخصياً بالتضامن الثقافي الذي يملك قوةً أخرى غير قوة التضامن السياسي التي تنبثق منها المسؤولية الجماعية التي تحدثنا عنها أعلاه[24].

أما بالنسبة إلى الإحراج الثالث فإنه لن يتلقى رداً كاملاً إلاً في المرحلة الأخيرة من رحلتنا. إن فرضية غفران يقوم بين الذات والذات عينها تطرح مشكلة مزدوجة؛ من جهة أولى، فإن ثنائية دورَي المعتدي والضحية تقاوم استبطاناً كاملاً: وحده إنسان آخر يستطيع أن يغفر، وهو الضحية؛ ومن جهة ثانية، وهذا التحفظ حاسم، إن اختلاف العلو بين الغفران وبين الاعتراف بالذنب لم يعد يُعترف به في علاقة بنيتها العمودية قد أُسقطت على ترابط أُفقي.

إن هذا التجاهل في نظري هو الذي يعجل إلى مماثلة متسرعة للغفران بتبادل يحدده التبادل وحده.

---

(24) انظر: فالتر شفايدلر، «الغفران والهوية التاريخية في ما وراء حدود التبرئة الجماعية»، **الكتاب السنوي السالسبورغي للفلسفة** XLV\XLIV، 1999/ 2000.

يثير المؤلف الاعتذارات العامة لرجال سياسة في أميركا وأستراليا واليابان وكذلك للجنة «الحقيقة والمصالحة» في جنوب إفريقيا، أو كذلك طلب المغفرة الذي صاغه أساقفة كاثوليك والبابا نفسه بخصوص الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، الأمر يتعلّق هنا بشكل من أشكال المسؤولية الأخلاقية الذي يفترض وجود «ذاكرة أخلاقية» ذات بُعد جماعي، أو بتعبيرٍ آخر الاعتراف بوجود بُعد أخلاقي للذاكرة الجماعية، وهذا البُعد الأخلاقي يكون منبع «هوية تاريخية» لمجموعة إنسانية معيَّنة. ويقول المؤلف إنَّ الذاكرة هي كذلك أمر عام يعود إلى الحكم الأخلاقي. وهو أيضاً يقول بوجود احراجات أخلاقية عائدة إلى إشكالية الإحراج perplexio: إنَّ تحويل الذنب إلى حلقة التضامن الإنساني، وهذا عمل سياسي جداً، يجب ألاً يغذي محاولات تبرئة الفرد على الصعيد الذي دعوناه أعلاه الذنب الأخلاقي. بالفعل، إنَّ التبرئة قد تكون أسوأ من الإدانة التي قد تكون من جهتها مفرطة جداً. إنَّ التضامن الذي وُضع هنا موضع الرهان يعود، بحسب شفايدلر إلى هذه الواجبات التي دعاها كانط «غير كاملة»، والتي من الأفضل إلحاقها بنظام الحب، بحسب القِدِّيس أغسطين.

1. اقتصاد العطاء

إني أقترح من أجل توضيح هذا الالتباس أن أصل البِنية الخاصة لإحراجات الغفران بالصعوبات التي يثيرها تمديد نموذج معيَّن للتبادل، مرتبط بمفهوم الهبة حتى حدود إشكالية الغفران. إن علم الاشتقاق وعلم الدلالة في العديد من اللغات يشجعان مثل هذا التقارب هبة ـ غفران سمح ـ سماح: don-pardon [بالفرنسية] gift-forgiving [بالإنكليزية]، dono-perdono [بالإيطالية] Geben-Vergeben [بالألمانية]. . . والحال أن فكرة الهبة أو العطاء لها مصاعبها التي يمكن أن نفككها إلى عمليتين. من المهم أولاً استعادة البُعد التبادلي للعطاء في مواجهة توصيف أولي على أنه من جانب واحد. يتعلَّق الأمر بعد ذلك بإعادة الاختلاف في العلو الذي يميِّز الغفران عن الهبة بحسب عبقرية التبادل، وذلك في قلب التبادل عينه.

علينا أن نعترف، في ما يختص بالمواجهة الأولى بأن أطروحة العطاء من دون مقابل تتمتع بقوة كبيرة وتستدعي المزيد من الانتباه: يقول **قاموس لو روبير** Le Robert أَنْ تُعطي هو «أن تتخلى لأحدهم، في قصد التكرم، أو من دون تلقي أي شيء في المقابل، شيئاً تمتلكه أو تنتفع به». التشديد هنا هو على غياب التبادل. إن عدم المساواة بين الذي يعطي وبين الذي يتلقى يبدو كاملاً. وفي مقاربة أولى، فإن ذلك ليس خطأً. إن إعطاء أكثر مما ندين به يشكِّل بالفعل صورة موازية للعطاء من دون تلقي أي شيء بالمقابل. لكن، من ناحية أخرى، هناك منطق آخر يدفع العطاء نحو إعادة التعادل إلى مستوى آخر غير المستوى الذي يقطع معه منطق الوفرة[25]. وفي هذا الصدد، فإن الكتاب الكلاسيكي لمارسيل موس (Marcel Mauss) حول العطاء، الشكل البدائي للتبادل، لا بد من أن ينبهنا[26]. لا يعارض موس العطاء بالتبادل ولكن بالشكل التجاري للتبادل، بالحساب، بالمصلحة: «إن هدية تُعطى تنتظر دوماً هدية بالمقابل»، هذا ما نقرأه في قصيدة اسكندنافية قديمة. إن

(25) لقد اقترحتُ في كتابي **الحب والعدالة** (طبعة بلغتين [فرنسية وألمانية]، توبنغن، موهر، 1990)، معارضة منطق الوفرة الخاص بما أسميته اقتصاد العطاء بمنطق المعادلة الخاص باقتصاد العدالة مع وزناتها وموازينها، حتى في تطبيق العقوبات. راجع كذلك لوك بولتانسكي، **الحب والعدل بوصفهما كفاءتين**، مصدر سابق.

(26) مارسيل موسّ، **مقالة حول العطاء. أشكال وسبب التبادل في المجتمعات البدائية**، =

المقابل للعطاء بالفعل ليس التلقي لكن العطاء بالمقابل، الإعادة. إن ما يستكشفه عالم الاجتماع هو سمة «عميقة لكنها ليست معزولة: الطابع الطوعي، كما يقال، الحر والمجاني على ما يبدو، لهذه العمليات، ومع ذلك فهو إلزامي ومغرض». (**مقالة حول العطاء**، ص 147). السؤال هو التالي: «أي قوة يملكها الشيء الذي نعطيه كي تجعل المتلقي يردَّه؟». (المصدر السابق، ص 148). يكمن اللغز في العلاقة بين ثلاثة موجبات: العطاء والتلقي والرد. إن طاقة هذه العلاقة، بحسب الناطقين باسم هذه الشعوب[27]، هي التي تضمن الالتزام بالعطاء بالمقابل، إن

= في مجلة «السنة السوسيولوجية»، 1923 ـ 1924، المجلد 1، مقالة أُعيد نشرها في كتاب مارسيل موسّ: **السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1950، الطبعة الثامنة، 1990. هذا الكتاب لموسّ معاصر لكتاب ج. مالينوفسكي في الحقل عينه وم. دافي حول الإيمان الراسخ (1922).

(27) هذه الكلمة هي التي يضعها كلود ليفي ـ ستروس موضع التساؤل في نصه الشهير «مدخل إلى مؤلفات مارسيل موسّ (في: **السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا** مصدر سابق): إنَّ المفاهيم التي نتلقاها من الشعوب التي ندرسها «ليست مفاهيم علمية. إنها لا تنير الظواهر التي اقترحنا على أنفسنا تفسيرها، إنها تساهم في ذلك». (المصدر السابق، صXLV). إنَّ المفاهيم من مثل «Mana» تمثِّل فائض الدلالة، الدال العائم الذي يملكه الإنسان في جهده كي يفهم العالم. وللخروج من التكرار المحض من تحصيل الحاصل، لا يستطيع العلم أن يرى فيها سوى الشكل عينه لعلاقة التبادل في أحد تأويلاتها القبل ـ علمية préscientifiques. أما قضيتنا هنا فهي مختلفة: إنها قضية استمرارية هذه البدائية archaïsme على الصعيد الفينومينولوجي للممارسة وللفهم وهي ان عندنا أشكالاً متبقية للتبادل غير التجاري في عصر العلم.

إننا نجد عند فنسان ديكومب، «المقالات حول العطاء»، في كتاب «**مؤسسات المعنى**» باريس، منشورات مينوي، 1996، ص 237 ـ 266، مناقشة لاعتراضات ليفي ـ ستروس. تنحصر هذه المناقشة ضمن إطار تحليل منطقي للعلاقات الثلاثية، ويشكل تبادل الهدايا حالة خاصة (المعطي، العطاء، المعطى [المتلقي]). أما بالنسبة إلى النقد الذي وجَّهه ليفي ـ ستروس إلى موسّ وهو قبوله الوصف الذي قاله منفذو العطاء لعملياتهم فإنه لا يتناول بالهجوم الطابع القضائي للإلزام المتحكم التبادل. إنَّ البحث في بِنية لا واعية للنفس عن العلة الفعالة للإلزام يعني معاملة هذا الالتزام كتفسير أعطيت منه فقط صيغة وهمية بتعابير «الوثاق الصوفي». (ديكومب، المصدر السابق). وفي مقابل التفسير عن طريق البِنى التحتية اللاواعية للنفس، «فإنَّ **المقالة حول العطاء** لموسّ قد كُتبت بأسلوب وصفي لا يمكنه إلا أن يرضي الفلاسفة الذين يطرحون مع بيرس Peirce أنَّ الصلة بالعطاء تحوي اللامتناهي وتتخطى كل اختزال إلى وقائع فجة، أو مع فتغنشتاين =

واجب الرد ينبثق من الشيء المُتلقى، وهو ليس شيئاً جامداً: «في الأشياء المتبادلة في الـ Potlatch [مهرجان عند الهنود الحمر لتبادل الهدايا] هناك قوة تدفع الهدايا إلى أن تسير، إلى أَنْ تُعطى وإلى أَنْ تُرد». (المصدر السابق، ص 214)[28]. إن الخلفية التي انفصلت على أساسها المدرسة التجارية ومفهومها للمصلحة الفردية، والتي تحتفل بانتصارها **حكاية النحل** لماندوفيل (Mandeville) (المصدر السابق، ص 271)، يجب أن تبقى أساساً نعود إليه: هنا، «أننا نلمس الصخر». (المصدر

= أنَّ القاعدة المتبعة ليست العلة الفعالة للتصرف («ميكانزم» نفسي أو غيره)، بل هي معيار يتبعه الناس لأنهم يريدون استخدامه لكي يعرفوا كيف يتوجهون في الحياة». (ديكومب، المصدر السابق، ص 257). يبدو لي أنَّ المسألة المطروحة هي مسألة العلاقة بين منطق الصلات الثلاثية (إعطاء شيء معين إلى أحدهم) وواجب تحقيقه في ظروف حية ذات طبيعة تاريخية. هنا تطرح شرعاً القضية التي هي قضيتنا وهي استمرارية البدائية المفترضة للـ potlatch [مهرجان التبادل] على صعيد ممارسة التبادل غير التجاري في عصر العلم والتقنية.

(28) منذ بدء التحقيق المنجز لدى شعوب معاصرة مختلفة منها بعض قبائل الشمال ـ الغربي الأميركي (التي ندين لها بكلمة potlatch)، ومالانيزيا وبولينيزيا وأستراليا، فإنَّ السؤال يطرح علينا نحن القراء حول استمرارية أثار بقيت في علاقاتنا التعاقدية بسبب هذه البدائية القائمة في نظام تبادل سابق لمؤسسة التجار ولاختراعهم الأساسي، وهو العملة بالمعنى الصحيح للكلمة. ويلاحظ موسّ أنَّ هناك عملية ضمنية لأخلاقنا واقتصادنا «إحدى الصخور الإنسانية التي تُبنى عليها مجتمعاتنا». (المصدر نفسه). إن ما تبرزه هذه الصورة من التبادل بين الإعطاء والإعطاء المضاد، هو التنافس في السخاء، الغلو في العطاء الذي يستدعي العطاء المضاد. هكذا هي الصورة البدئية للتبادل وهذا هو سببها. والحال أنَّ موسّ يبيِّن بقايا هذه الصورة في القوانين القديمة (القانون الروماني القديم جداً) وفي الاقتصاديات القديمة (العربون في القانون الجرماني). من هنا فإنَّ ما يهمنا هو «النتائج الأخلاقية» التي توصل إليها موسّ: «إننا لا نملك فقط مجرد أخلاق تجارية». هذه هي صرخة فيلسوف الأخلاق يشجعه في ذلك عالم الاجتماع (المصدر نفسه، ص 259). وهو يضيف: «في أيامنا تقوم المبادئ القديمة بالتحرك ضد صرامة قوانيننا ومدوَّناتنا وتجريداتها وسماتها اللاإنسانية [. . .] وردة الفعل هذه ضد اللامبالاة الرومانية والساكسونية في نظامنا صحية تماماً وقوية». (المصدر نفسه، ص 260). التهذيب يلحق هنا بالضيافة تحت عنوان الكرم. نلاحظ وجود اشتقاق مقلق آتٍ من العطاء المشؤوم، كما يشهد على ذلك المعنى المزدوج لكلمة gift في اللغات الجرمانية: عطاء من جهة وَسْم من جهة أخرى. كيف يمكننا ألاَّ نذكر بهذا الخصوص الـ pharmakon (الدواء): بحسب **فيدروس** أفلاطون الذي شغلنا كثيراً؟

السابق، ص 264). يقول مَثَل جميل ماوري (Maori): «أَعطِ بقدر ما تأخذ، وكل شيءٍ سيكون على ما يرام». (المصدر السابق، ص 265).

2. العطاء والغفران

إن النموذج البدائي كما قمنا بزيارته هل يقدم سنداً كافياً كي يحل إحراجات الغفران؟ يمكن للرد أن يكون إيجابياً على الأقل في ما يخص الجزء الأول من الحجة المتعلق بالبُعد الثنائي والتبادلي للغفران. والحال أن الاعتراض يعود من جديد على الطريقة التالية: حين يضع الغفران بكل بساطة على خط دائرية العطاء فإن النموذج لا يعود يسمح بالتمييز بين الغفران وبين التعويض اللذين يساويان تماماً بين المشاركين، عندها نحن أمام إغراء لقلب المعادلة وللذهاب بقفزة واحدة إلى القطب الآخر للإحراج. ما الذي يواجهنا عندها؟ مع الوصية الجذرية بمحبة الأعداء من دون مقابل. هذه الوصية المستحيلة تبدو أنها وحدها على مستوى علو روح الغفران. العدو لم يطلب الغفران: علينا محبته كما هو. والحال أن هذه الوصية لا تنقلب فقط ضد مبدأ التعويض، وليس فقط ضد شريعة العين بالعين والسن بالسن التي يدعي هذا المبدأ تصحيحها، بل هي في الحالة القصوى ضد القاعدة الذهبية [للإنجيل] التي يُفترض أنها تقطع مع الثأر: «لا تفعلوا مع الغير ما لا تريدون أن يفعله معكم»، تقول القاعدة الذهبية. لا ينفع بشيء أن نعيد كتابتها: «لا تفعلوا مع الغير ما لا يريد أن تفعلوه معه». إن المعاملة بالمثل هي موضع التساؤل رويداً رويداً فإن الشبهة تطال التصرفات الخاصة أو العامة التي تقول إنها تعمل بروح الكرم والسخاء (التطوع، جمع التبرعات، ردود على التسول)، هذا إذا لم نقل شيئاً عن التهجمات التي ضحيتها التنظيمات غير الحكومية التي تعتني بالمهمات الإنسانية. الخصوم حجتهم هي التالية: إن العطاء يجبرنا على العطاء بالمقابل؛ إن العطاء يخلق في الأعماق اللامساواة حين يضع المعطي في موقع التفوق الفوقي المتعجرف؛ إن العطاء يربط المستفيد ويحوِّله إلى مدين، مدين بالاعتراف بالجميل؛ إن العطاء يحطم المستفيد تحت دَين لا يُسد.

إن النقد هنا ليس صادراً بالضرورة عن نيَّة سيئة؛ **الأناجيل** تضع ذلك على فم يسوع بالضبط بعد أن يُذكِّر بالقاعدة الذهبية. إننا نقرأ ما يلي: «إنْ أحببتم من كان يحبكم فأي فضل لكم؟ لأن الخطاة أيضاً يحبون من يحبهم؛ [...] أحبوا

أعداءكم، افعلوا الخير واعطوا من دون أي مقابل» (لوقا 6، 32 ـ 35). إن النقد السابق قد أصبح هنا أكثر جذريةً: إن القياس المطلق للعطاء هو محبة الأعداء. وبه ترتبط فكرة المنح من دون أمل في المقابل. بدل أن يضعف النقد، هنا، فإنه يصبح جذرياً تحت ضغط وصية (تكاد تكون) مستحيلة.

أودُّ أن أقترح، ليس فقط أن التبادل التجاري وحده يقع تحت النقد، بل إن صورة عليا للتبادل تستهدف حتى في محبة الأعداء. بالفعل، إن جميع الاحتجاجات تفترض مسبقاً وجود مصلحة مخبَّأة وراء السخاء. بهذا فإنها تقيم هي نفسها داخل فضاء الممتلكات التجارية الذي يحوز على شرعيته، لكن بالضبط ضمن نظام حيث يأخذ توقع المعاملة بالمثل شكل المعادلة النقدية. تبدأ وصية محبة الأعداء بتحطيم قاعدة المعاملة بالمثل، حين تطالب بالحد الأقصى. هذه الوصية الأمينة لمنطق المغالاة في **الإنجيل** تتطلب تبرير العطاء الممنوح للعدو وحده الذي لا ننتظر منه بحسب فرضيتنا أي مقابل. لكن بالضبط الفرضية خاطئة: ما تنتظره من المحبة هي أن تحوِّل العدو إلى صديق. إن الـ Potlatch التي تَغَنّى بها مارسيل موس كانت تحطم النظام التجاري من الداخل عن طريق السخاء ـ كما يفعل ذلك على طريقته «الإنفاق» بحسب جورج باتاي (Georges Bataille). **الإنجيل** يفعل ذلك بأن يعطي إلى الإعطاء مقياساً «مجنوناً»، أَنَّ الأفعال العادية للكرم لا تعمل سوى الاقتراب منه من بعيد[29].

أي اسم نعطي إلى هذا الشكل غير التجاري للعطاء؟ ليس اسم التبادل بين العطاء وبين الرد، لكن فقط العطاء والتلقي[30]. ما قد أُسيء إليه بالقوة في الكرم الذي كان ما زال خاضعاً للنظام التجاري كان كرامة المعطى (المتلقي). إن الإعطاء مع تكريم المستفيد هو الشكل الذي يأخذه الاعتبار الذي تحدثنا عنه أعلاه على صعيد التبادل. إن المعاملة بالمثل للعطاء والتلقي تضع حداً للامساواة الأُفقية

---

(29) إني أجازف فأقول إني أجد بعضاً من غلو «الإنجيل» حتى في اليوتوبيا السياسية «للسلم الدائم» بحسب كانط: يوتوبيا تمنح كل إنسان الحق في أن يُستقبل في البلد الغريب «كضيف لا كعدو»؛ إنَّ الضيافة الكونية تشكل في الحقيقة المقاربة السياسية لمحبة الأعداء الموجودة في «الإنجيل».

(30) بيتر كمب، **ما لا يُستبدل** باريس، كورتي، 1997.

للعطاء من دون روح المقابل، تحت رعاية الصورة الفريدة التي يلبسها عندها الاعتبار. إن الاعتراف بالبُعد التبادلي للعلاقة بين الطلب وبين العرض للعطاء لا يشكِّل سوى مرحلة أولى في إعادة البناء الكاملة لهذه العلاقة. يبقى علينا أن نقيم حساب المسافة العمودية لقطبَي الغفران: بالفعل، إن الأمر يتعلق بهذه المسافة حين الحديث عن المواجهة بين لا شرطية الغفران وبين شرطية طلب الغفران. هذه الصعوبة التي تعود دوماً نراها تأتي في قلب نموذج التبادل المطبَّق على الغفران، تحت شكل سؤال: ما الذي يجعل الشركاء قادرين على الدخول في التبادل بين الاعتراف وبين الغفران؟ السؤال ليس عبثياً إنْ نحن تكلمنا مرَّةً أخرى عن العقبات التي تعترض طريق الوصول إلى الاعتراف، وكذلك العقبات التي ليست أقل منها والتي تنتصب على عتبة كلمة الغفران. بالفعل، إن طلب المغفرة هو كذلك البقاء على استعداد لتلقي الرد السلبي: كلا، لا أستطيع، لا أستطيع أن أغفر. والحالة هذه، فإن نموذج التبادل يعتبر واجب العطاء والتلقي والرد أمراً مكتسباً. لقد رأينا موس ينسب أصل هذا الأمر إلى قوة شبه سحرية يتمتع بها الشيء المتبادَل. ما هو أمر القوة غير المرئية التي تجمع فعلَي خطاب الاعتراف والغفران؟ هذا الطابع الصدفوي للعملية التبادلية المفترضة ينتج من اللامساواة التي نسميها العمودية التي تخفيها المعاملة بالمثل الخاصة بالتبادل: في واقع الأمر يجتاز الغفران مسافة بين العالي وبين المنخفض، بين العالي جداً لروح الغفران وبين هوة الذنب. هذه اللامساواة مكوِّنة لمعادلة الغفران. وهي تصاحبنا كلغز لم ننتهِ يوماً من سبر أغواره.

أودُّ أمام هذه الإرباكات أن أتحدث عن المصاعب الخاصة التي تحملها بشجاعة فائقة أصحاب اللجنة الشهيرة «الحقيقة والمصالحة» (Truth and Reconciliation Commission)، التي أرادها رئيس جنوب إفريقيا الجديدة، نلسون مانديلا (Nelson Mendela) والتي رأَسَهَا بحماسة سيدنا ديسموند توتو (Desmond Tutu). مهمة هذه اللجنة التي عقدت اجتماعاتها من كانون الثاني/ يناير 1996 حتى تموز/ يوليو 1998، وسلمت تقريرها الحاوي خمسة مجلدات ضخمة في تشرين الأول/ اكتوبر 1998، كانت «أنْ تجمع الشهادات، وأن تعزي المظلومين، وأن تعوض على الضحايا، وأن تعفو عمن اعترفوا بأنهم ارتكبوا جرائم سياسية»[31].

---

(31) صوفي بونز، **التمييز العنصري. الاعتراف والغفران**، باريس، بايار، 2000، ص13. =

«الفهمُ لا الانتقام»، هذا كان القول السائد المباين لمنطق العقاب للمحاكمات الجزائية الكبرى في نورمبرغ وطوكيو(32). لا العفو لا الحصانة الجماعية. بهذا المعنى، فإن هذه التجربة البديلة لتطهير ماضٍ عنيف تستحق أن تُذكر تحت مظلة نموذج التبادل.

من المؤكد أنه من المبكر تقييم كل تداعيات هذه المبادرة للعدالة المسمّاة التعويضية على الناس. غير أن التفكير قد ذهب بعيداً عند كل الأشخاص المشاركين والعديد من الشهود المباشرين مما يتيح إقامة جردة مؤقتة تتعلق بالعقوبات التي صودفت والحدود الملازمة لعملية لم تكن تستهدف العفو، بل المصالحة في بُعدها السياسي البيِّن، كما كان كارل ياسبرس قد حدده تحت عنوان «الذنب السياسي».

لا يمكن إنكار الفائدة لصالح الضحايا من النواحي العلاجية والأخلاقية والسياسية. عائلات بأسرها ناضلت لسنوات عديدة من أجل أن تَعرِف استطاعت أن تقول وجعها، وأن تبينَ عن حقدها في مواجهة المسيئين إليها وأمام شهود.

= المفوضية المؤلفة من 29 شخصاً جاؤوا من المجموعات الدينية والسياسية والمدنية ضمت 3 لجان: لجنة اغتصاب حقوق الإنسان ومهمتها تحديد طبيعة وسبب ومدى اتساع إساءات الاستعمال التي ارتُكبت بين 1960 و 1994، وقد خوِّلت صلاحيات واسعة للتحقيق والاحالة إلى المحاكم؛ لجنة الإصلاح والتعويض ومهمتها تحديد الضحايا ودراسة شكاواهم من أجل التعويض والمساعدة المادية والعون النفسي، لجنة العفو المكلَّفة بدرس طلبات السماح المشروط بالاعترافات الكاملة التي تبرهن على الدافع السياسي وراء الأفعال المدانة.

(32) «إنَّ التجديد الأكبر لجنوب إفريقيا قد قام على مبدأ واحد هو مبدأ العفو الفردي المشروط على عكس قرارات العفو العامة في أميركا اللاتينية تحت ضغط العسكريين. لم يكن الأمر يتعلق بالمحو بل بالإظهار، ولم يتعلق بتغطية الجرائم بل على عكس ذلك بكشفها. المجرمون القدامى اضطروا إلى المساهمة في إعادة كتابة التاريخ الوطني كي يصفح عنهم: الحصانة يجب أن يستحقها طالبها، وهي تتضمن اعتراف الفرد العلني بجرائمه وبقبوله للقواعد الديمقراطية الجديدة [. . .] منذ أبعد الأزمنة قد قيل إنَّ كل جريمة تستحق العقاب. وفي طرف نهاية القارَّة الإفريقية، وبمبادرة من سجين سياسي سابق، وبإشراف رجل دين من الكنيسة استكشف بلد درباً جديدة هي درب الغفران لمن يعترفون بإساءاتهم». (صوفي بونز، مصدر سابق، ص 17 ـ 18).

وبعد جلسات طويلة استطاعت أن تسرد ما تعرضت له من تعذيب وأن تسمي المجرمين: بهذا المعنى، فإن الجلسات قد سمحت بممارسة عامة لعمل الذاكرة ومعالجة الحزن، وكانت تقودها عملية إجرائية متناقضة مناسبة. لقد سمحت اللجنة بالتأكيد بقيام تطهير مشترك حين قدمت فضاءً عاماً للشكوى ولرواية الآلام. أضف إلى ذلك، أن الأمر الهام هو أنه إلى جانب الأشخاص الذين مثلوا أمام المحاكم فلقد دعي محترفون قادمون من أوساط رجال الأعمال ومن الصحافة ومن المجتمع المدني ومن الكنائس Églises، كي يسبروا أغوار ذاكراتهم.

بعد هذا القول فربما كنا نطلب الكثير من هذه التجربة التي لا سابق لها إنْ نحن تساءلنا إلى أي حد ذهب المشاركون في درب الغفران الحقيقي. من الصعب القول إن الاتهام المشروع بمنح التعويضات يمكن أن يُلبى من دون أن يتوصل تطهير الذاكرة إلى حد إطفاء الغضب المرتبط بالمنح الصادق للغفران، كما حصل هذا، من قِبل أشخاص يتمتعون بضمير ديني أو تأملي أو معتادين التعويذات العائدة إلى حكمة الأجداد. في المقابل، فإن العديدين قد عبَّروا علناً عن فرحهم حين رفض العفو لأولئك الذين تسببوا بحزنهم، أو أنهم رفضوا اعتذارات الذين أساؤوا إلى أقربائهم. كذلك فإن العفو الذي منحته اللجنة المختصة لم يكن يعني منح الغفران من قِبل الضحايا الذين حُرموا من الإشباع الذي يحصل عادةً عند الإدانة الآتية من المحاكمة.

من ناحية المتهمين، فإن الجردة أكثر تفاوتاً وإبهاماً: ألم يكن الاعتراف العلني، في أحيان كثيرة استراتيجية من أجل طلب العفو والحصول عليه، هذا العفو المحرر من كل ملاحقة قضائية وكل إدانة جزائية؟ الاعتراف كي لا ينتهي المرء أمام المحاكم... عدم الرد على أسئلة الضحية لكن الاستجابة للمعايير الشرعية التي يتوقف عليها منح العفو... إن مشهد الندم العلني أمام الناس يتركنا في حيرة من أمرنا. في الواقع إن الاستعمال العام أمام الملأ كعُرف محض للغة لم يكن ممكناً أن يمرَّ من دون أن يكون مناسبة لمسيرات تستهدف العفو السياسي. إن الاعتراف بتجاوز الحدود من دون تنازل المرء عن أنه كان على صواب، كان يعني اللجوء إلى الاستعمال الأكثر اقتصاداً لقواعد لعبة الاعتراف. ماذا يمكننا أن نقول عندها عن المتهمين الذين استغلوا لصالحهم إجراءات الاعتراف حين تحولوا إلى

الواشين الفعَّالين لرؤسائهم أو لشركائهم؟ بالطبع لقد ساهموا في تثبيت الوقائع وحقيقتها ولكن على حساب الحقيقة التي تحرر. إن العفو واقعاً عن الجرائم القديمة تحول بالنسبة لهم إلى عفو قانوني مكافأة لاعترافات من دون ندم. على نقيض ذلك، فإن الرفض المتعجرف لبعض المتحكمين السابقين الذين رفضوا طلب الغفران يستحق احتراماً أكبر، وإنْ كان مثل هذا الرفض مضراً سياسياً، إذ إنه يغذي ثقافة الاحتقار.

إن هذه الارتباكات التي حصلت على وجهَي التبادل بين الاعتراف وبين الصفح تدعونا كي نتأمل في الحدود الملازمة لمثل هذا المشروع للمصالحة. إن إنشاء اللجنة نفسها قد كان نتيجة تجاذبات حادة بين السلطة القديمة وبين السلطة الجديدة، هذا إذا لم نأخذ بالحسبان المواجهات بين الفئات المتناحرة المحكوم عليها أن تتشارك في النصر. وبشكل أعمق وأبقى، فإن أعمال عنف التمييز العنصري قد تركت جراحاً لا تكفي عدة سنوات من الشهادات العلنية العامة كي تشفيها[33]. من هنا فإننا نصل مع الأسف بالقرب من الإثبات المقلق لكودالي القائل إن الشعوب لا تغفر. إن المؤيدين والمدافعين من لجنة «الحقيقة والمصالحة» قد تجاسروا وراهنوا على تكذيب هذا الاعتراف اليائس وقد أعطوا فرصة تاريخية لشكل عام لعمل الذاكرة وعلاج الحزن من أجل خدمة السلم العام الأهلي. في العديد من الحالات عرضت اللجنة حقائق وحشية لم تكن تستطيع تحملها الهيئات المكلفة بالمصالحة السياسية بين الأعداء السابقين، كما يبرهن على ذلك رفض الكثيرين لتقرير اللجنة. ليس من قبيل اليأس أن نعترف بالحدود البنيوية لا الظرفية لمشروع مصالحة يتطلب ليس فقط الكثير من الوقت بل كذلك عملاً على الذات حيث ليس من العسير علينا أن نميِّز شيئاً وكأنه الشخص الخفي للعفو المُتَّخِذ شكل ممارسة عامة لمصالحة سياسية.

إن التجربة المؤلمة للجنة «الحقيقة والمصالحة» تقودنا من جديد بسبب

---

(33) علينا أن نضيف إلى الوزن السياسي لِما لم يقل، الدروس المتلقاة من الاحتقار ووسواس المخاوف القديمة والتبريرات الإيديولوجية، بل وحتى اللاهوتية للظلم والحجج الجغرافية السياسية العائدة إلى الحرب الباردة وكل جهاز الحوافز المتعلقة بالهوية الشخصية والجماعية. كل هذا يشكِّل كتلةً ضخمةً يجب رفعها.

الإرباكات التي أثارتها للمشاركين وللشهود، إلى النقطة التي أوقفنا عندها مناقشة الصلات بين الغفران وبين التبادل وبين العطاء. هذا النقاش لم يكن بالتأكيد، كما يوحي إلى ذلك عنوان هذا القسم من الخاتمة، سوى محطة في المسار القائم بين صياغة معادلة الغفران وبين حلها على صعيد الهوية الذاتية الأكثر سريةً. غير أن هذه المحطة كانت ضرورية من أجل إظهار بُعد الغيرية لفعلٍ هو في جوهره صلة. لقد ربطنا هذا الطابع للصلة إلى الشخص الذي في مقابلنا والذي يواجه فعلين للخطاب، خطاب الاعتراف وخطاب المغفرة. «أطلب منك الغفران ـ أغفر لك». فعلا الخطاب هذان يعملان ما يقولانه: إن الضرر قد أُعترف به فعلاً وهو فعلاً قد غُفر. المسألة عندها هي فهم كيف حصل هذا نظراً إلى حدود معادلة المغفرة أي البون الشاسع الهائل الظاهر بين لا شرطية الغفران وبين شرطية طلب الغفران. ألا يجتاز المرء هذه الهوة بطريقةٍ ما لصالح نوع من التبادل يحافظ على قطبية الحدين الأقصيين؟ هنا يطرح نفسه نموذج العطاء وديالكتيكه للعطاء المضاد. إن عدم التناسب بين كلمة الغفران وبين كلمة الاعتراف يعود تحت صورة سؤال وحيد: أي قوة هي التي تجعل الإنسان قادراً على أن يطلب وأن يعطي وعلى أن يتلقى كلمة الغفران؟

IV ـ العودة إلى الذات

علينا الآن أن ننقل الفحص إلى قلب الهوية الذاتية. لكن إلى أي سلطة، إلى أي شجاعة يمكن للإنسان أن يتوجه ليطلب الغفران؟

1. الغفران والوعد

قبل أن ندخل في مفارقة الندامة، علينا أن نتفحص محاولة توضيح ستكون بالنسبة لنا الأخيرة بعد توضيح التبادل والعطاء، في داخل مقدرتنا على السيطرة على مجرى الزمان يمكننا أن نستمد الشجاعة لطلب المغفرة. المحاولة هي محاولة حنّه آرندت في كتابها **وضع الإنسان الحديث**[34]. إن شهرته لم تُغتصب: إنها تستند إلى إبراز رمزية قديمة، هي رمزية الحل ـ الربط والربط الثنائي تحت هذا

(34) حنّه آرندت، **الوضع الإنساني**، مصدر سابق.

الموضوع الديالكتيكي بين الغفران وبين الوعد، أحدهما يحلُّنا والآخر يربطنا. وفضيلة هاتين المقدرتين هي في الرد بطريقة مسؤولة على القيود الزمنية التي تخضع لها «استمرارية العمل» على صعيد الشؤون الإنسانية[35].

نحن نذكر أن العمل هو المقولة الثالثة في ثلاثية: الكد، الصنع، العمل. إنها ثلاثية أساس الحياة النشطة حين تؤخذ في بناها الأنثربولوجية، القائمة في نقطة لقاء الجوهري والتاريخي. والحال أن العمل يتميَّز عن الحدين الآخرين بزمانيته. الكد يستهلك في استهلاكه، الصنع يود البقاء أكثر من صانعيه الفانين، العمل يودُّ ببساطة أن يستمر. في حين أنه عند هيدغر ليس هناك بالمعنى الصحيح مقولة خاصة بالعمل قادرة بارتباطها بالانهمام على أن تشكِّل قاعدة لفلسفة أخلاقية أو سياسية، وليس على حنّه آرندت كذلك أن تمرَّ بمسيرة الوجود ـ مع Mitsein كي تعمم الانهمام الذي يظل في كتاب **الوجود والزمان** لهيدغر موسوماً بخاتم الموت العصي على كل

(35) لقد قام يانكلفتش بخطوة في هذا الاتجاه في كتابه **ما بلا رجعة والحنين**، باريس، فلاماريون، 1974. يعارض المؤلف بشدة بين ما يلغى وبين ما لا رجعة فيه. (الفصل 4). ما لا رجعة فيه يعبِّر عن أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعود إلى ماضيه، ولا الماضي يعود بما هو ماض، أما ما لا يُلغى l'irrévocable فيعني أنَّ ما كان ـ وبشكل أساسي ـ ما عُمل ـ لا يمكن أن يُمسح كما لو لم يكن: ما كان قد فعل لا يمكن أن يهدم. استحالتان متعارضتان. إنَّ الحنين وهو الشعور الأول الذي يعالجه المؤلف يقع من جهة ما هو بلا رجعة. إن التأسف على عدم العودة، هو الذي يريد أن يحتفظ وأن يعاود عيش أمر ثانيةً. أما الندم أو تأنيب الضمير remords فهو أمر آخر: إنه يريد أن يمحي، «يلغي من حياته». (المصدر السابق، ص 219). إنَّ الندم هنا يعارض طابعه الخاص الأخلاقي بالنغمة الجمالية والمؤثرة بعمق للتأسف. إلاَّ أنه يظل موجعاً مثله. إنْ كان «النسيان لا يعدم ما لا يلغي» (المصدر السابق، ص 233). إن كان هذا هو ما لا يمحى، فعلينا ألاَّ نعتمد على التآكل الزمني من أجل إبطال الماضي لكن على الفعل الذي يحلل. بالتالي علينا أن نبقي في الاحتياط فكرة «أنَّ الإبطال يترك خلفه بقية لا تختزل» (المصدر السابق، ص 237). وهذه هي الحصة الحتمية للحزن. ما لا يغفر يقف هنا إلى جانب ما لا يعوض وهي الآثار الأخيرة الباقية «لما كان» و «لما ارتكب». استحالة إلغاء ما عمل undone كما يقول شكسبير في مسرحية ماكبِث «Macbeth» استحالة «لا عمل». (المصدر السابق، ص 241). في نهاية هذا الفصل يلفظ يانكلفتش الجملة التي وضعها على باب منزله والتي وضعناها كاستهلال في هذا الكتاب: «ما كان لا يمكن بعد اليوم ألاَّ يكون قد كان: بعد اليوم هذا الواقع السري والغامض بعمق بأنه كان هو زاده إلى الأبد». (المصدر السابق، ص 275).

تواصل incommunicable. رأساً وبقفزة واحدة مباشرة، ينتشر العمل في فضاء رؤية عامة حيث يعرض شبكته، لوحة علاقاته وتفاعلاتها. ويحصل الكلام والعمل في الفضاء العام لمعرض ما هو إنساني، ومباشرةً من دون نقل الحميمية إلى المشاعية، من الداخلانية إلى الاجتماعانية. إن التعددية البشرية هي تعددية بدائية. لماذا كان علينا بالتالي أن نمرَّ عبر القدرة على الغفران والقدرة على الوعد؟ بسبب ما تسميه حنّه آرندت نقاط الضعف الملازمة للتعددية. وبالفعل، إن هشاشة الشؤون البشرية لا تختزل بالطابع المتلاشي والفاني للشركات الخاضعة للنظام القاسي للأشياء وللمحو المادي للآثار، هذا الممون للنسيان النهائي. إن الخطر يأتي من الطابع غير المستقر المرتبط بالعمل في ظروف التعددية. عدم الاستقرار هذا يجب أن ينسب من جهة، إلى طابع اللارجعة الذي يهدم أمنية السيطرة السيدة المطبقة على تداعيات العمل، التي يرد عليها الغفران؛ من جهة ثانية، إلى عدم إمكانية التوقع التي تهدم الثقة في مسار منتظر للعمل، الوثوق في الممارسة البشرية، التي يرد عليها الوعد[36].

بالنسبة إلى الإشكالية التي أثرناها منذ المرحلة الأولى للمقالة الحالية حيث يُرى الغفران كما لو كان آتياً من العُلا، فإن موقف حنّه آرندت يمثِّل مسافة ذات دلالة: «ضد لا رجعية السيرورة التي يثيرها العمل ولا توقعيتها فإن العلاج لا يأتي من قوة قد تكون أعلى، بل هو أحد إمكانيات العمل الإنساني...». (**وضع الإنسان الحديث**، ص 266). وفي الحديث عن لغة القوى، هناك حديث عن «القوة على الغفران، والقيام بوعود وتنفيذها». (المصدر نفسه). هل نقول إن لا أحد يستطيع أن يغفر لنفسه، وإننا حين نُترك إلى أنفسنا فإننا نتيه من دون قوة ولا هدف؟ هذا صحيح: القوتان مرتبطتان بالتعددية، والتعددية البشرية تكفي للشخص المقابل لنا الذي يطلب من الجهتين. إن القوة على الغفران والقوة على الوعد تستندان إلى تجارب لا يستطيع أحد أن يقوم بها في عزلته، وتتأسسان بالكامل

(36) إنَّ القطبية الدقيقة بين ترسيمة الربط وبين الحل قد أثارت استكشافاً مميَّزاً لموارد تمفصلها في حقول جديدة: فرنسوا أوست في كتاب **زمن القانون**، باريس، أوديل جاكوب، 1999، يستعمل لزمانية القانون «مقياساً ذا أربعة أزمنة»: ربط الماضي (الذاكرة) حلُّ الماضي (الغفران)، ربط المستقبل (الوعد)، حلُّ المستقبل (الوضع موضع التساؤل). الزمان الذي يتكلم عنه القانون (الحق) «هو الحاضر، لأنه في الحاضر يلعب مقياس القانون (الحق) ذو الأزمنة الأربعة». (المصدر السابق، ص 333).

على حضور الغير. إنْ كان أصل هاتين القوتين ملازماً للتعددية فإن مجال ممارستهما سياسي بامتياز. وتشد آرندت إلى جهتها، في هذه النقطة، تفسير نصوص **الأناجيل** الأقرب إلى تأويلها. وتقول هذه النصوص إنه فقط إذا تبادل البشر الغفران في ما بينهم يستطيعون أن يرجوا أن يغفر الله لهم كذلك: المقدرة على الغفران هي مقدرة إنسانية[37]. تلاحظ آرندت «فقط حين يحلون بالتبادل ما فعلوه ببعضهم يستطيع البشر أن يظلوا فاعلين أحراراً». (المصدر السابق، ص 270). يأتي التأكيد على هذا، أولاً عن طريق التعارض بين الغفران وبين الانتقام، هاتين الطريقتين للرد على الاساءة، ثم عن طريق الموازاة بين الغفران وبين العقاب، فكل منهما يقطع سلسلة بلا نهاية من الإساءات[38].

هذه المساواة الدقيقة بتعابير السلطة بين الغفران وبين الوعد هي التي أودُّ وضعها موضع التساؤل. لم يغب عن حنّه آرندت أن للغفران هالة دينية ليست للوعد. هذا الأخير يردُّ على طابع عدم المقدرة على التوقع الناتج عن تقلبات القلب وتعقيدات سلاسل تداعيات أعمالنا؛ يعارض الوعد هذا التقلب المزدوج للشؤون البشرية بالمقدرة على التحكم في المستقبل كما لو كان الأمر يختص

---

(37) إننا نقرأ ما يلي في إنجيل متّى 18، 35: «هكذا يعاملكم أيضاً أبي السماوي، إنْ لم يغفر كل واحد منكم لأخيه من أعماق قلبه». أو نقرأ كذلك: «إنْ غفرتم للناس إساءاتهم فإنَّ أباكم السماوي يغفر لكم أيضاً، لكن إنْ لم تغفروا للناس فإنَّ أباكم أيضاً لن يغفر لكم إساءاتكم» («متى»، 6، 14 ـ 15). وفي إنجيل لوقا 17، 4: «إن أخطأ أخوك فأنّبه، وإنْ تاب فأغفر له. وأن أخطأ نحوك سبع مرات في اليوم وعاد إليك سبع مرات قائلاً: إني أتوب، إغفر له».

(38) تتردد حنّه آرندت في هذه النقطة بالذات: «مما له دلالته الهامة، وهو عنصر بنيوي في ميدان الشؤون الإنسانية هو أنَّ البشر غير قادرين على أن يغفروا ما لا يستطيعون معاقبته، وهم عاجزون عن معاقبة ما يظهر أنه غير قابل للمغفرة. وهذه هي العلاقة الحقيقية للإساءات التي ندعوها منذ كانط «السيِّئة جذرياً»، والتي نعرف عنها الشيء القليل، حتى نحن الذين تعرضنا لواحدة من انفجاراتها الجماهيرية النادرة. كل ما نعرفه هو أننا لا نستطيع لا أن نعاقب هذه الإساءات ولا أن نغفرها، بالتالي فهي تتعالى على ميدان الشؤون البشرية والمقدرة الإنسانية المحتملة وتحطمانهما جذرياً في كل مكان تظهر فيه. وعندما يأخذ الفعل نفسه منا كل قوة فإننا لا نستطيع إلاَّ أن نردد مع يسوع: «خير له أن يوضع في عنقه حجر الرحى وأن يُلقى في البحر...». (المصدر السابق، ص 271).

بالحاضر. وهذه القدرة تجد مباشرةً تسجيلها السياسي في إبرام التحالفات والمعاهدات التي هي عبارة عن تبادل لوعود يُعلن عنها أنها لن تمس. وفي هذه النقطة بالذات تلتقي آرندت مع نيتشه في المبحث الثاني من كتابه **أصل الأخلاق وفصلها** حيث يعلن عن الوعد أنه «ذاكرة الإرادة» المنتصرة على كسل النسيان[39]. إلى هذه السمة الصادرة عن نيتشه تضيف آرندت تسجيل فعل الوعد في لعبة التعددية التي تسم بدورها دخول الوعد الحقل السياسي.

الأمر مخالف لذلك بالنسبة إلى الغفران لأن علاقته بالحب تبعده عن كل ما هو سياسي.

إننا نملك على ذلك برهان الخلف في الفشل الذي قد يكون مخيفاً لكل محاولات تحويل الغفران إلى مؤسسات. ففي حين أن هناك مؤسسات موثوق بها تعني بالوعد وتعود بأشكال مختلفة إلى نظام الإيمان بالقَسم ـ ليست هناك

---

(39) فردريك نيتشه، **أصل الأخلاق** تحقيق ج. كولي وم. مونتيناري، ترجمة فرنسية ايزابيل هيدنبرند وجان غراتيان، باريس، غاليمار، «فوليو»، 1987. إنَّ بداية المبحث الثاني من **أصل الأخلاق** مثيرة جداً: «تربية حيوان يستطيع أن يعد، أوَليست هذه هي المهمة المفارقة التي أخذتها الطبيعة على عاتقها حين تعلَّق الأمر بالكائن البشري، أوَليست هذه هي القضية الحقيقية للإنسان؟ ولكن أن تكون هذه القضية قد حلَّت إلى حد بعيد، فهذا ما سيدهش من يعرف أي قوة تعارض ذلك: قوة النسيان». لكن كيف حلَّت؟ عن طريق الوعد الموجَّه ضد النسيان، والحال، أنَّ النسيان من جهته، لا يعتبر مجرد جمود بل يعتبر «قدرة على الصد نشطة وقدرة إيجابية بكل ما في الكلمة من معنى». بالتالي فإنَّ الوعد يوجد في الأصل كما لو كان انتصاراً من الدرجة الثانية، إنه كسب على النسيان الذي هو بدوره كسب على هياج الحياة: «هذه هي نفعية النسيان، وهو نشط كما قلت ذلك، إنه نوع من الحاجب، من حارس النظام النفسي، من الهدوء والسلام، من الاحترام». وتقوم الذاكرة بعمل مضاد لهذا النسيان، وهي ليست أي ذاكرة، إنها ليست الذاكرة حارسة الماضي، التذكر للحدث الذي وقع، للماضي الغابر، بل إنها الذاكرة التي تمنح الإنسان السلطة كي يفي بوعوده ويبقى، ذاكرة الهوية الذاتية كما قد نقول نحن، الذاكرة التي تضبط المستقبل على التزام الماضي فتجعل الإنسان «متوقعاً ومنظماً وضرورياً» ـ وهكذا يكون في مقدوره على أن «يردَّ من تلقاء نفسه على ما سيأتي». وعلى هذه الخلفية المجيدة تتفجر هذه «القضية المُغِمَّة» الأخرى: الدين، الخطأ، الذنب. حول كل هذا يمكن مطالعة الكتاب الرائع لجيل دولوز: **نيتشه والفلسفة**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1962، 1998.

مؤسسات للغفران. لقد أثرنا أعلاه الصورة الكاريكاتورية للغفران وهي العفو العام[40]، وهو شكل مؤسساتي للنسيان. غير أن من الممكن أن نثير على صعيد آخر مختلف الارتباكات الناشئة عن ممارسة سر التوبة في الكنيسة الكاثوليكية[41]. في المقابل لممارسة سلطة الربط والحل في مجموعة إكليريكية منظمة تنظيماً جيداً بهدف الطمأنينة والمغفرة، تقوم صورة رئيس محكمة التفتيش في رواية **الإخوة كارامازوف** لدوستويفسكي[42]. وفي مكيال أسطورة رئيس محكمة التفتيش يجب

(40) انظر: أعلاه، الجزء الثالث، الفصل 3، ص 654 ـ 659.

(41) جان دولومو، **الاعتراف والغفران**. «مصاعب الاعتراف القرن الثالث عشر ـ القرن الثامن عشر»، باريس، فايار، 1964، 1992. «ليس من كنيسة مسيحية ولا من دين آخر أعطى مثل الكاثوليكية هذه الأهمية للاعتراف التفصيلي والمكرر بالخطايا. إننا نبقى تحت تأثير هذه الدعوة وهذه المساهمة الكبيرة لمعرفة الذات». (ص 5). إنَّ المسألة هي أنَّ نعرف إن كان منح الغفران بمثل هذا الثمن من الاعتراف مصدراً للطمأنينة أم كان مصدراً للخوف والتذنيب، كما يتساءل المؤلف، متبعاً بذلك ما فعله في كتابه **الخوف في الغرب** (1978) وكتاب **الخطيئة والخوف. التذنيب في الغرب** (1983): «إن جعل الخاطئ يعترف كي يتلقى من الكاهن الغفران الآن ويذهب مطمئناً: هذا كان طموح الكنيسة الكاثوليكية، خصوصاً منذ اللحظة التي جعلت من الاعتراف الخاص كل سنة أمراً إجبارياً، وطلبت إضافةً إلى ذلك من المؤمنين الاعتراف التفصيلي بكلِّ خطاياهم ''المميتة''» (**الاعتراف والغفران**، ص9). أما القضية الأخرى المختلفة فتتعلق بتوضيح المسلَّمات الخاصة بنظام يعطي «سلطة المفاتيح» إلى إكليريكيين موضوعين على جانب جماعة المؤمنين، ويلعبون الدور الثلاثي «الطبيب» و «القاضي» و «الأب». (ص 27).

(42) صورة لمسيح مضاد للمسيح ـ وسجان للمسيح ـ هذا المنتصر على التجارب الثلاث الشيطانية بحسب رواية الأناجيل، ولكنه المنهزم الأكبر للتاريخ، رئيس محكمة التفتيش يقدم للجماهير راحة الضمير، ومغفرة كل الخطايا مقابل الخضوع: «هل كنا مصيبين أن نتصرف بهذه الطريقة ـ قل لي؟ أوَلسنا نحب البشرية حين نفهم ضعفها ونخفف عبء حملها بحب، ونسامح حتى بالخطيئة بسبب ضعف طبيعتها، شرط أن يكون ذلك بإذننا نحن؟ لماذا إذن تأتي لتخرب عملنا؟ [...] نحن نجعل جميع الناس سعداء، إنَّ التمردات والمذابح التي لا تنفصل عن حريتك توقفت [...] نحن نقول لهم إنَّ كل خطيئة تغفر إنْ ارتكبت بموافقتنا؛ وبسبب حبنا لهم نسمح لهم بأن يخطئوا ونحن نتحمل الوزر عنهم. وهم يقدروننا كفاعلي خير يتحملون عنهم خطاياهم أمام الله. ولن يكون لهم أي سر بالنسبة لنا» («أسطورة رئيس محكمة التفتيش»، في رواية **الأخوة كارامازوف**، الترجمة الفرنسية، باريس، غاليمار، 1952، 1973 ـ المجلد 1، ص 358 ـ 359 ـ 361).

أن تقاس المحاولات حتى البسيطة من أجل خلاص البشر على حساب حريتهم. ليست هناك من سياسة خاصة بالغفران.

هذا ما كانت حنّه آرندت قد شعرت به. وهي تقوله انطلاقاً من القطب المعارض للقطب الذي يتمثّل في رئيس محكمة التفتيش، وهو قطب الحب: الحب، و«هو ظاهرة نادرة جداً في واقع الأمر في الحياة البشرية» (المصدر السابق، ص 272)، ويتبدى غريباً في العالم، ولهذا فهو ليس فقط غير سياسي بل هو مضاد للسياسي. هذا التنافر بين المستويات العملانية للغفران وللوعد يهمنا جداً. ويخفيه فقط التساوق بين هذين الضعفين اللذين تدين لهما الأشياء البشرية بوضعها الزمني المتصف باللاعودة وعدم التوقع. وهذا التساوق هو الذي يسمح، على ما يبدو، بالقفزة التي تقوم بها المؤلفة بالتعابير التالية: «لكن بالنسبة إلى الحب لمَّا هو في حلقته المغلقة فيقابله الاحترام في الميدان الواسع للشؤون الإنسانية». (المصدر السابق، ص 273). وهي تثير بالأحرى بدل المحبة agapé التي يتحدث عنها الرسول بولس، الصداقة الاجتماعية السياسية philia politike الخاصة بالفيلسوف، هذا النوع من الصداقة من دون الهيمنة، من دون القرب. هذه الملاحظة الأخيرة تقود الغفران من جديد إلى مستوى التبادل الأُفقي للقسم السابق من بحثنا. ويمارس الغفران من داخل التعددية البشرية السلطةُ عينُها لإظهار «مَن» الذي كان العمل والخطاب قد أخفياه. بل إن آرندت تبدو كأنها توحي إلينا أننا نستطيع أن نغفر لأنفسنا لو كنا نستطيع أن ندرك أنفسنا: إن كنا معروفين بأننا غير قادرين على مسامحة أنفسنا فذلك لأننا «نخضع للآخرين الذين نبدو لهم في فرادة نحن عاجزون عن إدراكها بأنفسنا». (المصدر نفسه).

لكن هل يتقرر كل شيء في الفضاء المرئي للدائرة العامة؟ من الصفحة الأخيرة من الفصل الخاص بالعمل في كتاب **وضع الإنسان الحديث** يدخل فجأةً تأملٌ حول الموت والولادة اللذين يجران إليهما العمل البشري: «حين نترك الشؤون الإنسانية لذاتها فإنها لا تستطيع إلاَّ أن تخضع لقانون الموت، القانون الأكيد الوحيد لحياة تمرُّ بين الولادة وبين الموت». (المصدر السابق، ص 277). إنْ كانت المقدرة على التصرف وقد أضيفت إليها المقدرة على الكلام يمكنها أن تتداخل مع هذا القانون إلى درجة قطع التيه الحتمية فذلك لأن العمل واللغة

يستمدان مواردهما من «تمفصل الولادة». (المصدر السابق، ص 276). ألا يجب أن نفهم هنا احتجاجاً لطيفاً لكن عنيداً موجهاً إلى فلسفة هيدغر الخاصة بالوجود ـ من أجل الموت؟ (الوجود ـ نحو الموت) l'être-pour-la-mort؟ ألا يجب علينا «أن نذكر دوماً أن الناس على الرغم من أنهم لا بد من أن يموتوا، لم يولدوا من أجل أن يموتوا، بل من أجل أن يجددوا»؟ (المصدر السابق، ص 277). وفي هذا الصدد، إن «العمل يبدو معجزة». (المصدر نفسه)[43].

إن الحديث عن معجزة العمل في أصل معجزة الغفران يضع موضع التساؤل بشكل جدي كل تحليل المقدرة على الغفران. كيف تتمفصل السيطرة على الزمن ومعجزة الولادة؟ بالضبط هذه المسألة هي التي تحرك كل المشروع وتدعونا إلى قيادة رحلة روح الغفران إلى قلب الهوية الذاتية، إن ما ينقص التأويل السياسي للغفران في نظري، والذي كان يؤمِّن تساوقه مع الوعد على المستوى عينه للتبادل، هو تفكير حول فعل الحل المقترح كشرط لفعل الربط[44]. لقد بقيت حنّه آرندت، على ما يبدو لي، على عتبة اللغز حين وضعت المبادرة في عملية وصل الفعل بتداعياته، وليس بين الفاعل الحقيقي وبين الفعل. بالطبع فإن الغفران يملك هذه الخاصية بفصل الدَين عن عبء ذنبه وأن يكشف تماماً بمعنًى ما ظاهرة الدَين بما هو تبعية لإرث تلقيناه. لكن يجب أن يكون هناك أكثر من ذلك. على الأقل يجب أن يفعل أكثر: فكُّ الفاعل عن فعله، حلُّه عنه.

(43) «العمل في الواقع هو المقدرة المعجزة، صانعة العجائب الوحيدة: يسوع الناصري الذي تذكِّرنا نظراته الثاقبة حول هذه القدرة، بأصالتها وطابعها الجديد، نظرات سقراط حول إمكانيات الفكر، وكان يسوع يعلم ذلك من دون شك حين كان يقارن القدرة على الغفران بالقدرة الأعم وهي صنع العجائب واضعاً القدرتين على المستوى نفسه وفي متناول الإنسان. إنَّ المعجزة التي تنقذ العالم، ميدان الأمور البشرية، من الخراب السوي «الطبيعي» هي في النهاية واقع الولادة الذي تتجذر فيه أنطولوجياً المقدرة على التصرف والعمل [. . .] هذا الرجاء وهذا الإيمان بالعالم هما اللذان وجدا من دون شك تعبيرهما المختصر والأمجد في الجملة الصغيرة للأناجيل التي تعلن بشارتها (خبرها السار): «لقد وُلد لنا صبي»». (المصدر السابق، ص 277 ـ 278).

(44) إنَّ التمفصل الذي تقوم به حنّه آرندت للثنائي الذي يشكِّل معاً الغفران والوعد بحسب صلتهما بالزمان ليس هو وحده الممكن. إنَّ مؤلفة كتاب **وضع الإنسان الحديث** قد اختارت موضوعَي اللاعودة وعدم التوقع. أما يانكلفتش فاختار ما لا رجعة فيه وما =

2. حلُّ الفاعل عن فعله

لنفهم بالضبط موضع الرهان هنا. لقد انطلق كل تحقيقنا حول الغفران من الاعتراف الذي به يأخذ المذنب على عاتقه خطأه، مستبطناً بهذه الطريقة اتهاماً يستهدف بعدها الصانع من وراء الفعل: إن ما ترفضه المدوَّنات (مجموعات القوانين) هو مخالفات القانون، الشريعة. غير أن ما تعاقبه المحاكم هم أشخاص. هذا التقرير قد قادنا إلى أطروحة نيقولا هارتمان المؤكِدة عدم فصل الفعل عن فاعله الحقيقي. من هذا القول وقد عد تحريضاً استنتجنا الطابع الذي لا يمكن غفرانه قانوناً للهوية الذاتية المذنبة. عندها وكردٍّ على هذا الذي لا يسامح قانوناً أقمنا المطلب المستحيل للغفران. وقد كانت كل تحاليلنا اللاحقة عبارة عن استكشاف الفسحة المفتوحة بين الخطأ (الذنب) الذي لا يُغفر وبين الغفران المستحيل. إنْ المبادرات الاستثنائية للغفران، والوصايا المتعلقة بالاحترام الواجب للشخص المُلاحق قضائياً وكل هذه التصرفات التي قلنا بوجوب اعتبارها على الصعيد الثلاثي للإثم الإجرامي والسياسي والأخلاقي، على أنها أشخاص متخفية للغفران ـ وهي ليست في غالب الأحيان سوى ذرائع للغفران ـ وقد ملأت بصعوبة جمة الفسحة المفتوحة. ويحدد كل شيء في النهاية على إمكانية فصل الفاعل عن عمله. هذا الحل (أو الفك) سيسم التفاوت الأُفقي بين القوة والفعل والتفاوت العمودي بين العلو الكبير للغفران وبين الهاوية السحيقة للذنب. إنْ المذنب وقد جُعل قادراً على البدء من جديد يشكل صورة هذا الحل (الفك) الذي يتحكم في كل شيء آخر.

إن الحل هو الذي يتحكم في كل أمر آخر ولكن هل هو ممكن؟ إني ألتقي هنا ولمرة أخيرة حجة درّيدا: فصل المذنب عن فعله، أي بعبارة أخرى غفران كل شيء للمذنب مع المحافظة على إدانة فعله يعني المغفرة لشخص آخر غير ذلك الذي اقترف العمل[45]. الحجة جدية والجواب صعب، وعلينا أن نبحث عنه، في

= لا يلغى. أما أوليفييه أبلِ في أعماله التي لم تنشر بعد، والتي اطلعت عليها فيرجع إلى الجزء الزمني الذي تشكّله المقدرة على البدء، الدخول في التبادل الذي ينسب إليه الوعد، المقدرة على البقاء في التبادل تحت شعار فكرة العدل والخروج من التبادل، والوصول إلى الغفران. وبين القطبين تمتد فترة الأخلاق.

(45) يتابع درّيدا، وبطريقة أدق متكلماً عن الغفران المشروط المطلوب علناً: «لكن عندها =

نظري، من جهة فك ثنائية أكثر جذريةً من الثنائية التي تفترضها الحجة بين شخص أول هو مرتكب الإساءة وبين شخص ثان هو الذي يعاقب، من جهة فكِّ ثنائية قائمة في قلب قوة التصرف والعمل ـ الفعالية ـ بين التنفيذ والمقدرة التي تجعل التنفيذ أمراً حالياً. هذا الفصل الحميمي يعني أن القدرة على البدء التي يتمتع بها الشخص الفاعل الأخلاقي لا تُستنفذ من طريق تسجيلاته المختلفة في مسار العالم. هذا الفصل يعبِّر عن فعل إيمان، عن ائتمان موجَّه إلى كل موارد إعادة إحياء الذات.

ولكي نبرهن على صحة هذا العمل الأخير للثقة، ليس أمامنا سوى أن نتحمل عبء مفارقة أخيرة تقترحها أديان الكتاب والتي أجدها مدوَّنة في الذاكرة الإبراهيمية. ونحن نجدها بصورة ثنائية لم نذكرها بعدُ تعمل على درجة من الحميمية لا تبلغها أي ثنائية تحدثنا عنها حتى الآن: إنها ثنائية الغفران والتوبة.

الأمر هنا يتعلق بشيء أكبر من عملية صفقة[46]. هذه المفارقة، لا الإحراج،

= من هو هذا الذي لم يعد من أوله إلى آخره المذنب لكنه أصبح شخصاً آخر وأفضل من المذنب. بهذا المعنى، وتحت هذا الشرط، فإننا لا نغفر للمذنب بما هو مذنب». (**القرن والغفران**، مصدر سابق). وأنا بدوري أقول نغفر للإنسان عينه، ولكنه إنسان آخر بالقوة [لا بالفعل]، غير أنه ليس إنساناً آخر.

(46) أنيك شارل ـ ساجي **العودة، التوبة وتكوين الذات**، باريس، فران، 1998. سلسلة Problèmes et Controverses. إن أعمال مركز ا.ج فوستجيير لجامعة باريس العاشرة المجموعة هنا قد كرَّست لتقاطعات بين التوبة في **الكتاب المقدس** والعودة إلى المبدأ في الأفلاطونية المحدثة، تستمد التوبة جذورها من الكلمة العبرية Teshuvah كعودة إلى الله، إلى العهد، إلى الصراط المستقيم باحترام الشريعة. بدوره فإن إنجيل مرقس يتحدث عن معمودية التوبة (metanoia) عند يوحنا المعمدان (وتقال في اللاتينية conversio (تحول إلى). وتأتي التوبة المسيحية عندها لا كعودة بل بالاحرى كحركة استهلالية. اليونانية المستعملة في الترجمة السبعينية Septante وفي الكتابات الحكمية تقتبس من صورة العودة «من الدورة» epistropha. وفي المقابل فإن **تاسوعات أفلوطين** تقترح الحركة الفلسفية المحضة للدورات epistrophé التي هي بحث عن المعرفة ووثبة عاطفية في الوقت عينه. مع بروقليس Proclus فإن العودة إلى المبدأ تصبح دائرة مُغلقة مع الذات ـ عينها. فقط مع مدرسة النظرة الداخلية (انظر أعلاه، الجزء الأول، الفصل 3، ص 155 ـ 188) تطرح مسألة مساهمة العودة أو التوبة في تكوين الذات، ومع هذا السؤال بقية المفارقات المثارة هنا.

توحي إلى فكرة دائرة من نوع فريد فيها الرد الوجودي على الغفران ملازم للعطاء نفسه في حين أن أسبقية العطاء يتم التعرف إليها في قلب الحركة الاستهلالية للندم. بالطبع، إن كان هناك غفران فإنه «يبقى»، كما قد قيل عن الحب في النشيد الذي يتغنى بعظمته؛ إنْ كان العلو بعينه، فعندها لا يسمح لا بقبل، لا ببعد، في حين أن رد التوبة يأتي في الزمن، سواءٌ أكان فجائياً، كما يحصل في بعض التحولات المشهدية، أو تدريجياً، في نهاية حياة بأكملها. إن المفارقة هي بالضبط مفارقة العلاقة الدائرية بين ما «يبقى» إلى الأبد والذي يحصل في كل مرة. نحن نعرف في هذا الصدد كم من الأفكار الدوغمائية قد حبست نفسها في منطق التبادلية: النعمة في البداية، بل حتى النعمة وحدها، أو المبادرة الإنسانية أولاً. الطريق تصبح مسدودة تماماً بعد دخول العلة السابقة أو العلة المساعدة أو السيدة أو أي علة أخرى إلى الحلبة. لنترك إذن المفارقة في وضع نشأتها بعيداً عن الإضافات التأملية ولنكتفِ بأن نقول كيف أنها تتحقق في الوضع التاريخي: تحت الأشكال المختلفة للحل (للفصل) الذي يطال علاقة الفاعل بفعله.

فعل الحل هذا ليس شاذاً فلسفياً: إنه يظل أميناً لخط فلسفة للعمل حيث التشديد يعود إلى السلطات التي تشكِّل مجتمعةً صورة الإنسان القادر. بدورها، إن هذه الأنثربولوجيا الفلسفية تستند إلى أنطولوجيا أساسية تعطي الأفضلية، في التعددية الدلالية لفعل وجد أو كان بحسب ميتافيزيقا أرسطو للوجود أو الكائن كفعل وقوة، على خلاف المفهوم الجوهراني substantialiste الذي ساد في الميتافيزيقا حتى كانط. هذه الأنطولوجيا الأساسية للفعل والقوة والتي نستطيع أن نتابع أثرها عند ليبنز وإسبينوزا وشيلينغ وبرغسون وفرويد، تعود إلى الظهور، في نظري، على حدود الفلسفة الأخلاقية في النقطة حيث تطعم فلسفة للدين على تصور أدبياتي للأخلاقي كما نرى ذلك عند كانط نفسه في القسم الأخير من «مقالة حول الشر الجذري» التي وضعها على رأس كتابه **فلسفة الدين في حدود العقل البحت**. مهما كان الشر جذرياً، وهو كذلك بما هو قاعدة كل القواعد السيِّئة، إلاَّ أنه ليس أصلياً. جذري هو النزوع إلى الشر، والأصلي هو الميل إلى الخير. والحال أن هذا الميل إلى الخير الذي كان مفترضاً في الصيغة الشهيرة التي تفتح القسم الأول في كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**: «بين كل ما يمكن إدراكه في العالم وحتى بشكل عام خارج العالم ليس هناك ما يمكن اعتباره خيراً من دون

قيد، مثلما هي الإرادة الخيِّرة». مثل هذا الإعلان لا يشير فقط إلى الاحتواء الضمني لأخلاقيات غائية في أخلاق واجباتية، ولكن كذلك في الاتجاه المعاكس، الاعتراف الضمني لتجذر الثاني في الأول. هذا التجذر هو الذي يتثبَّت في صيغ كتاب **الدين في حدود**. . . التي تشير إلى تمفصل النزوع إلى الشر على الميل إلى الخير: كل الخطاب حول الميل Anlage هو في الواقع خطاب غائي يوصل الميول ببعضها، الميل إلى الحيوانية والميل إلى العقلانية، وأخيراً الميل إلى الشخصية. هذه الثلاثية تُختصر في التأكيد على «أن الميل البدائي عند الإنسان هو خير». (ملاحظة عامة). وهكذا فإن الصيغة الاستهلالية للفلسفة الأخلاقية والصيغة النهائية الموجودة في «مقالة حول الشر الجذري» تغطيان بعضهما تماماً.

والحال أن في هذا «الميل البدائي إلى الخير» تكمن إمكانية: «تثبيته في قوته». إني أقول بكل طيب خاطر إن في هذا الأمر المتواضع ـ «التثبيت في ذاتنا للميل البدائي إلى الخير» يتستر ويتبدى المشروع الكامل لفلسفة للدين مركَّزة على موضوع تحرير العمق الخيِّر للإنسان. ويقول كانط «إن هذا الدافع إلى الخير لم نستطع على الإطلاق أن نفقده، ولو كان الأمر ممكناً لما استطعنا أن نكتسبه من جديد». (**الدين**. . . ، ص 69). هذا الاقتناع يجد ما يؤيده في قراءة فلسفية ثانية للأساطير القديمة التي عالجت الأصل الميتاتاريخي أو العابر للتاريخ للشر. وفي هذا الصدد كنا قد أثرنا أعلاه قصة آدم حيث يُروى السقوط كحدثٍ أولي يستهل زمن ما بعد البراءة. إن شكل القصة قد حافظ على مبدأ عدم الضرورة الجذري لوضع تاريخي لم يعد يمكن اصلاحه، غير أنه ليس قضاء وقدَراً بالنسبة إلى وقوعه. هذا البون بالنسبة إلى النظام المخلوقاتي يحافظ في احتياطه على إمكانية تاريخ آخر يستهل في كل مرة من طريق فعل التوبة وتنادي به كل اقتحامات الطيبة والبراءة في مختلف الأزمنة. إلى هذه الإمكانية الوجودانية ـ الوجودية الموضوعة تحت حماية قصة الأصل يستجيب الميل إلى الخير الذي تُبنى عليه فلسفة كانط في كتابه **الدين في حدود العقل البحت**. وفي خدمة مشروع ضخم للإصلاح تأتي من جهة أولى، الرموز ـ مثل رمز الخادم المتألم وتعبيره الشبيه بتعبير المسيح ـ التي تغذي المخيال الديني اليهودي والمسيحي من جهة ثانية، المؤسسات الميتاسياسية ـ كما هو الحال في المسيحية، الأشكال المرئية للكنيسة الموضوعة بالنسبة إلى هذا المستودع الخيالي في الموقع المزدوج كتلميذ وحارس. ولقد كرَّستُ لهذه الرموز

وهذه المؤسسات بقية كتاب **الدين في حدود العقل البحت** الذي كتبه كانط بلهجة تزداد بالفعل حدةً من صفحة إلى أخرى حول هذه الأشكال التاريخية التي اتخذها العنصر الديني الأساسي والذي نقول عنه اليوم إنه العنصر الديني لأديان الكتاب.

على خلفية هذه القراءة الفلسفية للديني الغربي يبرز لغز الغفران في فضاء المعنى لهذه الأديان. يعالج كانط مساهمة روح الغفران في عمليات الإرادة فيكتفي بإثارة موضوع «التعاون الخارق للطبيعة» القادر على أن يصاحب ويُكمل «استقبال الدافع الأخلاقي في قواعد عمل الإرادة». هذه العقدة هي بالفعل حل الغفران وربط الوعد[47].

ما هو أمر المعقولية المتعلقة بمثل هذا الربط؟ مهما كانت الحلول التي جُرِّبت خلال المشاحنات اللاهوتية حول موضوع الحرية والنعمة التي يبتعد عنها كانط في الجزء الثالث من كتابه **الدين في حدود العقل البحت،** لا يبدو أن معجم اللاشرطي والشرطي الموروث من تناقضات ديالكتيك العقل المحض، يصلح لإشكالية الغفران والتوبة. في مواجهة الانفصال، في مواجهة الإحراج، علينا على ما يبدو أن نضع في المقابل المفارقة paradoxe. علينا أن نتخلى، عند الكلام عن هذه المفارقة أن نتحدث عنها بصيغة التأمل أو المتعالي transcendental[48]. فهي من طبيعة عملية بحتة، لذلك فإنها لا تنطق إلَّا بصيغة التمني.

---

(47) «لنفترض أنه كي يصبح المرء خيِّراً أو أفضل كان من الضروري وجود تعاون خارق للطبيعة، وأن هذا الأخير قوامه فقط في اختزال العقبات أو حتى في عون إيجابي، غير أن على الإنسان قبل ذلك أن يرفع نفسه كي يكون مستحقاً لاستقبال هذه المساعدة وقبولها (وهذا ليس بالأمر القليل)، أي أن يستقبل في قاعدة عمله الزيادة الإيجابية للقوة التي بواسطتها فقط يصبح من الممكن أن ينسب الخير إليه أن يعترف به هو نفسه كإنسان خيِّر» (كانط، **الدين في حدود العقل البحت،** ص 67). إنَّ فلسفة للدين في حدود العقل البحت لا تسمح لنفسها بأن تختار بين هذين التأويلين اللذين يلامسان الالتزام الوجودي الشخصي وقد قاده أحد التقليديين في القراءة والتأويل القائمين في إطار أديان الكتاب. إن الكلمة الأخيرة في «الملاحظة العامة» هي من أجل حثِّ كل واحد كي يستعمل ميله الأصيل للخير كي يكون في حالة يأمل فيها «ان ما ليس في استطاعته سيكمله تعاون آتٍ من العلو» (المصدر السابق، ص 76).

(48) «إنَّ الاحتمال لرجل شرير بطبيعته أن يصبح خيّراً من تلقاء ذاته، هو أمر يفوق كل أفكارنا: وبالفعل كيف يمكن لشجرة سيئة أن تحمل ثماراً جيدة؟ غير أنه وبحسب =

تحت شعار الغفران يصبح المذنب وقد اعتُبر قادراً على شيء آخر غير جُنَحه وأخطائه. سيعاد إلى مقدرته على الحركة والعمل، إلى مقدرته على الاستمرار. هذه المقدرة هي التي ستلقى الترحاب في الأعمال الصغيرة للاعتبار حيث تعرفنا إلى الشخص الخفي للغفران وقد قام بلعب دوره على المسرح العام. أخيراً فإن الوعد يستولي على هذه القدرة المستعادة التي تقذف بالعمل نحو المستقبل. إن صيغة هذه الكلمة المحررة حين تترك إلى عري نطقها ستكون: إنك تساوي أكثر من أعمالك.

V ـ عودة إلى خط سير: خلاصة

إن مسار الغفران حين يعود إلى مكان أصله، وحين يتم الاعتراف بالذات في مقدرتها الأخلاقية الأساسية وهي تحمل التبعة، يصبح السؤال هو أي نظرة تسمح لنا تأملاتنا حول فعل الغفران بأن نلقيها على مجمل الدرب التي اجتزناها في هذا الكتاب. ما هو أمر الذاكرة والتاريخ والنسيان وقد لامستها روح الغفران؟ إنَ الجواب عن هذا السؤال الأخير يشكِّل نوعاً من خاتمة الخاتمة.

إن الخطاب الذي يناسب هذه الخلاصة لم يعد خطاب الفينومينولوجيا، ولا الإبستيمولوجيا ولا حتى التأويلية، إنه خطاب استكشاف أُفق سلسلة العمليات المكوِّنة لهذا الكتاب الواسع لمذكرات الزمن الذي يحوي الذاكرة والتاريخ والنسيان. وإني أجرؤ في هذا الصدد على الكلام عن أُخروية eschatologie [تتعلق بالآخرة ونهاية العالم] كي أشدد على البُعد الاستباقي والمستقبلي لهذا الأُفق الأخير. إن الصيغة النحوية الملائمة هنا هي صيغة التمني القائمة على مسافة واحدة من فعل المضارع المختص بالوصف وفعل الأمر الذي يلزم.

= الاعتراف الذي حصل سابقاً فإنَّ شجرة جيدة في الأصل (بحسب ميلها) قد أعطت ثماراً سيئة، وسقوط الخير في الشر (إن نحن تنبهنا إلى أن الشر يأتي من الحرية) ليس أكثر معقولية من ارتقاء الشر إلى الخير، ان احتمال حدوث هذه الحالة الأخيرة لا يمكن أن يعترض عليه. لأنه وعلى الرغم من هذا السقوط فإن الوصية «إننا ملتزمون أن نصبح أفضل» ترن في نفسنا بكثير من القوة: لا بد بالتالي من ان نكون قادرين، حتى وإن كان ما نستطيع أن نفعله غير كاف في حد ذاته، ونصبح هكذا وبكل بساطة مهيئين أن نتلقى عوناً آتياً من أعلى الأعالي ولا يسبر غوره» (المصدر السابق، ص 67 ـ 68).

في حقيقة الأمر لم أتعرف إلاّ مؤخراً إلى هذه الصلة المفترضة القائمة بين روح الغفران وبين أُفق اتمام كل مشروعنا. يبدو أن الأمر قد جاء كنتيجة لقراءة ثانية. هل الشعور بهذه الصلة قد أرشدنا منذ البداية؟ ربما. إنْ كان الأمر كذلك فهل أطبِّق عليه التمييز الذي أقترحه في بداية كتابي **الذات عينها كآخر** بين المسار الخفي للحافز وبين المعالجة المسيطر عليها للمحاججة؟ أو أيضاً التمييز الذي أدين به، على ما أعتقد لاوجين فنك (Eugen Fink) بين المفاهيم العملانية التي لا تُبين كلياً على الإطلاق أمام الروح والمفاهيم الموضوعاتية التي تعامل كمواضيع ملائمة للمعرفة؟ لا أستطيع أن أقول. ما أعرفه، بالمقابل، هو أن رهان كل البحث يستحق الاسم الجميل للسعادة.

* * *

1. الذاكرة السعيدة

أستطيع أن أقول بعد الانتهاء من العمل، إن النجمة المرشدة لكل فينومينولوجيا الذاكرة كانت فكرة الذاكرة السعيدة. لقد كانت مخفية في تعريف الاستهداف المعرفي للذاكرة وهو الأمانة، الإخلاص. إن الإخلاص للماضي ليس معطىً من المعطيات، بل هو أمنية، مثل كل الأمنيات يمكن أن يصاب بخيبة أمل أو أن يُحبط. إن أصالة هذا التمني هو أنه لا يقوم على العمل بل على تمثل (تصور) يستعاد في سلسلة من أفعال اللغة المكوِّنة للبُعد الإخباري للذاكرة. مثل كلِّ أفعال الخطاب فإن أفعال الذاكرة الإخبارية يمكنها هي أيضاً أن تنجح وأن تفشل. وبهذه الصفة فإن هذا التمني لا يدرك أولاً كأمنية بل كطموح كمطلب ـ claim ـ مثقل باستعصاء aporie أولي وقد قمتُ بترديد منطوق هذا الاستعصاء الذي يكوِّنه التمثيل الحاضر لشيءٍ غائب موسوم بخاتم الأسبقية، المسافة الزمنية. والحال إنْ كان هذا الاستعصاء قد شكَّل إرباكاً حقيقياً للفكر، إلاّ أنه لم يكن قطّ طريقاً مسدوداً. وهكذا طابع العملية الذاكرية كان من أوله إلى آخره طابع صيغ تخطي إحراج الحضور والغياب ومن هذا الطابع الشجراني (الشبيه بالشجرة) برز بالتدريج الموضوع الملكي الخاص بالتعرف إلى الذكرى. في البداية لم يكن الأمر سوى أحد أشكال طابع الذاكرة، وفي النهاية فقط وفي أثر تحاليل برغسون حول التعرف إلى الصور وتحت الاسم الجميل بقاء survivance أو إحياء

reviviscence الصور استطاعت ظاهرة التعرف أو التحقق من أن تثبت أحقيتها. وفيها أُميِّز اليوم المعادل لما وسمته في الأقسام السابقة لهذه الخاتمة على أنه الشخص المتخفي أو المجهول في قضية الغفران. المعادل فقط إذ إن سمة الذنب هنا ليست مميَّزة، بل هذا يعود إلى المصالحة التي تضع علامتها على السلسلة كلها للعمليات الذاكرية. إني أعتبر عملية التعرف أو التحقق بمثابة المعجزة الصغيرة للذاكرة. وبما هي معجزة فقد تنقصنا هي كذلك. لكن حين تحصل، تحت أصابع تفتش في ألبوم صُوَر، أو أثناء لقاء غير متوقع لشخص نعرفه، أو حين نذكر بصمت شخصاً غائباً أو رحل عنا إلى الأبد، فإن الصرخة تفلت: «إنها هي! إنه هو!» والتحية نفسها تصاحب، رويداً رويداً وبألوان أقل إشراقاً، حدثاً ذكرناه، معرفة استعدناها، أو حالة للأشياء رفعناها من جديد إلى مستوى «التعرف إليها» récognition. كل إعمال ـ الذاكرة يُختصر بهذه الطريقة بظاهرة التحقق (من) أو التعرف (إلى).

إن تألق هذه النجمة المرشدة يمتد إلى ما وراء التصنيف الأنماطي للذاكرة ليشمل مجموع البحث الفينومينولوجي.

إن الإرجاع إلى الذاكرة السعيدة قد أتاح لي منذ البداية أن أُرجِئ حتى نهاية الكتاب تقريباً مساهمة العلوم العصبية في معرفة الذاكرة. كانت حجتي الضمنية هي أن فهم ظواهر الذاكرة يحصل في صمت الأعضاء ما لم يحصل تعطيل عن أداء الوظيفة يفرض الأخذ بعين الاعتبار، على صعيد السلوك المعاش والتصرف الحياتي، معارف موضوعها النخاع.

إن المسلَّمة عينها بالوضوح أمام الذات ـ عينها لظاهرة التعرف والتحقق هي التي سلحت النصل الذي يفصل بين غيابين، غياب السابق وغياب اللاواقعي، وهكذا تنفصل مبدئياً الذاكرة عن الخيال، على الرغم من حصول تدخلات محرجة للهلوسة في الحقل الذاكري. إني أعتقد أني أستطيع في أغلب الأحيان أن أميِّز الذكرى عن القصة الخيالية، على الرغم من أن الذكرى تعود كصورة. من الجلي أني أتمنى أن أكون دوماً قادراً على القيام بمثل هذا التمييز.

مرّةً أخرى حركة الثقة عينها هي التي صاحبتنا في استكشاف العادات وإساءات الاستعمال التي تنتشر في استعادة الذكرى من على خطوط سير التذكر.

ذاكرة معاقة، ذاكرة مُتلاعب بها، ذاكرة مأمورة، أشكال للذكرى الصعبة لكن غير المستحيلة. الثمن الذي وجب دفعه كان الوصل بين عمل الذاكرة وبين عمل علاج الحزن، غير أني أعتقد أنه في ظروف مؤاتية، من مثل طلب شخص آخر منا أن نتذكر، أو بطريقة أفضل، العون الذي يأتي من الغير للمشاركة في ذكرى، يمكن أن نقول إن التذكر قد نجح وإن الحزن قد انحسر لينزلق في الطريق الحتمية للاكتئاب رفيق الغم. إن كان الأمر كذلك فإن الذاكرة السعيدة هي ذاكرة وجدت سلامها.

أخيراً ففي التعرف إلى الذات ـ عينها تبلغ الذروة اللحظة التفكرية للذاكرة، وذلك على نمط التمني. والحال فلقد حاذرنا من أنْ نقع في فتنة مظهر المباشرة واليقين والأمن الذي تتخذه بسهولة اللحظة التفكرية هذه. وفي هذا الصدد، إن الخطوط العريضة لنظرية النسبة بصورتها الثلاثية في نسبة الذاكرة إلى الذات وإلى الأقربين وإلى الآخرين البعيدين تستحق أن تؤخذ من جديد من زاوية ديالكتيك الحل والربط الذي تقترحه إشكالية الغفران. بالمقابل، إن هذا الديالكتيك حين يمتد إلى دائرة الذاكرة يتم تخلصه من الدائرة الخاصة للذنب كي يكتسب عظمة ديالكتيك المصالحة. حين ننسب إلى الذات مجموع الذكريات التي تشكِّل الهوية الهشة لحياة فريدة، فإن ذلك يأتي من التوسط المستمر بين لحظة من التماسف وبين لحظة من التملك. عليَّ أن أكون قادراً على التفكير من مسافة معيَّنة بالمسرح حيث تُدعى إلى الظهور ذكريات الماضي كي استطيع أن أشعر بأني مخول أن أعتبر سلسلتها بكاملها أنها سلسلتي، ملكي أنا. في الوقت عينه، إن أطروحة النسبة الثلاثية للظواهر الذاكرية إلى الذات وإلى الآخرين الأقربين وبين الآخرين البعيدين تدعونا إلى أن نفتح ديالكتيك الحل والربط إلى الآخر غيري أنا ـ عيني. ما قد أعطي أعلاه على أنه القبول الموجَّه إلى طريقة وجود وعمل أولئك الذين اعتبرهم الأقربين الخاصين بي ـ والقبول يصلح كمعيار للقرب ـ يقوم كذلك في عملية حل وربط: من ناحية الاعتبار الموجَّه إلى كرامة إنسان آخر ـ وقد استحق أعلاه أن نعتبره الشخص الخفي للغفران في المواقف المتسمة بتوجيه الاتهام العلني العام ـ وهو يشكِّل لحظة الحل في عملية القبول، في حين أن التعاطف يشكِّل لحظة الربط. يعود إلى المعرفة التاريخية متابعة ديالكتيك الحل والربط هذا على صعيد نسبة الذاكرة إلى كلِّ الآخرين ما عداي وما عدا الأقربين خاصتي.

هكذا ينتشر ديالكتيك الحل والربط على طول خطوط نسبة الذكرى إلى مواضيع متعددة للذاكرة: الذاكرة السعيدة، والذاكرة التي وجدت سلامها، والذاكرة المتصالحة، وهذه هي صور السعادة التي تتمناها الذاكرة من أجلنا نحن ـ أنفسنا ومن أجل القريبين منا.

لقد صرخ أندريه بروتون في **الحب المجنون**[49] «من ذا الذي يعلِّمنا تنقية فرح الذكرى؟»، معطياً بذلك صدىً للطوبويات الإنجيلية [طوبى لمن. . . طوبى لمن. . .] وإلى قول صاحب المزامير العبراني: «من ذا الذي يجعلنا نرى السعادة؟» (**سفر المزامير** 4، 7). إن الذاكرة السعيدة هي إحدى الردود المعطاة على هذا السؤال البلاغي.

2. تاريخ شقي؟

حين نطبِّق على التاريخ فكرة الآخرة (الحياة الأخرى)، فإن الأمر لا يمرُّ من دون أن يثير الالتباس. ألا نعود هنا إلى الإسقاطات الميتافيزيقية أو اللاهوتية التي وضعها بوميان تحت عنوان «التسلسل الزمني الحِكَمي (نسبة إلى الحكمة) chronosophies» كي يعارضه مع التسلسل الزمني والتسجيل الزمني للعلم التاريخي؟ علينا أن ندرك أن الأمر هنا يتعلَّق بأُفق إتمام المعرفة التاريخية الواعية لحدودها، والتي تعرِّفنا إلى مقدارها منذ مطلع الجزء الثالث لهذا المصنَّف.

إن الواقعة الرئيسية التي تبيِّن المقارنة بين مشروع الحقيقة في التاريخ واستهداف الأمانة والإخلاص لدى الذاكرة هي أن المعجزة الصغيرة للتعرف والتحقق لا معادل لها في التاريخ. هذه الهوية التي لا يمكن أن تردم بكاملها تنتج من القطيعة المسماة إبستيمولوجية (معرفية) التي يفرضها نظام الكتابة على مجموع عمليات تدوين التاريخ. لقد كررنا أن هذه هي من أولها إلى آخرها أنواع من الكتابات، منذ مرحلة الأرشيف إلى مرحلة الكتابة الأدبية بشكل كتب أو مقالات جاهزة للمطالعة. وفي هذا الصدد، لقد استطعنا أن نعيد تأويل أسطورة **فيدروس** حول أصل الكتابة ـ أو على الأقل الكتابة القائمة على الإشارات الخارجية ـ بما

(49) أندريه بروتون، **الحب المجنون**، باريس، غاليمار، 1937.

هي أسطورة لأصل كتابة التاريخ في كل حالاتها.

لا يعني هذا أن كل انتقال بين الذاكرة وبين التاريخ قد ألغي بسبب هذا التغيير الكتابي كما تثبت ذلك الشهادة، هذا الفعل المؤسس للخطاب التاريخي: «لقد كنت حاضراً هناك! صدقوني أو لا. إذا كنتم لا تصدقوني فأسألوا واحداً آخر!». هكذا حين توضع الشهادة بين يدي تصديق إنسان آخر، فإن الشهادة تنقل إلى التاريخ طاقة الذاكرة الإخبارية. غير أن الكلمة الحية للشاهد والتي تحولت إلى كتابة، تذوب في كمية وثائق الأرشيف التي تعود إلى نموذج آخر هو نموذج المؤشر، وهو بدوره يحوي الآثار من كل طبيعة. كل الوثائق ليست شهادات، كما هي حال شهادات «الشهود بالرغم عنهم» أضف إلى ذلك أن الوقائع التي تعتبر ثابتة ليست كلها أحداثاً دقيقة. إن العديد من الأحداث المشهورة بأنها تاريخية، لم تكن في يوم من الأيام ذكريات أحد الناس.

إن البون بين التاريخ وبين الذاكرة يزداد في المرحلة التفسيرية، حيث تخضع للفحص كل الاستعمالات المتداولة للرابط «لأن...» بالطبع، إن التزاوج بين التفسير وبين الفهم الذي لم نتوقف عن التشديد عليه، يستمر في المحافظة على الاستمرارية بفضل المقدرة على اتخاذ القرار التي يمارسها فاعلون اجتماعيون في مواقف تردد وعن طريق هذه الوسيلة، الاستمرارية في فهم الذات المعتمد على الذاكرة. غير أن المعرفة التاريخية تعطي الأسبقية إلى أشكال من المعنى تتخطى موارد الذاكرة حتى الجماعية: تمفصل بين الأحداث وبين البنى والترابطات، تزايد مقاييس الديمومة التي تمتد إلى مقاييس المعايير والتقييم، توزيع المواضيع الملائمة في التاريخ على مستويات متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية ودينية إلخ. ليس التاريخ أوسع فقط من الذاكرة، بل إن زمانه يُعالَج بطريقة مختلفة. إن ذروة الابتعاد عن التاريخ بالنسبة إلى الذاكرة قد حصلت مع معالجة وقائع الذاكرة كما لو كانت «مواضيع جديدة» من الدرجة نفسها التي للجنس والموضة والموت. إن التمثيل الذاكري، وسيلة الصلة بالماضي يصبح بدوره موضوع تاريخ. ولقد طرحتُ المسألة بطريقة مشروعة كي نعرف إنْ كانت الذاكرة، من مولِّدة للتاريخ لم تتحول إلى مجرد موضوع تاريخ. حين وصلنا إلى هذه النقطة القصوى للاختزال التاريخي للذاكرة أصغينا إلى الاحتجاج الذي لجأت إليه قوة الإقرار الخاصة بالذاكرة في ما

يخص الماضي. يستطيع التاريخ أن يوسع وأن يُكمل وأن يصحح بل حتى أن يكذِّب شهادة الذاكرة حول الماضي، غير أنه لا يستطيع أن يلغيها. لماذا؟ لأنه، كما بدا لنا، تظل الذاكرة الحارس للديالكتيك الأخير المكوِّن لماضوية الماضي، أي العلاقة بين «لم يعد» التي تسم الطابعي المنقضي، الغابر، الملغى، المتخطى، وبين «قد كان» التي تشير إلى الطابع الأصيل وبهذا المعنى الطابع الذي لا يمكن هدمه. أن يكون شيء معيَّن قد حصل فهذا هو الاعتقاد السابق لكل قضية حملية ـ بل إنه اعتقاد سابق لكل سردية ـ إليها يستند التحقق من صور الماضي والشهادة الشفهية. وفي هذا الصدد إن الأحداث من مثل قضية المحرقة والجرائم الكبرى في القرن العشرين، القائمة على حدود التمثل، تنتصب باسم جميع الأحداث التي تركت بصماتها الصادمة على القلوب وعلى الأجساد: إنها تحتج في أنها كانت وبهذه الصفة تطالب بأن تُقال وبأن تُروى وبأن تُفهم. هذا الاحتجاج الذي يغذي الإقرار هو من مستوى نظام الاعتقاد: يمكن التشكيك فيه والتنديد به، لكن لا يمكن دحضه.

لازمتان تنتجان من هذا التكوين الهش للمعرفة التاريخية.

من ناحية، إن التمثل الذاكري له نظيره التاريخي الوحيد، في غياب عربون التحقق، مفهوم التمثيل الذي شددنا على طابعه العارض. إن تكوُّن إنشاءات المؤرخ هي إنشاءات الأحداث التي وقعت بالفعل، وحده عمل المراجعة وإعادة الكتابة الذي يتابعه المؤرخ في محترفه هو الكفيل بتقوية الثقة بمثل هذا الافتراض.

اللازمة الثانية: إن التنافس بين الذاكرة وبين التاريخ بين أمانة الأولى وبين صدق الثاني لا يمكن أن يحسم على الصعيد الإبستيمولوجي (المعرفي). وفي هذا الصدد، إن الشبهة التي تبثها أسطورة **فيدروس** ـ Pharmakon (الدواء) الخاص بالكتابة هل هو سُم أو هو علاج؟ ـ لم يكن ممكناً على الإطلاق إزالتها على الصعيد المعرفي، وقد أعادتها هجمات نيتشه ضد إساءات استعمال الثقافة التاريخية. هناك صدى أخير نسمعه في شهادات بعض المؤرخين الشهيرين حول «الغرابة المقلقة للتاريخ». على المناظرة هنا أن تجري على مسرح آخر، هو مسرح قارئ التاريخ الذي هو مسرح المواطن المتنبه العارف. ويعود إلى النص التاريخي أن يقيم، في نفسه وعلى صعيد المناقشة على الساحة العامة، الموازنة بين التاريخ وبين الذاكرة.

هل هذه هي الكلمة الأخيرة المتعلِّقة بالظل الذي تلقي به روح الغفران على

تاريخ المؤرخين؟ إن الرد الحقيقي للغياب الذي يعرفه التاريخ لمعادل للظاهرة الذاكرية في التحقق والتعرف إلى الأشياء والأشخاص نقرأه في الصفحات التي يكرّسها التاريخ للموت. نحن نقول عندها إن التاريخ مكلَّف بموتى الزمن الغابر الذين نحن ورثتهم. عندها يمكن للعملية التاريخية برمّتها أن تُعتبر فعل قبر. ليس على الإطلاق موقعاً، مقبرة، مجرد مخزن للعظام، بل إنه فعل تجدد للوضع في القبر. هذا الدفن الكتابي يُمدِّد إلى مستوى التاريخ عمل الذاكرة وعمل علاج الحزن. إن علاج الحزن يفصل نهائياً الماضي عن الحاضر، ويفتح المجال أمام المستقبل. وقد يصل عمل الذاكرة إلى بلوغ هدفه لو كانت إعادة إنشاء الماضي قد نجحت في إثارة نوع من قيامة الماضي. هل نترك لمنافسي ميشليه وحدهم، العلنيين وغير العلنيين مسؤولية تحقيق هذه الأمنية الرومنطيقية؟ أَوَليس طموح كل مؤرخ هو في التوصل، من وراء قناع الموت، إلى وجه أولئك الذين وجدوا في غابر الزمان، وقد عملوا و تألموا، وقاموا بوعود تركوها غير مُنجزة؟ هذه هي الأمنية الخفية للمعرفة التاريخية. غير أن إتمامها المؤجل دوماً لم يعد ينتمي إلى من يكتب التاريخ، إنها بين أيدي أولئك الذين يضعون التاريخ.

كيف لا نثير هنا صورة كلي (Klee) المسماة الملاك الجديد (Angelus Novus)، كما وصفها فالتر بنيامين في الأطروحة التاسعة من **الأطروحات حول فلسفة التاريخ**[50]؟ يقول: «توجد لوحة لِكْلي عنوانها الملاك الجديد. وهي تمثِّل ملاكاً يبدو أنه يعتزم الابتعاد عن الموقع الذي يقف فيه جامداً بلا حراك.

(50) فالتر بنيامين، أطروحات حول فلسفة التاريخ، 1940، في **كتابات**، 1955، **إشراقات**، 1961، **الملاك الجديد**، 1966، فرانكفورت، سوركامب؛ ترجمة فرنسية قام بها م. دو غاندياك في، فالتر بنيامين، المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني. **الشعر والثورة**، باريس، دو نويل، 1971، ص 277 ـ 288. هناك ترجمة فرنسية ثانية نقرأها في فالتر بنيامين، **الكتابات الفرنسية**، باريس، غاليمار 1991، تحت عنوان «حول مفهوم التاريخ» (1940)، ص 333 ـ 356.
إني أستشهد في الترجمة الأولى بين الترجمتين اللتين ذكرتهما. حول «الأطروحات». نقرأ: ستيفان موسيس، **ملاك التاريخ**. روزنز فايج، بنيامين، شوليم؛ باريس، منشورات سوي، 1992، ص 173 ـ 181؛ جان ـ ماري غانيوبين، **التاريخ والسرد عند فالتر بنيامين**، باريس، لارماتان، 1994، «التاريخ والوقف»، ص 143 ـ 173.

عيناه جاحظتان، فمه مفتوح، جناحاه منشوران. ذلك هو المظهر الذي يجب أن يكون عليه بالضرورة ملاك التاريخ. وجهه متجه نحو الماضي. حيث تبدو أمامنا سلسلة من الأحداث لا يرى هو إلاّ كارثة واحدة فريدة [. . .] يود كثيراً أن يبقى ويتأخر وأن يقيم الأموات وأن يجمع المهزومين[51]. غير أنَّ عاصفة دخلت في جناحيه وهي تنفح من الفردوس بقوة حتى أن الملاك لم يعد يستطيع طويهما. تدفع هذه العاصفة به باستمرار نحو المستقبل الذي يدير له ظهره غير أنَّ الخراب يتراكم حتى السماء أمامه. هذه العاصفة هي ما نسميه التقدم». ما هي إذن بالنسبة لنا هذه العاصفة التي تشل إلى هذه الدرجة ملاك التاريخ؟ أَوَليس هذا هو التاريخ الذي يفعله الناس وقد اتخذ اليوم صورة التقدم المندد به وقد سقط على التاريخ الذي يكتبه المؤرخون؟ لكن عندها فإن المعنى المفترض في التاريخ لم يعد يتوقف على هؤلاء الأخيرين، لكن على المواطن الذي يكمل سلسلة أحداث الماضي. ما يبقى للمؤرخ المحترف، في أسفل هذا الأفق للهروب، هو الغرابة المقلقة للتاريخ، التنافس الذي لا ينتهي بين أمنية أمانة الذاكرة وبين البحث عن الحقيقة في التاريخ.

هل نتكلم عندها عن تاريخ شقي؟ لست أدري. لكني لا أقول يا لشقاء التاريخ. بالفعل هناك امتياز لا يمكن رفضه للتاريخ. وهو الامتياز الذي يسمح ليس فقط بتوسيع الذاكرة الجماعية إلى ما وراء كل ذكرى فعلية، بل كذلك بتصحيح ونقد وحتى تكذيب ذاكرة مجموعة معيَّنة حين تنكمش على ذاتها وتغلق نفسها على آلامها الخاصة بها حتى أنها تصبح عمياء وصماء أمام آلام الجماعات الأخرى. وتصادف الذاكرة معنى العدالة في طريق النقد التاريخي. ماذا تكون ذاكرة سعيدة لا تكون في الوقت عينه ذاكرة عادلة؟

3. الغفران والنسيان

هل نعترف في النهاية بشيءٍ شبيه بأمنية نسيان سعيد؟ سأقول بعضاً من

(51) سيكون هذا هو الحال في الحقيقة لو كان المستقبل قادراً على أن ينقذ من النسيان تاريخ المهزومين: كل شيء سيتذكره الناس أخيراً. في هذه النقطة المستقبلية، الثورة والخلاص يتلاقيان.

تحفظاتي بالنسبة إلى نهاية سعيدة happy end نسبناها إلى مشروعنا برمته.

إن ترددي يبدأ على صعيد التجليات السطحية للنسيان ويمتد إلى تكوُّنها العميق إلى صعيد يتداخل فيه نسيان المحو ونسيان الاحتياط.

من السهل كشف القناع عن حيل النسيان على الصعيد حيث تعطي مؤسسات النسيان التي يشكِّل العفو العام نموذجها، القوة إلى إساءات استعمال النسيان التي تشكِّل مثيلاً لإساءات استعمال الذاكرة. إن حالة العفو العام في آثينا التي شغلتنا في الفصل النهائي للنسيان تُعدُّ مثالية في هذا الصدد. لقد رأينا على أي استراتيجية نافية للعنف المؤسس قد قام عندها السلم الأهلي. إن المرسوم المرفق بالقَسَم والذي يأمر «بعدم تذكر الشرور» لا يهدف إلى أقل من إخفاء حقيقة الوضع القائم، الحرب الداخلية، فالمدينة لا تؤيد سوى الحرب الخارجية. إن الجسم السياسي قد اعتُبر في كيانه الأعمق أنه غريب عن النزاع. عندها يُطرح السؤال: هل أن سياسة عاقلة هي أمر ممكن من دون شيء شبيه برقابة مفروضة على الذاكرة؟ إن الكلام السياسي يبدأ حيث يتوقف الانتقام، وإلاَّ بقي التاريخ محاصراً ضمن التناوب القاتل بين الحقد الأبدي وبين الذاكرة الناسية. إن المجتمع لا يستطيع أن يبقى إلى ما لا نهاية غاضباً على نفسه. عندها الشعر وحده يحفظ قوة اللانسيان الملتجئ إلى الشجن الذي يعلن أخيلوس(*) (Eschyle) أنه «متعطش إلى الشرور». (**اومينيد** Euménides، البيت 976). يعرف الشعر كذلك أن السياسي يقوم على نسيان اللا نسيان «هذا المحال الذي لم يجد قطّ صيغته»، كما قالت نيكول لورو (**المدينة المنقسمة**، ص 161). إن القسم لا يمكن أن يُتحدث عنه إلاَّ بصيغة نفي النفي التي تقرر عدم وقوع هذه المصيبة التي تقول عنها إلكترا إنها هي نفسها «مصيبة لا تنسى». (**إلكترا**، البيت 1246 والبيت 1247). هذا هو موضع الرهان الروحي لعملية العفو العام: إسكات لا نسيان الذاكرة. لهذا كان السياسي اليوناني بحاجة إلى الديني كي يعضد إرادة نسيان ما لا يُنسى، تحت صورة لعنات في أفق حنث اليمين. في غياب الديني والشاعري رأينا طموح بلاغة المجد، في عصر الملوك، وقد تحدثنا عن ذلك بمناسبة فكرة العظمة، كان فرض ذاكرة أخرى بدل ذاكرة

(*) أخيلوس مؤلف تراجيدي يوناني، وهو غير آخيل Achille بطل الإلياذة (المترجم).

إريس (Éris) الخلاف. أما القَسَم هذا الطقس الكلامي ـ هوركوس يتآمر مع ليثي léthé (النسيان) ـ قد اختفى ربما من النثر الديمقراطي والجمهوري ولكن ليس تكريم المدينة في ذاتها مع كل تورياته، واحتفالاته وطقوسه المدنية واحياءات الذكرى. هنا يتوقف الفيلسوف عن إدانة عمليات العفو العام التي تستهلك الجمهورية الفرنسية الكثير منها، غير أنه يشدد على الطابع النفعي المحض لها، الطابع العلاجي. ويستمع إلى صوت الذاكرة التي لا تُنسى، المُستبعدة عن حقل السلطة بواسطة الذاكرة الناسية المرتبطة بإعادة التأسيس غير الشعرية لما هو سياسي. بهذا الثمن، فإن الحاجز الرقيق الذي يفصل العفو العام عن فقدان الذاكرة يمكن أن يُستبقى. إن تبقى المدينة هي «المدينة المقسمة»، فإن هذه المعرفة تعود إلى الحكمة العملية وإلى ممارستها السياسية. هذا ما يساهم فيه الاستعمال المقوي للخلاف وعدم الإجماع، صدى ذاكرة الشقاق التي لا تنسى.

إن الضيق المتعلِّق بالموقف الصحيح، الذي علينا اتخاذه في مواجهة استعمالات النسيان وإساءات استعماله، وبشكل خاص في الممارسة المؤسساتية هو في نهاية المطاف أحد عوارض التردد القوي الذي يؤثر في علاقة النسيان بالغفران على مستوى بِنيتها العميقة. يعود السؤال بإلحاح: إنْ كان من الممكن الكلام عن ذاكرة سعيدة، فهل هناك شيء شبيه بنسيان سعيد؟ في نظري، إن تردداً أخيراً سيقع لكل ما يمكن أن يمثَّل على أنه أُخروية خاصة بالنسيان. ولقد استبقنا هذه الأزمة في نهاية الفصل الخاص بالنسيان حين وضعنا في الميزان النسيان بمحو الآثار ونسيان الاحتياط. ونعود هنا إلى هذا الميزان تحت أفق ذاكرة سعيدة.

لماذا لا يمكننا أن نتكلم عن نسيان سعيد بالضبط كما استطعنا أن نتكلم عن ذاكرة سعيدة؟

سبب أول هو أن علاقتنا بالنسيان غير متصفة بأحداث فكرية يمكن مقارنتها بالعلاقة بالتحقق الذي سررنا بتسميته المعجزة الصغيرة للذاكرة ـ ذكرى تثار، تحصل فجأة تعود ونحن نتحقق في لحظة من الشيء، من الحدث، من الشخص، ونصرخ: «هذه هي! هذا هو!» يحصل أو نجعله يحصل. بالطبع، يمكن لنا ان ندرك أننا نسينا، ونلاحظ ذلك في لحظة معيَّنة. غير أن ما نتحقق منه عندها هو حالة النسيان التي كنا فيها. بالطبع، يمكن أن نسمي هذه الحالة «قوة» كما يعلن

ذلك نيتشه في بداية المبحث الثاني في كتابه **أصل الأخلاق وفصلها**؛ هو يقول إنها «ليست مجرد قوة جامدة (ص 271) بل هي بالأحرى مقدرة كف نشطة، مقدرة إيجابية بكل ما في الكلمة من قوة». (المصدر نفسه). لكن كيف نعي هذه السلطة التي تجعل من النسيان «الحاجب، الحارس للنظام النفسي، للطمأنينة، واللياقة» (المصدر نفسه)؟ نحن نعرف ذلك بفضل نعمة الذاكرة، هذه القوة المضادة «التي بمساعدتها، وفي حالات محددة، يتوقف النسيان ـ وذلك في حالات الوعد». (المصدر السابق، ص 252). في هذه الحالات المعيَّنة ـ يمكننا الحديث ليس فقط عن قوة بل عن إرادة عدم النسيان، «عن إرادة تستمر بإرادة ما كانت قد أرادته مرة، وبالضبط عن ذاكرة للإرادة». (المصدر نفسه). وحين نربط أنفسنا نحل أنفسنا مما كان قوة لكنه لم يكن بعدُ إرادة. يمكن لأحدهم أن يعترض على أن استراتيجيات النسيان التي تحدثنا عنها قليلاً أعلاه هي عبارة عن تدخلات نشطة قليلاً أو كثيراً يمكن أن نندد بها على أنها طرق مسؤولة للسهو والإهمال والعمى. غير أنه من الممكن ربط ذنب أخلاقي بالتصرفات العائدة إلى فئة عدم ـ العمل، كما طالب بذلك كارل ياسبرس في كتابه **مسألة الذنب [الذنب الألماني** في الترجمة الفرنسية]، وذلك لأن الأمر يتعلَّق بعدة أفعال محددة لعدم ـ العمل ويمكن تذكُّر فرصها المحددة بعد وقوعها.

سبب ثانٍ لإبعاد فكرة التناظر بين الذاكرة وبين النسيان بتعابير النجاح أو الإنجاز هو أن النسيان يملك بالنسبة إلى الغفران إحراجاته الخاصة به. هي تقوم على أن الذاكرة تتعامل مع أحداث حتى في التبادلات التي تؤدي إلى أجر أو تعويض أو مسامحة، أما النسيان فيتعاطى مع أوضاع مستديمة، بهذا المعنى يمكننا أن نسميها تاريخية لأنها مكوِّنة للطابع المأساوي للعمل. وهكذا فإن العمل يُعوَّق بسبب نسيان الاستمرار إما من طريق تداخل الأدوار التي لا يمكن تفكيكها عن بعض، وإما من طريق نزاعات لا يمكن تجاوزها حيث الخلاف لا يحل، لا يمكن تخطيه، وإما أيضاً بأضرار لا تعوض تعود غالباً إلى فترات قديمة جداً. إنْ كان للغفران دور في هذه المواقف ذات الطابع المأساوي المتزايد[52]، فلن يتعلَّق الأمر إلَّا بنوع من العمل غير الثابت المتعلِّق بطريقة توقع واستقبال أوضاع نمطية معيَّنة:

(52) أ. أبل، «ما يأتي الغفران ليفعل في التاريخ»، مجلة *Esprit*، 1993، عدد 7، =

ما لا يفصل عن بعضه البعض، ما لا يمكن مصالحته، ما لا يعوض. هذا القبول الضمني يتعلق بالحزن والحداد بما هو استعداد دائم أكثر مما يتعلَّق بالذاكرة. إن الصور الثلاث التي أشرنا إليها هنا هي بالفعل صور الخسارة، والقبول أن هناك دوماً خسارة، هو قاعدة الحكمة التي تستحق أن تعتبر الأمر الخفي للغفران في الوضع المأساوي للعمل. إن البحث الصبور عن التسوية هو الثمن القليل لذلك، وهو كذلك استقبال الخلاف وتقبله في أخلاقيات المناقشة. هل يجب أن نذهب إلى حد القول بوجوب «نسيان الدَين»، هذه الصورة للخسارة؟ نعم، بدون شك، إذ إن الدَين يستند إلى الذنب ويحبس صاحبه في التكرار. لا لأنه يعني الإقرار بإرث. هناك عمل مرهف للحل والربط يجب متابعته في قلب الدَين نفسه: من ناحية حل للذنب؛ من ناحية ثانية، ربط المدين إلى الأبد من دون حل. الدَين من دون الذنب: الدَين وقد تعرى. حيث نجد مرةً أخرى الدين نحو الأموات والتاريخ بما هو قبر.

إن السبب غير القابل للاختزال لعدم التناظر بين النسيان وبين الذاكرة بالنسبة للغفران يكمن في الطابع غير القابل للبتِّ للقطبية التي تقسم الإمبراطورية السفلية للنسيان ضد نفسها: القطبية بين النسيان عن طريق المحو وبين نسيان الاحتياط. على الاعتراف بهذا الالتباس غير القابل للاختزال يمكن وضع العلامة الأثمن والسرية للغفران. القبول أنه «ليس هناك من رؤية إنسانية، وجهة نظر أسمى يمكن منها إدراك الينبوع المشترك للهدم وللبناء»: هذا ما كانه أعلاه حكم تأويلية الوضع التاريخي المنطوق عن النسيان. «من هذه الدراما الكبرى للوجود، ليس هناك من جردة حساب ممكنة بالنسبة لنا»، هذا ما قلناه كخاتمة. لهذا لا يمكن أن يكون هناك نسيان سعيد كما يمكن أن نحلم بذاكرة سعيدة. ماذا ستكون علامة الغفران على هذا الاعتراف؟ ستقوم سلبياً على تسجيل عجز التفكير والتأمل في رأس قائمة الأشياء التي يجب التخلي عنها، على رأس ما لا يعوض، وإيجاباً إدخال هذا التخلي المعرفي إلى السعادات الصغيرة للذاكرة السعيدة حين يتراجع حاجز النسيان بضع درجات. هل يمكننا عندها أن نتكلم عن فن للنسيان، بالمعنى الذي تحدثنا

= «وزن الذاكرة». نلاحظ قرب هذه الإشكالية من إشكالية هيغل في **فينومينولوجيا الروح** حيث يرتكز الغفران على انسحاب متبادل للجهتين بتخلي كل واحد عن تحيُّزه.

فيه عدة مرات عن فن للذاكرة؟ في حقيقة الأمر، من الصعب ترسيم الدروب في هذا الفضاء غير المألوف. وأقترح ثلاثة مسالك لاستكشافنا. يمكننا على طريقة هارولد فاينريش الذي أدين له بالصيغة[53]، أن أُسقط هذا الفن على أنه التناظري الدقيق لفن الذاكرة الذي احتفل به فرانسيس ييتس. إن كان هذا الأخير هو جوهر تقني للحفظ أكثر مما هو استسلام لإعادة التذكر ونتوءاته العفوية، فإن الفن المقابل سيكون «تقنية للنسيان léthatechnique» («Lethe», p. 29).

وحين يسير فن النسيان بالفعل على خطى كتب فن الذاكرة المعاصرة الآخذة بمآثر «فن الذاكرة»[54]، فإن عليه أن يستند إلى علم بلاغة خاص بالإطفاء: الكتابة من أجل أن تطفئ ـ وهو عكس الكتابة من أجل تكوين الأرشيف. غير أن فاينريش المتألم جداً من «Auschwitz والنسيان المستحيل» (المصدر السابق، ص 253 وما يليها) لا يسير مع هذا الحلم البربري. هذا التخريب الذي سمي سابقاً إعدام بالحرق autodafé يبرز في أفق الذاكرة كتهديد أسوأ من النسيان بالمحو. هذا التحويل إلى رماد، بما هو تجربة الحد الأقصى ، أَوَليس هو برهان الخُلْف (أو المُحال) أن فن النسيان، إنْ كان هناك واحد لا يمكنه أن يتشكّل كمشروع متميِّز، إلى جانب أمنية الذاكرة السعيدة؟ تبرز أمامنا عندها، وعلى نقيض هذا التنافس المدمر بين استراتيجيات الذاكرة والنسيان، العمل المحتمل للنسيان، المنسوج بين كل الخيوط التي تلصقنا بالزمان: ذاكرة الماضي، وانتظار المستقبل والتنبه للحاضر. هذه هي الطريق التي اختارها مارك أوجيه في كتابه **أشكال النسيان**[55]. لقد كان مراقباً مرهفاً ومحلِّلاً قديراً للطقوس الإفريقية فرسم هذا المؤلف ثلاث صور للنسيان ترفعها الطقوس إلى مرتبة الرموز. يقول الباحث إنه من أجل العودة إلى الماضي يجب نسيان الحاضر، كما في حالات التملك. ومن أجل العودة إلى لقاء الحاضر يجب إيقاف الروابط مع الماضي والمستقبل، كما في ألعاب قلب الأدوار. وللوصول إلى المستقبل يجب نسيان الماضي بحركة استهلال، وبدء وبداية من جديد، كما هو الحال في طقوس تلقين الأسرار (المُسارَّة). وفي

(53) هارولد فاينريش، **ليثي، فن ونقد المنسي**، مصدر سابق.
(54) انظر: أعلاه، الجزء الأول، الفصل 2، الفقرة 1، ص 105 ـ 119.
(55) مارك أوجيه، **أشكال النسيان**، باريس، بايو، 1998.

النهاية، «فإن فعل نسي يُصرَّف دائماً بصيغة الحاضر (المضارع)» (**أشكال النسيان**، ص 78). وكما توحي بذلك الصور الرمزية، فإن «البنات الثلاث» للنسيان (المصدر السابق، ص 79) تحكم الجماعات والأفراد؛ إنها في آنٍ واحد مؤسسات وتجارب: «الصلة بالزمان يفكر فيها باستمرار بصيغة المفرد ـ الجمع. مما يعني أنه يجب أن يكون هناك اثنان على الأقل من أجل النسيان، أي لإدارة الزمن». (المصدر السابق، ص 84). لكن إنْ «لم يكن هناك شيء يصعب نجاحه أكثر من العودة» (المصدر السابق، ص 84)، كما نعرف ذلك منذ ملحمة **الأوديسة** [لهوميروس]، أو ربما كان ذلك الصعب هو التوقف أو البداية من جديد، فهل علينا البحث عن النسيان فنجازف بألاّ نجد إلاّ ذاكرة لا تنتهي، كما هو حال الراوي في قصة [مارسيل بروست] **البحث**؟ ألا يجب، بطريقة ما، أن يخدع النسيان تيقظه نفسه فينسى نفسه عينها؟

مسلك ثالث يقدم نفسه للاستكشاف: إنه مسلك ليس باستراتيجية ولا بعمل، ولا بنسيان متعطل عن العمل. إنه يضاعف الذاكرة، ولكن ليس بصفته إعادة تذكر لما وقع، ولا كحفظ لمهارات ولا كاحتفالات بذكرى أحداث مؤسسة لهويتنا، لكن كميل مهتمٍ، موضوعٍ في الديمومة. بالفعل فإنْ كانت الذاكرة هي مقدرة، القدرة على تجميع ذاكرة فإنها وبطريقة أساسية صورة من صور الانهمام، هذه البِنية الانثروبولوجية الأساسية للوضع التاريخي. في الذاكرة ـ الانهمام نرافق عن قرب الماضي فنظل منشغلين به. ألا يكون هناك عندها شكل أعلى للنسيان بما هو استعداد وطريقة وجود في العالم هو عدم الاكتراث، أو بتعبير أفضل اللاانهمام insouci؟ عن الانهمامات أو عن الانهمام لا نتكلم عنها بعد اليوم، كما في نهاية تحليل نفسي قد يصفه فرويد بأنه «قابل للإنهاء»... لكن مع المجازفة بالسقوط من جديد في أفخاخ العفو ـ فقدان الذاكرة، فن النسيان هذا لا يمكن أن يشكِّل حكماً متميِّزاً عن الذاكرة عن طريق تواطؤ من قِبل استنزاف الوقت. إنه لا يستطيع أن يضع نفسه تحت صيغة التمني للذاكرة السعيدة. إنه يضع فقط سمة ناعمة على عمل الذاكرة وعمل علاج الحداد والحزن. لأنه لن يكون عندها عملاً.

كيف يمكننا ألاّ نذكر ـ كصدى لصرخة أندريه بروتون أمام فرح الذكرى وكطباق لذكر فالتر بنيامين لملاك التاريخ صاحب الجناحين المضمومين ـ مديح كيركغارد للنسيان كتحرير من الانهمام؟

وبالفعل فإن حض **الإنجيل** يتوجه إلى المنهمّين كي «ينظروا إلى زنابق الحقول وطيور السماء»[56]: يلاحظ كيركغارد «إنْ كان المنهم يبدي انتباهاً حقيقياً بالزنابق والطيور، إذ كان ينسى نفسه فيها وفي حياتها، فإنه سيتعلم من هؤلاء المعلمين شيئاً عن نفسه، لا يدريه لو بقي وحده». (**الخطابات المقوية**. . . ، ص 157). إن ما سيتعلمه من الزنابق هو «أنها لاتعمل». فهل يجب عندها أن يفهم المرء أن عمل الذاكرة نفسه وعمل علاج الحزن والحداد هما للنسيان؟ وإنْ «لم تغزل» كذلك فإن مجرد وجودها هو زينتها، فهل يجب أن نفهم «أن الإنسان كذلك، من دون أن يعمل أو أن يغزل، ومن دون أي استحقاق خاص هو بمجرد أن يكون إنساناً يرتدي ثياباً، لم يلبس مثلها سليمان في كل مجده»؟ أما بالنسبة إلى الطيور، فإنها «لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع في مخازن الغلال». لكن إنْ كان «الحمام هو الإنسان»، فكيف يحصل أنه لا يلعب «دور المتيقظ» ولا «يقطع مع قلق المقارنات»، كي «يكتفي بوضعه كإنسان»؟

أي «سهو إلٰهي» كما يسمي كيركغارد «هذا النسيان للأسى»، كي يميِّزه عن اللهو العادي، سيكون قادراً على جذب الإنسان «كي يتفحص كم هو رائع أن يكون إنساناً»؟ (المصدر نفسه، ص 80).

ذاكرة غير مكترثة في أفق الذاكرة المنهمة، نفس مشتركة للذاكرة الناسية والذاكرة التي لا تنسى.

تحت شعار هذا المتخفي الأخير للغفران يمكن أن يُسمع صدىً لقول حكمة «نشيد الإنشاد» [أحد أسفار التوراة]: «الحب قوي كالموت». وأنا أقول عندها إن النسيان الاحتياطي هو قوي بقدْر ما هو قوي نسيان المحو.

انتهى

(56) سورين كيركغارد، «ما تعلّمنا إياه زنابق الحقل وطيور السماء»، في كتاب **خطابات مقوّية من وجهات نظر مختلفة (1847)**، ترجمة فرنسية ب. هـ. تيسو و إ ـ م. . جاكيه تيسو، باريس، منشورات L'Orante، 1966.

تحت التاريخ، الذاكرة والنسيان.
تحت الذاكرة والنسيان، الحياة. غير أن كتابة الحياة
قصة أخرى (تاريخ آخر).
اللاانتهاء اللاإنجاز.

بول ريكور

ثَبت المصطلحات فرنسي ـ عربي

A

Abus	إساءة استعمال
Actualiser	أَوْنَن (جعله يصبح حالياً)
Agnosticisme	لاأدرية
Ambivalence	تجاذب
Ambivalent	تجاذبي
Amphibologie	أغلوطة الاشتباه
Aporie	استعصاء
Appréhension	إدراك مآثر، استيعاب
Archivé	مؤرشف
Archivisation	أرشفة
Associationnisme	الترابطية

C

Chronologique	تعاقبي
Coercition	إكراه
Cognitif	معرفي
Conception	تصور
Constatif	تقريري
Continu	متصل، مستمر
Cortical	قشري

D

Datation	تعيين التاريخ
Déclaratif	إخباري، تصريحي
Déictique	إشاري
Déterminisme	حتمية
Devenir	صيرورة
Diachronie	التطورية الزمنية
Dichotomie	تفرع ثنائي
Discret	منفصل
Distanciation	تماسف
Distancié	متماسف
Durée	ديمومة، حقبة

E

Egologique	أناوية
Elan	اندفاع
Epigénèse	تخلق متعاقب
Epokhé	«إبوخيه»
Epoque	عهد
Ere	عصر
Eristique	فن الجدال
Essence	ماهية
Evocation	استحضار، استدعاء، ذِكر
Existential	وجوداني
Existentiel	وجودي

F

Fiabilité	وثوق

G

Geschichte	تاريخ

Global	إجمالي
Grandeur intenive	مقدار تكثيفي

H

Heuristique	علم استكشاف
Histoire événementielle	تاريخ وقائعي
Historie	تأريخ
Historien(ne)	تاريخوي
Historiographie	كتابة التاريخ
Historisation	أرخنة، تأرخة (إضفاء الطابع التاريخي)
Hubris	غرور
Hylétique	هيولاني

I

Iconique	أيقوني
Idiologisation	أدلجة
Illéité	غائبية
Immanent	محايث
Indécidable	غير قابل للبتّ
Inertie	جمود
Inhérent	ملازم
Interiorisation	استدخال، استبطان
Intersubjectif	بينذاتي
Intervalle	فترة

L

Localisation	تموضع، تحديد الموضع

M

Macrocosme	عالم كبير
Macroéconomie	الاقتصاد الجمعي
Macrohistoire	التاريخ الجمعي
Mêmeté	عينيّة
Mémorial	تذكاري
Mémoriel	تذكيري
Microcosme	عالم صغير
Microéconomie	الاقتصاد الإفرادي
Microhistoire	التاريخ الإفرادي
Mienneté	خاصويتي
Mimétique	إيمائي
Modélisation	نمذجة
Mondanéité	تعولم
Morphogenèse	التكوُّن التشكلي
Mystagogie	تربية على الأسرار

N

Négationnisme	إنكارية
Négationniste	إنكاري
Noème	«نويم»
Noèse	«نويز»

O

Objectal	موضوعاني
Objectivation	موضعة
Occulte	غيبي
Ostensif	تبياني، إشاري

P

Paradigme	نموذج مثالي
Paradoxe	مفارقة
Passétité	ماضوية
Perennisation	خلود
Performatif	إنشائي
Période	حقبة
Périodisation	تحقيب
Polysémie	تعددية الدلالة
Prélude	تمهيد
Présentation	المثول، الحضور الآن
Présentification	استحضار
Présupposition	مسلَّمة

Q

Qnantification تكميم

R

Réactualiser أَوْنَن من جديد
Rappel استذكار
Réminiscence تذكُّر
Représentance تمثيل (فعلي)، تمثيلانية
Représentation تمثُّل، تمثيل، تصور
Ressouvenir إعادة التذكر
Révisionnisme تعديلية
Rupture قطيعة

S

Sameness عينية
Sécularisation دهرنة
Séculier دهري
Sociétal مجتمعي
Solipsisme متوحدانية
Sophiste سفسطائي
Soupçon شبهة
Surdétermination تعيين تضافري

T

Temporalisant مزمن
Temporalisation تزمين
Thaumaturge عجائبي
Thématique موضوعاتي
Thétique طرحي
Tournant مُنعَطف

V

Véracité صدق
Véritatif صدقي

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن والبلدان



المراجع

Abel, *Le Poids de la mémoire*, Esprit, 1993, nº7, p 653.

Abel Olivier, *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris Autrement, 1992, p 619.

Amphoux Pascal, *Le Sens du lieu*, Ousia, 1996, p 191.

Ankersmit Franklin R, *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye, 1983, p 315.

Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Vrin, 1998, p 638.

Anscombe G.E.M, *Intention*, Oxford Basic Blackwell, 1957/1979, p 231.

Antelme R., *l'Espèce humaine Gallimard*, 1957, p 224.

Arendt Hanna, *The Origins of Totalitarism*, Harcourt Brace and World, 1951, 1958, 1966, 1968, p 434.

Arendt R., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p 162.

Ariès Duby, *Histoire de la vie privée*, Seuil, 1987, 1999, p 250.

Ariès Philippe, *l'Homme devant la mort*, Seuil, 1977, p 250.

Aron Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938, p 438.

Aron Raymond, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, 1938, p 438.

Audard Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, PUF, 1999, p 218.

Auerbach. E, *Mimesis Dargestellte Wirklichkeit in der abdendländischen Literatur*, Francke, 1946, p 333.

Augé Marc, *Les Formes de l'oubli*, Payot, 1998, p 655.

Barthes. R, *Le Bruissement de la langue*, Seuil, 1984, p 322.

Bauer Gerhard, *Wège und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963, p 482.

Bautry-Lacantinerie G. et Albert Tissier, *Traité théorique et pratique de Droit civil*. De la prescription Sirey, 1924, p 610.

Benjamin Walter, *Ecrits français*, Gallimard, 1991, p 649.

Benjamin Walter, *Oeuvres II* Poésie et Révolution, Denoël, 1971, p 649.

Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p 229.

Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed. de Minuit, 1969, p 205.

Bergson Henri, *Matière et Mémoire*, Essai sur la relation du corps à l'esprit, 1896, p 30.

Berman, *La Technique psychanalytique*, PUF, 1970, p 84.

Bernet R., *Husserliana X*, Meiner, 1985, p 56.

Berthoz A., *Le Sens du mouvement*, Odile Jacob, 1991, p 548.

Bloch Mark, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, 1993-1997-1974, p 214.

Boehm R.., *Husserliana VIII,* nijhoff, 1959, p 57.

Boltanski L. et Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur,* Gallimard, 1991, p 162.

Boltanski Luc, *l'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* Métaillé, 1990, p 283.

Boltanski Luc, Les Cadres. *La formation d'un groupe social,* Minuit, 1982, p 282.

Borges J.L., *Fictions,* Gallimard, 1957, p 537.

Bourdieu P., *La Distinction, critique sociale du jugement,* Minuit, 1979, p 266.

Bourdieu, *Réponses,* Seuil, 1992, p 266.

Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* XV-XVIII[e] siècle, 3 vol., Armand Colin, 1979, p 190.

Braudel, Fernand *La Médirerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* Armand Colin, 1949, p 189.

Braudel, Fernand *L'Identité de la France,* Flammarion, 1990/2000, p 357.

Breton André, *L'Amour fou,* Gallimard, 1937, p 646.

Brinbaum O., *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology,* Almqvist & Wicksell, 1998, p 142.

Bréjoux Jean, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin,* Pocket, 1986, p 403.

Buser Pierre, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre,* Odile Jacob, 1998, p 549.

Canguilhem Georges, *La Connaissance de la vie,* Vrin, 1965/1992, p 71.

Casey Edward, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding Of the Place-World,* Indiana University Press, 1993, p 184.

Casey Edward, *Remembering. A Phenomenological Study,* Indiana University Press, 1987, p 44.

Changeux Jean-Pierre, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Odile Jacob, 1998, p 155.

Chapouthier Georges, *La Biologie de la mémoire,* PUF, 1994, p 70.

Chartier Roger, *Au bord de la falaise,* Albin Michel, 1998, p 287.

Chartier Roger, *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches,* IMEC, 1995, p 295.

Chartier Roger, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime,* Seuil, 1987, p 295.

Chaunu Pierre, *Histoire quantitative, Histoire sérielle,* Armand Colin, 1978, p 233.

Christian Delacroix, *Espaces Temps. Les Cahiers,* p 502.

Châtelet François, *La Naissance de l'histoire,* Minuit, 1962, p 173.

Clark. A., *Being there: Putting Brain, Body And World together again,* MIT, 1997, p 548.

Collingwood, *The Idea of History,* T.M Knox, 1946, p 496.

Corbin Alain, *Le Miasme et la Jonquille,* Flammarion, 1982, p 250.

Curtius E.R, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin,* Berne, 1948, p 403.

Dastur Françoise, *Heidegger et la Question du temps,* PUF, 1990, p 462.

Dastur Françoise, *La Mort. Essai sur la finitude,* Hatier, 1994, p 465.

de Certeau Michel, *L'Absent de l'histoire,* Mame, 1973, p 257.

de Certeau Michel, *L'Ecriture de l'histoire,* Gallimard, 1975, p 169.

Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme,* PUF, 1966, p 560.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1962/1998, p 634.

Delumeau Jean, *l'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession* XIII-XVIII[e] siècle, Fayard, 1964/1992, p 634.

Descombes. V., *Philosophie par gros temps,* Minuit, 1989, p 408.

Descombes Vincent, *Les Institutions du sens,* Minuit, 1996, p 623.

Descombes Vincent, *Penser au présent,* L'Harmattan, 1998, p 406.

Dilthey Wilhem, *Philosophie und Geisteswissenschaft,* Buchreihe tome I, 1923, p 485.

Dosse François, *L'histoire,* Armand Colin, 2000, p 168.

Dosse François, *L'Histoire en miettes. Des annales à la nouvelle histoire,* la Découverte, 1987, p 188.

Douglas, *Les Frères karamazov,* Gallimard, 1952, 1973, p 635.

Dulong Renaud, *Le Temoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle,* EHESS, 1998, p 202.

Durand G., *L'Art et l'Illusion.Psychologie de la représentation picturale,* Gallimard, 1979, p 298.

Durand G., *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art* Phaidon, 1994, p 298.

Dussort Henri, *Leçons sur la conscience intime du temps,* 1905-1928, p 56.

Détienne. M. et Vernant J-P, *Les Ruses de l'intelligence :la metis des Grecs,* Flammarion, 1974, 1978, 1989, p 220.

Elias Norbert, *La Société de cour,* 1969, p 261.

Evrard. L., *Saturne et la Mélancolie: études historiques et philosophiques nature, religion, médecine et art,* Gallimard, 1989, p 89.

Ecrits sur l'histoire, Flammarion, 1969, p 244.

Ethnic Groups and Boundaries, Allen Georges, 1969, p 271

La justice et l'historien, Le Débat nº-32, 1988, p 584.

La Possession de Loudun, Gallimard, 1980, p 260.

Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques, EHESS, 1990, p 316.

Le pouvoir au village.Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XXI[e] siècle, Gallimard, 1989, p 274.

L'Encyclopedia Einaudi, Turin Gallimard, 1988, p 503.

Les Niveaux de sens du récit, Seuil, 1977, p 321.

Les Origines du totalitarisme, Ed. du Seuil, 1995, 1998, p 434.

Les Usages de l'argumentation, PUF, 1993, p 326.

Logique du lieu et Oeuvre humaine, Ousia, 1997, p 191.

Philiosophical Problems Today, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academinc Publishers, Institut international de philosophie, 1994, p 169.

Poétique du récit, Seuil, 1977, p 321.

Selected Essays of Frederick Barth, t.I, Process and Form in Social Life, Routledge and

kegan Paul, 1981, p 271.

The phenomenology of the social World, Northwestern University Press, 1967, p 159.

Farge Arlette, *Le Goût de l'archive,* Seuil, 1989, p 230.

Favier Jean, *l'Histoire de France,* Fayard, 1988, p 441.

Febvre L., *Combats pour l'histoire,* Armand Colin, 1953, p 242.

Febvre L., *Un destin :M.Luther,* PUF, 1928, p 242.

Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle: la religion de Rabelais,* Albin Michel, 1942, p 242.

Ferry Jean-Marc, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine tII,* Cerf, 1991, p 162.

Finkielkraut Alain, *L'Avenir d'une négation.Réflexion sur la question du génocide,* Seuil, 1982, p 584.

Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir,* Gallimard, 1969, p 254.

Friedlander Saul, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»,* Harbard University Press, 1992, 1996, p 223.

Furet François, *L'Atelier de l'histoire,* Flammarion, 1982, p 307.

G. Cazzaniga et C. Zarka, *L'individuo nel pensiero moderno secoli 16-18,* trad. fr., *L'Individu dans la pensée moderne, XVII^e-XVIII^e siècle,* Istituto italiano di cultura, Università degli Studi[a], Pisa, 1995, p 545.

Gacon Stephan, *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?* Paris Autrement, 1994, p 588.

Gacon Stéphane, *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale: une spécificité française?,* Paris, Autrement, 1994, p 588.

Gadamer H-G., *Vérité et Méthode,* Seuil, 1996, p 367.

Gagnebin Jeanne-Marie, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin,* L'Harmattan, 1994, p 649.

Garapon Antoine, *Pourquoi se souvenir,* Grasset, 1999, p 418.

Garapon Antoine, *Pourquoi se souvenir?,* Grasset, p 418.

Geertz C., *The interpretation of Cultures,* Basic Books, 1973, p 100.

Gesammelte Werke, *Erinnern Wiederholen Durcharbeiten,* Fischer Verlag, 1913-1917, p 84.

Gesammelte Werke, *Trauer und Melancholie,* Gallimard, 1968, p 86.

Gifford P., *The Modern language Review,* Edimbourg, 1978, p 617.

Ginzburg Carlo, *Le Fromage et les Vers, l'univers d'un meunier du XVI^e siècle,* Aubier-Flammarion, 1980, p 272.

Ginzburg Carlo, *Le Juge et l'Historien,* Verdier, 1997, p 416.

Ginzburg Carlo, *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire,* Flammarion, 1989, p 156.

Gouhier Henri, *le Théâtre et l'Existence,* Aubier, 1952, p 73.

Granger. G.G, *Essai d'une philosophie du style,* Armand Colin, 1968, p 326.

Greish Jean, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Ziet,* PUF, 1994, p 463.

Guitton Jean, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin,* Vin, 1933, p 117.

Habermas, *Connaissance et intérêt,* Gallimard, 1976, p 103.

Halbwachs. M, *les Cadres sociaux de la mémoire,* Albin Michel, 1994, p 147.

Halbwachs Maurice, *La Mémoire collective,* PUF, 1950, p 146.

Halbwachs Maurice, *La Mémoire collective,* PUF, 1950, p 146.

Hartog François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre.* Gallimard 1980, 1991, p 173.

Heidegger Martin, *Sein Und Zeit, Jahrbuch für phänomenologie und phänomenologische Forschung,* 1927, p 450.

Heim Cornelius, *Mimesis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale,* Gallimard, 1968, p 333.

Henry Michel, *Une philosophie de la réalité,* Gallimard, 1976, p 102.

Hersch Jeanne, *La Culpabilité allemande,* Minuit, 1990, p 608.

Hersh Jeanne, *Philosphie. Orientation dans le monde,* Echainement de l'existence. Springer-Verlag, 1986, 1932, 1948, 1956, 1973, p 596.

Heussi. K., *Die Krisis des Historismus,* Mohr, 1932, p 365.

Hildesheimer Françoise, *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire,* Honoré Champion, 1997, p 212.

Hillgruber. A., *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen judentums* trad angl, *Two Kids of Ruin,* Siedler Verlag, 1986, p 332.

Homans Peter, *The Ability to Mourn,* The Univesity of Chicago Press, 1989, p 86.

Kassis Raymond, *Einleitung in die logik und erkennntnistheorie Vorlesungen,* Nijhoff, 1984, p 58.

Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen Und Pariser Vorträge,* Nijhoff, 1963, p 143.

Husserl, *Leçons pour une phénomenologie de la conscience intime du temps,* PUF, 1964, p 37.

Husserl Rudolf, Texte *zur phänomenologie des inneren zeitbewusstseins,* Felix Meiner, 1985, p 141.

Hutton. P., *History as an Art of Memory,* University of Vermont, 1993, p 146.

Hutton. P., *History as an Art of Memory,* University of Vermont, 1993, p 146.

Hérodote, *Histoires,* Seuil, 1999, p 167.

Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Minuit, 1967, p173.

Jankélévitch Vladimir, *Le Pardon,* Aubier, 1967, p 613.

Jankélévitch Vladimir, *L'Imprescriptible,* Seuil, 1956, p 613.

Jankélévitch Vladimir, *L'Irréversible et la Nostalgie,* Flammarion, 1974, p 631.

Jankélévitch Vladimir, *Pardonner?,* Pavillion, 1971, p 613.

Jaspers Karl, *Die Schuldfrage,* R. Piper, 1979, p 608.

Jauss. H.R., *Pour une esthétique de la réception,* Gallimard, 1978, p 401.

Jauss. H.R., *Pour une esthétique de la réception,* Gallimard, 1978, p 401.

Jervolino Domenico, *L'Amore difficile,* Edizioni Studium, 1995, p 593.

Kamnitzer Pierre, *La Dynamique de l'Occident,* Calmann-Lévy, 1975, p 261.

Kant, *Essai pour introduire en Philosophie le concept de grandeur négative,* Gallimard, p 598.

Kant, *La Métaphysique des mœurs I,* Vrin, 1971, p 585.

Kant, *Œuvres Philosophiques,* Gallimard, P598.

Kantorowicz Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology,* Princeton University Press, 1937, p 344.

Kassis Raymond, *Husserliana XXIV,* Nijhoff, 1984, p 58.

Kellner Hans, *Language and Historical Representation Getting the Stroy Crooked,* The University of Wisconsin Press, 1989, p 327.

Kemp Peter, *L'Irremplaçable,* Corti, 1997, p 626.

Kierkegaard Sören, *Discours édifiants à divers points de vue,* trad fr de P.H Tisseau et E.M Jaequet Tisseau Ed. de l'Orante, 1966, p 656.

Kodalle Klaus, M., *Verzeihung nach wendezeiten?,* Erlangen et Iena, Palm et Enke, 1994, p 604.

Koselleck. R., *Geschichtliche Grundbergriffe,* Klett Cotta, 1975, p 391.

Koselleck. R., *L'Expérience de l'histoire,* Gallimard-Seuil-EHESS, 1997, p 317.

Koselleck. R, *Vergangene Zukunft.Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Suhrkamp, 1979, p 316.

Krell Farrell David, *Of Memory Reminiscence and Writing On the Verge,* Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p 9.

Lacombe Paul, *De l'histoire considérée comme science,* Hachette, 1994, p 225.

Le Goff et Nora, *Faire de l'histoire,* Gallimard, 1974, p 169.

Le Goff Jacques, *Histoire et Mémoire,* Gallimard, 1996, p 402.

Leclerc Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance,* PUF, 1986, p 72.

Legendre Pierre, *L'Inestimable Objet de la transmission.Essai sur le principe généalogique en Occident,* Fayard, 1985, p 494.

Leiris Martine, *l'impérialisme,* Seuil, 1998, p 434.

Lejeune Philippe, *Le Pacte autobiographique,* Seuil, 1975, p 340.

Lepetit Bernard, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale,* Albin Michel, 1995, p 161.

Leroy-Ladurie Emmanuel, *Histoire du climat depuis l'an mil,* Flammarion, 1967, p 249.

Levi Giovanni, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento,* Einaudi, 1985, p 274.

Levi Primo, *Si c'est un homme. Souvenirs,* Turin Einaudi, 1947, p 208.

Levinas Emmanuel, *Le Temps et l'Autre,* PUF, 1983, p 142.

Levinas Emmanuel, *Totalité et Infini.* Essai sur l'extériorité, Nijhoff, 1961, p 469.

L'individu dans la pensée moderne, Instituto italiano di cultura (fr), università degli Studi (Pise), 1995, p 545.

Locke John, *Identité et Différence. L'invention de la conscience,* Seuil, 1998, p 123.

Loraux Nicole, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes,* Payot, 1997, p 586.

Lyotard Jean-François, *La Condition postmoderme,* Minuit, 1979, p 411.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale,* Plon, 1973, p 244.

Lévi-Strauss Claude, *Race et Histoire,* Unesco, 1952, Gallimard, 1987, p 198.

Lloyd E.R Geoffrey, *Demystifying Mentalities,* Cambridge University Press, 1990, p 251.

Mabillon. J, *l'Histoire à l'âge classique,* PUF, 1988, p 218.

Mandrou Robert, *De la culture populaire en France au XVII' et XVIII' siècles,* la Bibliothèque bleue de Troyes, 1964, p 247.

Mandrou Robert, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique,* 1961, Albin Michel, 1998, p 247.

Mandrou Robert, *Magistrats et Sorciers en France au XVII*[e] *sièlce.* Seuil, 1989, p 247.

Marbach Eduard, *Husserliana XXIII,* Nijhoff, 1980, p 54.

Marbach, *Vorstellung, Bild, Phantasie,* Nijhoff, 1980, p 54.

Marguerat Daniel et Zumstein Jean, *La Mémoire et le Temps.Mélanges offerts à Pierre Bonnard,* Labor et Fides nº23, 1991, p 483.

Marin Louis, *Des pouvoirs de l'image,* Seuil, 1993, p 300.

Marin Louis, *La Critqiue du discours. Etudes sur la logique de Port-Royal et les «pensées» de Pascal,* Minuit, 1975, p 297.

Marin Louis, *le Portrait du roi,* Minuit, 1981, p 300.

Marin Louis, *Les Deux Corps du roi,* Gallimard, 1989, p 344.

Marin Louis, *Opacité de la peinture,* Usher, 1989, p 342.

Marion, Emmanuel Levinas, *Positivité et transcendance,* PUF, 2000, p 142.

Marion Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation,* PUF, 1998, p 572.

Marion Jean-Luc, *Réduction et Donation,* PUF, 1989, p 572.

Marrou Henri-Irénée, *De la connaissance historique,* Seuil, 1954, 1975, p 227.

Marrou H-I, *L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin,* Vrin, 1950, p 461.

Marrou H-I, *La théologie de l'histoire,* Seuil, 1968, p 461.

Martineau, *Etre et Temps,* Authentica, 1985, p 450.

Maugé André, *les Naufragés et les Rescapés,* Turin, Einaudi, 1986, Gallimard, 1989, p 208.

Mauss Marcel, *Sociologie et Anthropologie,* PUF, 1950, 8éd, Quadrige, 1990, p 622.

Mauss Marcel, *Essai sur le don.Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* 1923-1924, p 622.

Melançon. C., *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne,* Seuil, 1998, p 44.

Mesure Sylvie, *Critique de la raison historique.Introduction aux sciences de l'esprit,* Ed. du Cerf, 1992, p 484.

Mesure Sylvie, *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit,* Ed. du Cerf, 1988, p 484.

Mesure Sylvie, *Œuvres,* Cerf, 1992, p 484.

Mink Louis O., *Historical Understanding,* Cornell University Press, 1987, p 236.

Momigliano. A., *Studies in Historiography,* Londres, 1969, p 173.

Montaigne, *Essais,* PUF, 1992, p 467.

Mosès Stephane, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig Benjamin, Scholem,* Seuil, 1992, p 649.

Nabert Jean, *Eléments pour une éthique,* PUF, 1943, p 596.

Nabert Jean, *Essai sur le mal,* PUF, 1955, p 599.

Nagel Thomas, *Egalité et Partialité,* PUF, 1994, p 414.

Narcy Michel, *Introduction au Théétète de Platon,* PUF, 1998, p 11.

Nestor-Luis Cordero, *Le sophiste,* Flammarion, 1993, p 13.

Nietzsche, *la Généalogie de la morale,* Trad Isabelle Hidenbrand et Jean Gratien, Folio, 1987, p 633.

Nolte Ernest, *Devant l'histoire,* Ed du Cerf, 1988, p 330.

Nora et le Goff, *Faire de l'histoire,* Gallimard, 1974, p 169.

Nora. P., *Les Lieux de mémoire,* Gallimard, 1984-1986, p 110.

Nys. P. et Berque. A., *Logique du lieu et Œœuvre humaine,* Ousia, 1997, p 191.

Osiel Mark, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law,* Transaction Publ.1997, p 338.

Ost François, *Le temps du droit,* Odile Jacob, 1999, p 632.

Petit Jean-Luc, *Du travail vivant au système des actions,* Seuil, 1980, p 103.

Petit. J-L, *Les neurosciences et la philiosophie de l'action,* Vrin, 1997, p 548.

Petit. J-L, *L'événement en perspective,* EHESS, 1991, p 208.

Pharo Patrick et Louis Quéré, *Les formes d'action,* EHESS, 1990, p 284.

Platon, *Philèbe,* Les Belles Lettres, 1941, p 16.

Platon, *Phèdre,* Flammarion, 1989, 1997, p 175.

Pomian Krzysztof, *l'Ordre du temps,* Gallimard, 1984, p 193.

Pons Sophie, *Apartheid. L'aveu et le pardon,* Bayard, 2000, p 627.

Pontalis J-B, *Métapsychologie,* Gallimard, 1968, p 86.

Pouteau Micheline, *l'antisémitisme,* Seuil, 1998, p 434.

Pritchard Edward, Evans *How Institutions Think,* Syracuse University Press, 1986, p 146.

Prost Antoine, *Douze Leçons sur l'histoire,* Seuil, 1996, p 225.

Rad Von, *Theologie des Alten Testaments,* Verlag, 1960, p 520.

Rancière Jacques, *Les Noms De l'histoire.Essai de poétique du savoir,* Seuil, 1992, p 445.

Regnot. F., *Pour finir avec les mentalités,* la Découverte/Poche, 1996, p 251.

Revault Myriam, *Ce que l'homme fait ò l'homme.Essai sur le mal politique,* Flammarion, Seuil, 1995, p 601.

Revel. J., *La Nouvelle Histoire,* CEPL, 1978, p 200.

Revel. J., *La Nouvelle Histoire,* CEPL, 1978, p 200.

Revel. J., *La Nouvelle Histoire,* Retz CEPL, 1978, p 200.

Revel. J., *La Nouvelle Histoire,* Retz CEPL, 1978, p 200.

Revel Jacques, *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience,* EHESS-Gallimard-Seuil, 1996, p 161.

Ricoeur, *Condition de l'homme moderne,* Calmann-Lévy, 1983, p 162.

Ricoeur P, *A l'école de la phénoménologie,* Vrin, 1986, p 143.

Ricoeur P, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Odile Jacob, 1998, p 155.

Ricoeur P, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique,* Seuil, 1986, p 210.

Ricoeur P, *Histoire et Vérité,* Seuil, 1955, p 437.

Ricoeur, P., *L'Amour et la Justice comme compétences,* Mohr, 1990, p 622.

Ricoeur P, *Le Juste,* Esprit, 1995, p 285.

Ricoeur P, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie,* Labor et Fides, 1986, p 603.

Ricoeur P, *L'Idéologie et l'Utopie,* Seuil, 1997, p 99.

Ricoeur P, *Philiosophical Problems Today 1,* Dordrecht-Boston-Londres, Academic Publishers, 1994, p 169.

Ricoeur P, *Philosophie de la volonté,* Aubier, 1950, 1988, p 92.

Ricoeur P, *Soi-même comme un autre,* Seuil, 1990, 1996, p 26.

Ricoeur P, *Temps et Récit I,* Seuil, 1983, p 117.

Ricoeur P, *Temps et Récit II,* Seuil, 1984, p 321.

Ricoeur P, *Temps et Récit III,* Seuil, 1985, p 136.

Ricoeur, *Penser la Bible,* Seuil, 1998, p 602.

Robinet, *Œuvres,* Centenaire PUF, 1963, p 30.

Rosenstock-Huessy E, *Out of Revolution,* New York, 1964, p 522.

Rousso Henry, *La Hantise du passé,* Textuel, 1998, p 109.

Rousso Henry, *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours,* Seuil, 1987, p 109.

Rousso Henry, *Vichy. Un passé qui ne passe pas,* Fayard, 1994, p 109.

Rémond René, *Les droites en France,* Aubier, 1982, p 293.

Rémond René, *Notre siècle,* Fayard, 1988, p 440.

Saint Augustin, *Confessions,* Desclée de Brouwer, 1962, p 117.

Sartre Jean-Paul, *L'Imaginaire,* Gallimard, 1940, Folio essais, 1986, p 64.

Schacter.D, *Memory Distortions,* Harvard University Press, 1995, p 549.

Schruoffeneger Martine, *Si c'est un homme. Souvenirs,* Julliard, 1987, 1994, p 208.

Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Nijhoff, 1974, p 470.

Schutz. A, *Collected Papers 3,* Nijhoff, 1962-1966, p 159.

Schutz. A, *The Structure of the Life-World,* Heinemann, 1974, p 159.

Seignobos. C.V, *L'Introduction aux études historiques,* Hachette, 1898, p 225.

Sirinelli J-F, *Notre siècle,* 1918-1988, Fayard, 1988, p 440.

Sorabji Richard, *Aristotle on Memory,* Brown University Press, 1972, p 18.

Starobinski Jean, *La Mélancolie au miroir Trois lectures de Baudelaire,* Julliard, 1984, p 93.

Stone Lawrence, *«Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire» Le Débat, 1980, p 312.*

Strasser S., *Husserliana I,* Nijhoff, 1963, p 143.

Strawson P.F, *Les Individuels,* Seuil, 1973, p 153.

Surin, *La Fable mystique* XVI-XVII^e siècle, Gallimard, 1982, p 477.

Taylor Charles, *Le Malaise de la modernité,* Cerf, 1994, p 409.

Taylor Charles, *Sources of the Self,* Harvard University Press, 1989, p 44.

Terdiman Richard, *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis,* Cornell University Press, 1993, p 507.

Thévenot Laurent et Boltanski Luc, *De la justification. Les économies de la grandeur,* Gallimard, 1991, p 162.

Thévenot Laurent, *Les Formes d'action,* EHESS, 1990, p 284.

Todorov Tzvetan, *Les Abus de la mémoire,* Arléa, 1995, p 104.

Toulmin.E, *The Uses of Argument,* Cambridge University Press, 1958, p 326.

Valla Lorenzo, *La Donation de Constantin,* Trad Jean-Baptiste Giard, Les Belles Lettres, 1993, p 217.

Valla Lorenzo, trad Jean Baptiste Giard, *La Donation de Constantin,* Les Belles Lettres, 1993, p 217.

Vernant Jean-Pierre, *Les Origines De la pensée grecque,* PUF, 1962, p 252.

Vernant Jean-Pierre, *les Ruses de l'intelligence,* Flammarion, 1974, 2éd, champs, 1978, 3éd, 1989, p 220.

Vernant Jean-pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique,* Maspero, 1965, La Découverte, 1985, p 248.

Vernant Jean-pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique,* Maspero, 1965, La découverte, 1985, p 248.

Vernant J-P, *Mythe et Pensée chez Les Grecs,* Maspero, 1965, La Découverte, 1985, p 248.

Veyne Paul, *Comment on écrit l'histoire,* Seuil, 1971, p 234.

Veyne Paul, *l'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France,* Seuil, 1976, p 196.

Vidal-Naqet P, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* Maspero, 1967, 1981, 1991, p 252.

Vidal-Naquet P., *Les Assassins de la mémoire,* La Découverte, 1981, 1991, 1995, p 334.

Vidal-Naquet Pierre, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent,* Maspero, 1981, p 584.

Vovelle Michel, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments,* Plon, 1973, p 250.

Walzer Michael, *Spheres of Justice. In Defense of Pluralism and Equality,* Basic Books, 1982, Trad.fr, Pascal Engel, *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité,* Seuil, 1997, p 285.

Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction,* The University of Chicago Press, 1961, p 326.

Weber Max, *Le Savant et le Politique,* Plon, 1959, 1996, p 617.

Weber Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr,* Trad. fr, J. Chavy et E. de Dampierre, *Economie et Société. Concepts fondamentaux de la theorie sociologique,* Plon, 1971, p 159.

Weil Simone, *Œuvres,* Gallimard, 1989, p 467.

White Hayden, Metahistory. *The Historical Imagination in XIX^th,* The Johns Hopkins

University Press, 1973, p 324.

White Hayden, *The Content of the Form,* The Johns Hopkins University, 1987, p 324.

White Hayden, *Tropics of Discourse,* The Johns Hopkins University, 1978, p 324.

Worms. F., *Introduction à «Matière et Mémoire» de Bergson,* PUF, 1997, p 62.

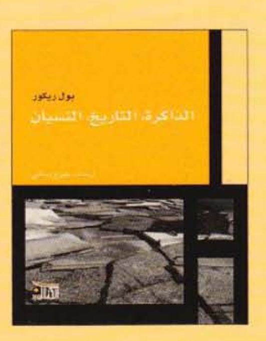
Wright von, *Explanation and Understanding,* Routledge and Kegan Paul, 1971, p 444.

Yates A. Frances, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens,* C.H. Beck, 1997, Trad. fr, Meur Diane, *Léthé Art et critique de l'oubli,* Fayard, 1999, p 73.

Yates.Frances, A., *The Art of Memory,* Pimlico, 1966, Trad. fr Arasse. D, L'Art de la mémoire, Gallimard, 1975, p 69.

Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History And Jewish Memory,* University Of Washington Press, 1982, Trad. fr, Vigne Eric, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive,* La Découverte, 1984, p 517.

المحتويات



الذاكرة، التاريخ، النسيان

يعتبر ريكور هذا الكتاب تكملة لكتابيه **الزمان والسرد والذات عينها كآخر**، إذ إنهما أهملا الذاكرة والنسيان اللذين يشكلان مستويين متوسطين بين الزمان والسرد. والكتاب كما يدلّ عنوانه يضم ثلاثة أجزاء مختلفة، غير أنه كتاب واحد.

الجزء الأول يعرض للذاكرة الشخصية وللذاكرة الجماعية، ويعود بنا إلى الينابيع الأولى للفلسفة عند أفلاطون وأرسطو قبل أن يلتقي بأغسطين في العصر الوسيط وهوسيرل والفينومينولوجيا في القرن العشرين.

والقسم الثاني المكرَّس للتاريخ يتعامل مع ابستيمولوجيا كل العلوم التاريخية ويتوقف طويلاً مع الثورة التي أحدثتها "الحوليات" في فرنسا مطلع القرن العشرين في منهجية دراستنا للتاريخ.

أما القسم الثالث المكرَّس للنسيان فهو الأهم رغم أنه الأقصر إذ إن القرن العشرين كان قرن العنف بامتياز، فماذا على الإنسان أن ينسى إذ تصبح الذاكرة محمّلة بأثقال كبيرة إن هي انكمشت على نفسها. النسيان يطرح كل مشكلة الوضع البشري الذي يعيش تاريخاً عنيفاً فكيف له أن يتطلع إلى نهاية سعيدة. النسيان يفترض وجود الإساءة القادمة من الآخر واعتراف الآخر بهذه الإساءة.
النسيان يقودنا مباشرة إلى جزء رابع أخير لم يضعه ريكور في العنوان، إلا أنه يشكل الخاتمة الحقيقية لكل الكتاب .. هذا الجزء هو الغفران.

الوضع البشري هو حوار بين هاوية العنف والخطيئة وعلو الغفران الذي يسمع نشيد الحب الآتي من بعيد فيؤمن بأن في أعمق أعماق الإنسان ميلاً لا ينزع إلى الخير، وأن ليس هناك من خاتمة سعيدة إلا بوجود ذاكرة سعيدة قادرة أن تتذكر وأن تنسى و .. تسامح.

د. جورج زيناتي

موضوع الكتاب فلسفة

ISBN 9959-29-334-3



موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com